



This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

### **Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

- + *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
- + *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
- + *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
- + *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

### **About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at <http://books.google.com/>



## A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

## Consignes d'utilisation

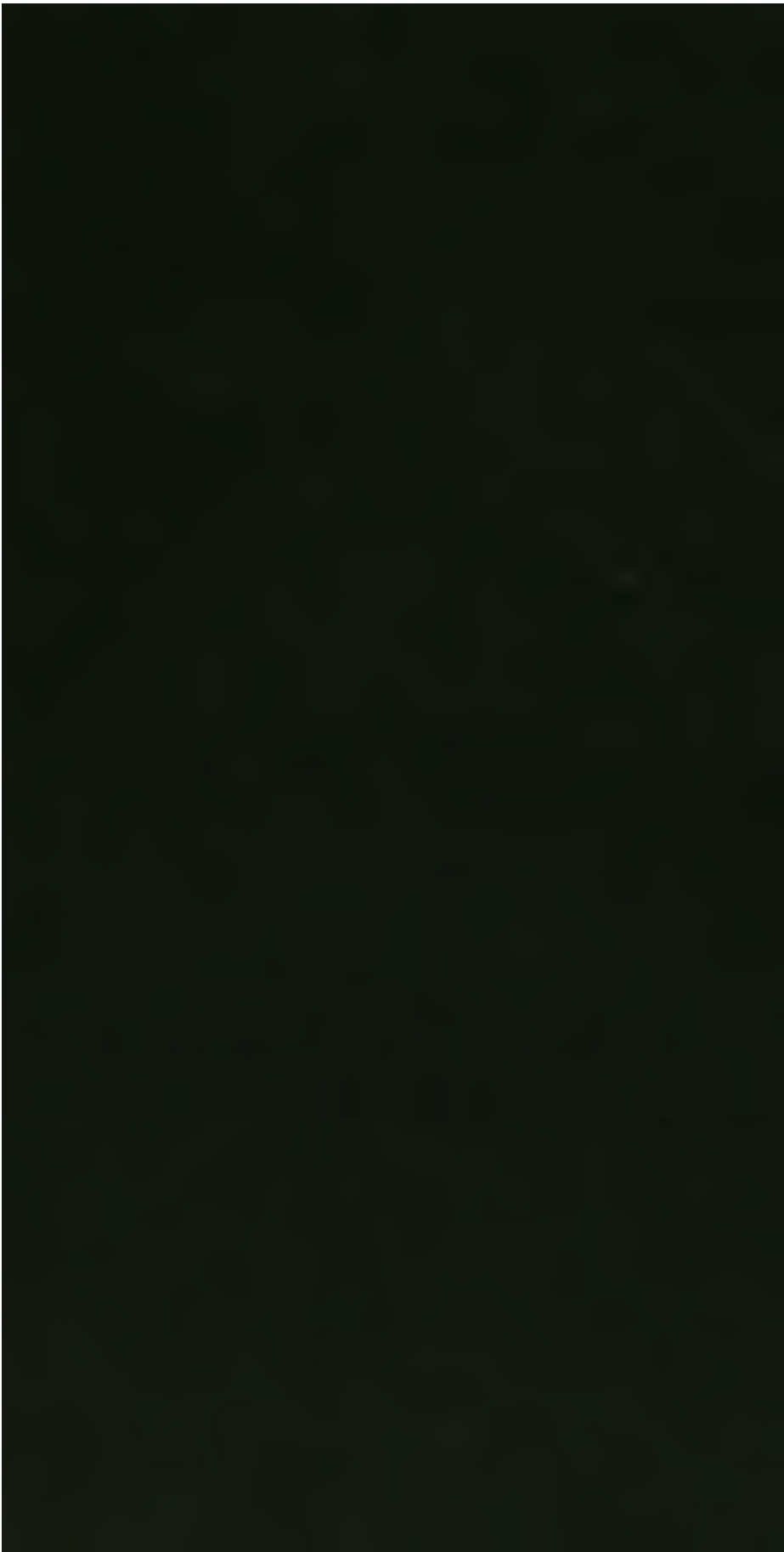
Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

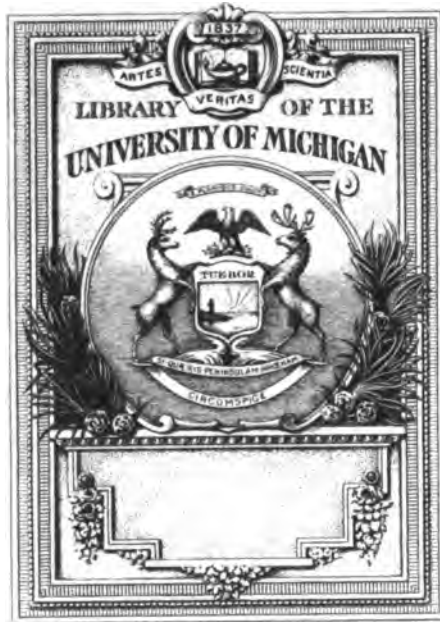
Nous vous demandons également de:

- + *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
- + *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
- + *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
- + *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

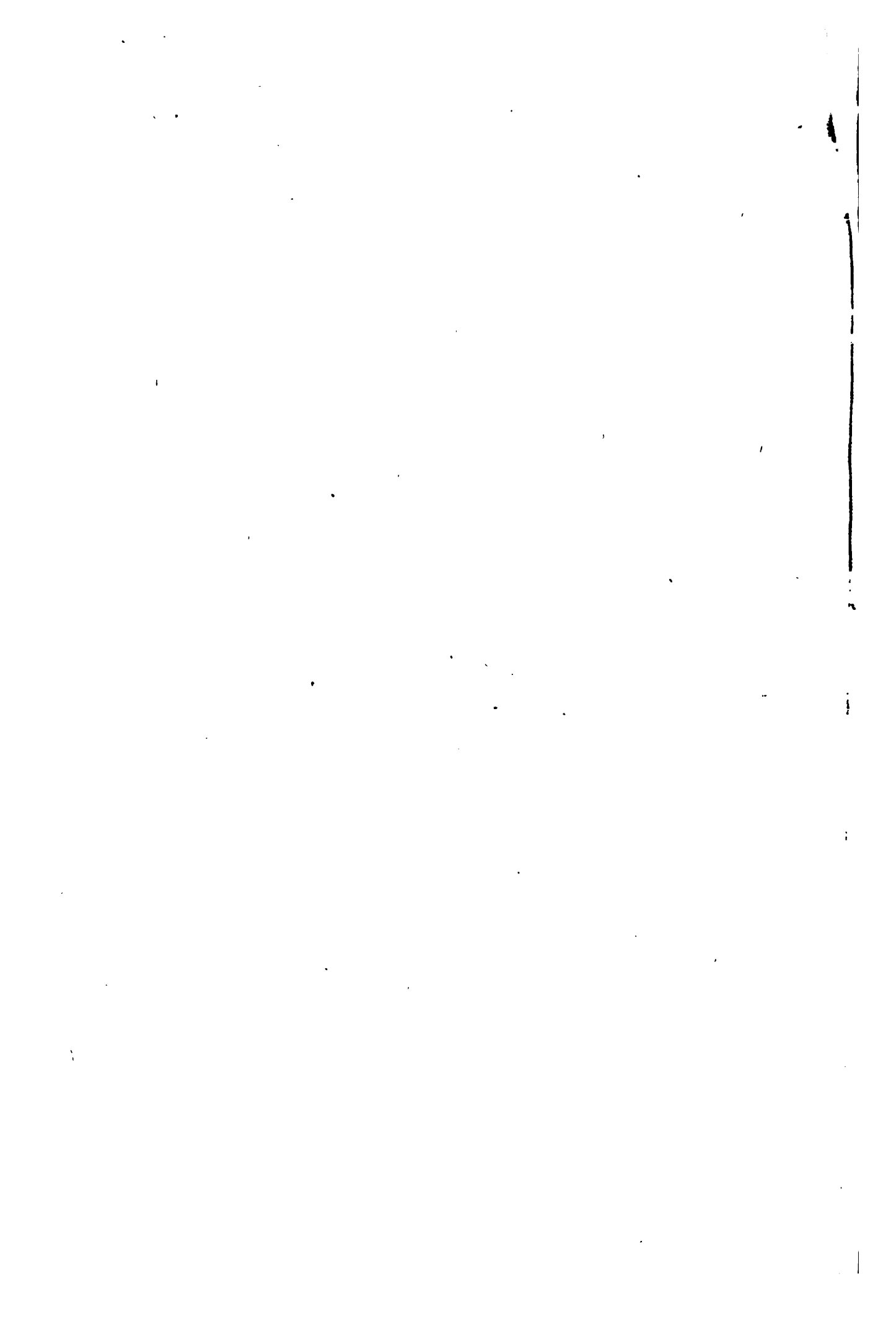
## À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse <http://books.google.com>

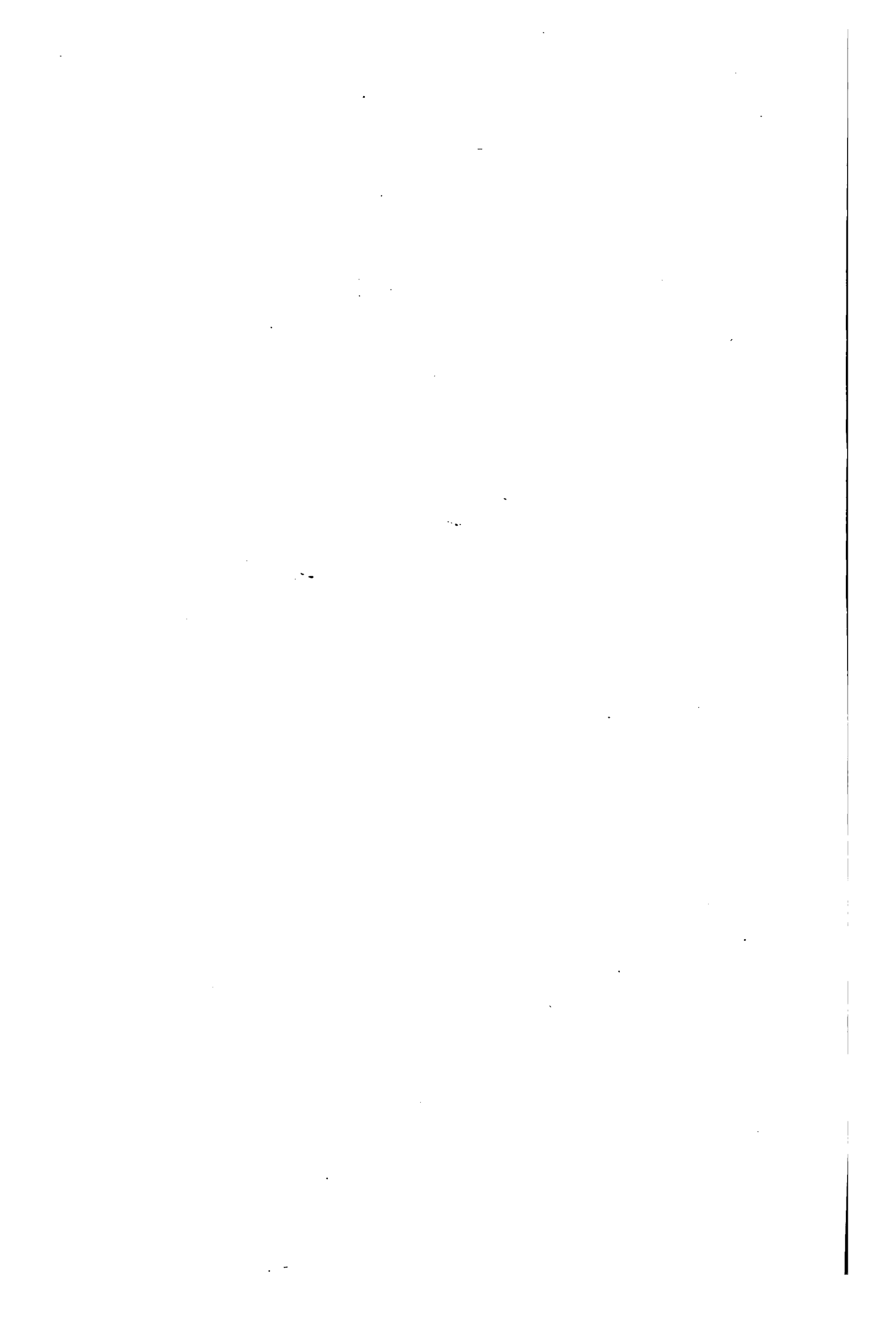




GN  
1  
R45?



**R E E S**





**REVUE DES ÉTUDES  
ETHNOGRAPHIQUES  
ET SOCIOLOGIQUES**

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

**ARNOLD VAN GENNEP**



**PREMIÈRE ANNÉE  
1908**

avec 26 planches hors texte

PARIS  
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER  
68, RUE MAZARINE, 68

1908



JUN 6 1924

GN  
1  
.R454

# REVUE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES ET SOCIOLOGIQUES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

ARNOLD VAN GENNEP

---

## N° 1 : SOMMAIRE

|  | Pages |
|--|-------|
| J. G. FRAZER : St George and the Parilia . . . . .   | 1     |
| MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siena ou Senoufo . . . . .   | 16    |
| CHARLES BOREUX : Les poteries décorées de l'Égypte prédy-<br>nastique. . . . .   | 33    |
| Analyses : J. B. PRATT, <i>The psychology of religious belief</i><br>(GOBLET D'ALVIELLA); KOCH-GRÜNBERG, <i>Südamerika-<br/>nische Felszeichnungen</i> (A. VAN GENNEP); G. JACOB,<br><i>Geschichte des Schattentheaters</i> (id.). . . . . | 53    |
| Notices bibliographiques . . . . .   | 59    |
| Sommaires des Revues . . . . .   | 61    |
| Chronique. . . . .   | 63    |

---

PARIS  
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER  
68, RUE MAZARINE, 68

Janvier 1908

# PROGRAMME

de la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques.*

**Internationale. Mensuelle.**

Le titre de cette nouvelle **Revue** en indique assez le but, à la fois descriptif et théorique. Les matières seront réparties suivant quatre rubriques : 1° Mémoires et articles de fond ; 2° Descriptions d'objets, courtes communications, correspondance ; 3° Bibliographie ; 4° Renseignements concernant les personnes, les institutions, les congrès, etc.

Par sociologie, nous entendons l'étude de la vie en société des hommes *de tous les temps et de tous les pays* ; par ethnographie, plus spécialement la description de leur civilisation matérielle. Le champ de la **Revue** est donc vaste. L'on y admettra également des travaux sur l'archéologie, le droit comparé, la science des religions, l'histoire de l'art, etc., et l'on y fera appel aux branches spéciales comme l'égyptologie, l'assyriologie, l'orientalisme, etc. L'anthropologie proprement dite, ou étude anatomique des variétés humaines, ne rentrera dans notre cadre que dans la mesure où elle permet de définir le rapport qui pourrait exister entre des races déterminées et leurs civilisations ; il en sera de même pour la linguistique, dans la mesure où elle permet de déterminer l'évolution des institutions et des idées. Il se dessine d'ailleurs, ces temps derniers, une direction nouvelle en linguistique à laquelle la **Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques** compte collaborer effectivement.

D'une manière générale, la première rubrique sera consacrée de préférence aux travaux traitant des influences qu'ont exercées les unes sur les autres les diverses civilisations, à des tableaux de cycles culturels déterminés, à des essais de classification des phénomènes sociaux et à des études comparées ou monographiques.

La deuxième rubrique intéressera, nous l'espérons, les conservateurs des musées provinciaux de France : il existe, dans un très grand nombre de villes de province, des collections ethnographiques, dont quelques-unes fondées dès le XVIII<sup>e</sup> siècle renferment des objets rares, parfois même devenus introuvables. Souvent les fonds manquent pour la confection de catalogues complets et la **Revue** offrira l'occasion de constituer ces catalogues peu à peu. Des richesses demeurent encore ignorées que nous désirerions contribuer à faire connaître au monde savant.

Nous suivrons, entre autres, d'aussi près que possible le mouvement scientifique en pays slaves, les travaux russes, polonais, tchèques, ruthènes, bulgares, etc. manquant d'un organe français qui les mette en valeur comme ils le méritent. De même, nous rendrons compte avec soin des travaux hongrois, roumains, grecs, etc. Nous attribuerons une grande importance à la rubrique Bibliographie, qui comprendra des analyses critiques, de courts compte-rendus, les sommaires des revues et des collections.

A la **Revue** sera annexée une **Collection d'Études Ethnographiques et Sociologiques** : monographies descriptives illustrées, documents inédits, études d'ensemble, etc.

La langue de la **Revue** sera de préférence le français ; mais l'anglais, l'allemand et l'italien y seront également admis. Les honoraires seront de 1 fr. 25 = 1 mk = 1 sh. la page, les illustrations comptant comme texte. Les auteurs auront droit à 25 tirages à part pour les Mémoires et Articles et à 10 pour les Communications, Descriptions d'objets, etc.

Adresser les lettres et manuscrits à M. A. van Gennep, 56, rue de Sèvres, Clamart, près Paris, Seine, et les livres, revues, imprimés de toute sorte et abonnements à M. Paul Geuthner, libraire-éditeur, 68, Rue Mazarine, Paris (VI<sup>e</sup>), au nom de la **Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques.**

## PRIX DE L'ABONNEMENT

*France* : 20 frs.

*Etranger* : 22 frs.

*Abonnement de luxe, pour donateurs, avec planches sur papier spécial* : 150 fr.

Anthropology  
Geuthner  
6-3-24  
10012  
2 vols.

## ST. GEORGE AND THE PARILIA \*.

by J. G. FRAZER (Cambridge).

In the course of the preceding investigation we found reason to assume that the old Latin kings, like their brethren in many parts of the world, were charged with certain religious duties or magical functions, amongst which the maintenance of the fertility of the earth held a principal place. By this I do not mean that they had to see to it only that the rain fell, and that the corn grew and trees put forth their fruit in due season. In those early days it is probable that the Italians were quite as much a pastoral as an agricultural people, or, in other words, that they depended for their subsistence no less on their flocks and herds than on their fields and orchards. To provide their cattle with grass and water, to ensure their fecundity and the abundance of their milk, and to guard them from the depredations of wild beasts, would be objects of the first importance with the shepherds and herdsmen who, according to tradition, founded Rome; <sup>1</sup> and the king, as the representative or embodiment of the deity, would be expected to do his part towards procuring these blessings for his people by the performance of sacred rites. The Greeks of the Homeric age thought that the reign of a good king not only made the land to bear wheat and barley, but also caused the flocks to multiply and the sea to yield fish.<sup>2</sup>

In this connection, accordingly, it can be no mere accident that Rome is said to have been founded and the pious king Numa to have been born on the twenty-first of April, the day of the great shepherds' festival of the Parilia.<sup>3</sup> It is very unlikely that the real day either of the foundation of the city or of Numa's birth should have been remembered, even if we suppose Numa to have been an historical personage rather than a mythical type; it is far more probable that both events were arbitrarily assigned to this date by the speculative antiquaries of a later age

\* Cet article est tiré, avec la permission de Messieurs Macmillan et Cie. de la troisième édition sous presse du *Golden Bough* du même auteur.

<sup>1</sup> See Varro, *De re rustica*, ii. 1. 9 sq. "Romanorum vero populum a pastoribus esse ortum quis non dicit?" etc. Amongst other arguments in favour of this view Varro refers to the Roman names derived from cattle, both large and small, such as *Porcius*, "pig-man," *Ovinus*, "sheep-man," *Capritius*, "goat-man," *Equitius*, "horse-man," *Taurius*, "bull-man," and so forth. On the importance of cattle and milk among the ancient Aryans see O. Schrader, *Reallexikon der Indogermanischen Altertumskunde*, pp. 541 sq., 689 sqq., 913 sqq.

<sup>2</sup> Homer, *Od.*, XIX. 109-114.

<sup>3</sup> As to the foundation of Rome on this date see Varro, *De re rustica*, ii. 1. 9; Cicero, *De divinatione*, ii. 47. 98; Festus, s. v. "Parilibus," p. 236, ed. C. O. Müller; Pliny, *Nat. Hist.* xviii. 247; Propertius, v. 4. 73 sq.; Ovid, *Fasti*, iv. 801-806; *id.*, *Metam.* xiv. 774 sq.; Velleius Paterculus, i. 8. 4; Eutropius, i. 1; Solinus, i. 18; Censorinus, *De die natali*, xxi. 6; Probus on Virgil, *Georg.* iii. 1; Schol. Veronens. on Virgil. *l. c.*; Dionysius Halicarnas. *Ant. Rom.* i. 88; Plutarch, *Romulus*, 12; Dio Cassius, xliii. 42; Zonaras, *Annals*, vii. 3; Joannes Lydus, *De mensibus*, i. 14, iv. 50. As to the birth of Numa, see Plutarch, *Numa*, 3. The festival is variously called Parilia and Palilia by ancient writers, but the form Parilia seems to be the better attested of the two. See G. Wissowa, s. v. "Pales," Roscher's *Lexikon der griech. und röm. Mythologie*, iii. 1278.

on the ground of some assumed fitness or propriety. In what did this fitness or propriety consist? The belief that the first Romans were shepherds and herdsmen would be reason enough for supposing that Rome was founded on the day of the shepherds' festival, or even that the festival was instituted to commemorate the event.<sup>1</sup> But why should Numa be thought to have been born on that day of all days? Perhaps it was because the old sacred kings, of whom he was the model, had to play an important part in the ceremonies of the day. The birthdays of the gods were celebrated by festivals; the kings were divine or semi-divine; it would be natural, therefore, that their birthdays should be identified with high feasts and holidays. Whether this was so or not, the festival of the Parilia presents so many points of resemblance to some of the popular customs discussed in these volumes that a brief examination of it may not be inappropriate in this place.<sup>2</sup>

The spring festival of the twenty-first of April, known as the birthday of Rome,<sup>3</sup> was deemed second in importance to none in the calendar.<sup>4</sup> It was held by shepherds and herdsmen for the welfare and increase of their flocks and herds.<sup>5</sup> The pastoral deity to whom they paid their devotions was Pales, as to whose sex the ancients themselves were not at one. In later times they commonly spoke of her as a goddess; but Varro regarded Pales as masculine,<sup>6</sup> and we may follow his high authority. The day was celebrated with similar rites both in the town and the country, but in its origin it must have been a strictly rural festival. Indeed, it could hardly be carried out in full except among the sheepfolds and cattle-pens. At some time of the day, probably in the morning, the people repaired to the temple of Vesta, where they received from the Vestal Virgins ashes, blood, and bean-straw to be used in fumigating themselves, and probably their beasts. The ashes were those of the unborn calves which had been torn from their mothers' wombs on the fifteenth of April; the blood was that which had dripped from the tail of a horse sacrificed in October.<sup>7</sup> Both were probably supposed to exercise a fertilising as well as a cleansing influence on the people and on the cattle; for apparently one effect of the ceremonies, in the popular opinion, was to quicken the wombs of women no less than of cows and ewes.<sup>8</sup> At break of day the shepherd purified his sheep, after sprinkling and sweeping the ground. The fold was

<sup>1</sup> Dionysius of Halicarnassus (*Ant. Rom.* i. 88) hesitates between these two views. With truer historical insight Plutarch (*Romulus*, 12) holds that the rustic festival was older than the foundation of Rome.

<sup>2</sup> For modern discussions of the Parilia, see L. Preller, *Römische Mythologie*,<sup>3</sup> i. 413 sq.; J. Marquardt, *Römische Staatsverwaltung*, iii.<sup>2</sup> 207 sq.; W. Mannhardt, *Antike Wald- und Feldkulte*, pp. 309-317; W. Warde Fowler, *Roman Festivals*, pp. 79-85; G. Wis-sowa, s. v. "Pales," Roscher's *Lexikon der griech. u. röm. Mythologie*, iii. coll. 1276-1280; *id.*, *Religion und Cultus der Römer*, p. 165 sq.

<sup>3</sup> Cicero, *De divinatione*, ii. 47. 98; Ovid, *Fasti*, iv. 806; Calendar of Philocalus, quoted by W. Warde Fowler, *op. cit.* p. 79; Probus on Virgil, *Georg.* iii. 1; Plutarch, *Romulus*, 12; Zonaras, *Annals*, vii. 3.

<sup>4</sup> Dionysius Halicarn. *Ant. Rom.* i. 88.

<sup>5</sup> Festus, s. v. "Pales," p. 222, ed. C. O. Müller; Dionysius Halic. *l. c.*

<sup>6</sup> Servius on Virgil, *Georg.* iii. 1. See also Arnobius, *Adversus Nationes*, iii. 40; Martia-nus Capella, i. 50.

<sup>7</sup> Ovid, *Fasti*, iv. 637-640, 731-734; Propertius, v. 1. 19 sq.

<sup>8</sup> Tibullus, ii. 5. 91 sq. —

" *Et fetus matrona dabit, natusque parenti  
Oscula comprehens auribus eripiet.* "

decked with leafy boughs, and a great wreath was hung on the door.<sup>1</sup> The purification of the flocks apparently consisted in driving them over burning heaps of grass, pine-wood, laurel, and branches of the male olive-tree.<sup>2</sup> Certainly at some time of the day the sheep were compelled to scamper over a fire.<sup>3</sup> Moreover, the bleating flocks were touched with burning sulphur and fumigated with its blue smoke.<sup>4</sup> Then the shepherd offered to Pales baskets of millet, cakes of millet, and pails of warm milk. Next he prayed to the god that he would guard the fold from the evil powers, including probably witchcraft;<sup>5</sup> that the flocks, the men, and the dogs might be hale and free from disease; that the sheep might not fall a prey to wolves; that grass and leaves might abound; that water might be plentiful; that the udders of the dams might be full of milk; that the rams might be lusty, and the ewes prolific; that many lambs might be born; and that there might be much wool at shearing.<sup>6</sup> This prayer the shepherd had to repeat four times, looking to the east; then he washed his hands in the morning dew. After that he drank a bowl of milk and wine, and, warmed with the liquor, leaped over burning heaps of crackling straw. This practice of jumping over a straw fire would seem to have been a principal part of the ceremonies: at least it struck the ancients themselves, for they often refer to it.<sup>7</sup>

The shepherd's prayer at the Parilia is instructive, because it gives us in short a view of the chief wants of the pastoral life. The supplication for grass and leaves and water reminds us that the herdsman no less than the husbandman depends ultimately on vegetation and rain; so that the same divine powers which cover the fields of the one with yellow corn may be conceived to carpet the meadows of the other with green grass, and to diversify them with pools and rivers for the refreshment of the thirsty cattle. And it is to be borne in mind that in countries where grass is less plentiful than under the soft skies of northern Europe, sheep, goats, and cattle still subsist in great measure on the leaves and juicy twigs of trees.<sup>8</sup> Hence in these lands the pious shepherd and goatherd cannot afford to ignore or to offend the tree-spirits, on whose favour and bounty his flocks are

<sup>1</sup> Ovid, *Fasti*, iv. 735-738. In his account of the festival Ovid mentions only shepherds and sheep; but since Pales was a god of cattle as well as of sheep (Arnobius, *Adversus Nationes*, iii. 23), we may suppose that herds and herdsmen equally participated in it. Dionysius (*l. c.*) speaks of fourfooted beasts in general.

<sup>2</sup> So Mr. W. Warde Fowler understands Ovid, *Fasti*, iv. 735-742.

<sup>3</sup> Ovid, *Fasti*, iv. 805 sq.

<sup>4</sup> Ovid, *Fasti*, iv. 739 sq.

<sup>5</sup> Ovid, *Fasti*, iv. 747 sq.—

“*Consule, dic, pecori pariter pecorisque magistris :  
Effugiat stabulis noxa repulsa meis.*”

With this sense of *noxa* compare *id.* vi. 129 sq., where it is said that buckthorn or hawthorn “*tristes pellere posset a foribus noxas.*”

<sup>6</sup> Ovid, *Fasti*, iv. 763-774. The prayer that the wolves may be kept far from the fold is mentioned also by Tibullus (ii. 5. 88).

<sup>7</sup> Ovid, *Fasti*, iv. 779-782; Tibullus, ii. 5. 89 sq.; Propertius, v. 1. 19, v. 4. 77 sq.; Persius, i. 72; Probus on Virgil, *Georg.* iii. 1.

<sup>8</sup> I owe this observation to F. A. Paley, on Ovid, *Fasti*, iv. 754. He refers to Virgil, *Georg.* ii. 435. *Ecl.* x. 30; Theocritus, xi. 73 sq.; to which may be added Virgil, *Georg.* iii. 300 sq., 320 sq.; Horace, *Epist.* 1. 14. 28; Columella, *De re rustica*, vii. 3. 21, xi. 2. 83 and 99-101; Cato, *De re rustica*, 30. From these passages of Cato and Columella we learn that the Italian farmer fed his cattle on the leaves of the elm, the ash, the poplar, the oak, the evergreen oak, the fig, and the laurel.

dependent for much of their fodder. Indeed, at the Parilia the shepherd made elaborate excuses to these divine beings for any trespass he might unwittingly have committed on their hallowed domain by entering a sacred grove, sitting in the shadow of a holy tree, or lopping leafy branches from it with which to feed a sickly sheep.<sup>1</sup> In like manner he craved pardon of the waternymphs, if the hoofs of his cattle had stirred up the mud in their clear pools; and he implored Pales to intercede for him with the divinities of springs "and the gods dispersed through every woodland glade."<sup>2</sup>

The Parilia was generally considered to be the best time for coupling the rams and the ewes;<sup>3</sup> and it has been suggested that it was also the season when the flocks and herds, after being folded and stalled throughout the winter, were turned out for the first time to pasture in spring.<sup>4</sup> The occasion is an anxious one for the shepherd, especially in countries which are infested with wolves, as ancient Italy was.<sup>5</sup> Accordingly the Italian shepherd propitiated Pales with a slaughtered victim before he drove his flocks afield in spring;<sup>6</sup> but it is doubtful whether this sacrifice formed part of the Parilia. None of the ancient authors who expressly describe the Parilia mention the slaughter of a victim; and in Plutarch's day a tradition ran that of old no blood was shed at the festival.<sup>7</sup> But such a tradition seems to point to a contrary practice in after times. In the absence of decisive evidence the question must be left open; but modern analogy, as we shall see, strongly supports the opinion that immediately at the close of the Parilia the flocks and herds were driven out to graze in the open pastures for the first time after their long winter confinement. On this view a special significance is seen to attach to some of the features of the festival, such as the prayer for protection against the wolf; for the brute could hardly do the sheep and kine much harm so long as they were safely pent within the walls of the sheepcote and the cattle-stall.

As the Parilia is said to have been celebrated by Romulus, who sacrificed to the gods and caused the people to purify themselves by leaping over flames,<sup>8</sup> some scholars have inferred that it was customary for the king, and afterwards for his successor, the chief pontiff, or the King of the Sacred Rites, to offer sacrifices for the people at the Parilia.<sup>9</sup> The inference is reasonable and receives some confirmation, as we shall see presently, from the analogy of modern custom. Further, the tradition that Numa was born on the day of the Parilia may be thought to point in the same way, since it is most naturally explicable on the hypothesis that the king had to discharge some important function at the festival. Still, it must be confessed that the positive evidence for connecting the Roman kings with the celebration of the twenty-first of April is slight and dubious.

On the whole the festival of the Parilia, which probably fell at or near the

<sup>1</sup> Ovid, *Fasti*, iv. 749-754.

<sup>2</sup> Ovid, *Fasti*, iv. 757-760.

<sup>3</sup> Columella, *De re rustica*, vii. 3-11.

<sup>4</sup> The suggestion was made by C. G. Heyne in his commentary on Tibullus, ii. 5. 88.

<sup>5</sup> O. Keller, *Thiere des classischen Alterthums* (Innsbrück, 1887), pp. 158 sqq.

<sup>6</sup> Calpurnius, *Bucol.* v. 16-28.

<sup>7</sup> Plutarch, *Romulus*, 12.

<sup>8</sup> Dionysius Halicarn. *Ant. Rom.* 1. 88.

<sup>9</sup> This is the view of J. Marquardt (*Römische Staatsverwaltung*, iii.<sup>2</sup> 207), and Mr. W. Warde Fowler (*Roman Festivals*, p. 83, note 1).



time of turning out the cattle to pasture in spring, was designed to ensure their welfare and increase, and to guard them from the insidious machinations or the open attacks of their various enemies, among whom witches and wolves were perhaps the most dreaded.

Now it can hardly be a mere coincidence that down to modern times a great popular festival of this sort has been celebrated only two days later by the herdsmen and shepherds of eastern Europe, who still cherish a profound belief in witchcraft, and still fear, with far better reason, the raids of wolves on their flocks and herds. The festival falls on the twenty-third of April and is dedicated to St. George, the patron saint of cattle, horses, and wolves. The Esthonians say that on St. George's morning the wolf gets a ring round his snout and a halter about his neck, whereby he is rendered less dangerous till Michaelmas. But if the day should chance to be a Friday at full moon, or if before the day came round any person should have been so rash as to thump the dirty linen in the wash-tub with two beetles, the cattle will run a serious risk of being devoured by wolves. Many are the precautions taken by the anxious Esthonians on this day to guard their herds from the ravening beasts. Thus some people gather wolf's dung on the preceding night, burn it, and fumigate the cattle with it in the morning. Or they collect bones from the pastures and burn them at a cross-road, which serves as a charm against sickness, sorcery, and demons quite as well as against wolves. Others smoke the cattle with *asa foetida* or sulphur to protect them against witchcraft and noxious exhalations. They think, too, that if you sew stitches on St. George's morning the cubs of the wolves will be blind, no doubt because their eyes are sewed up by the needle and thread. In order to forecast the fate of their herds they lay eggs or a sharp weapon, such as an axe or a scythe, before the doors of the stalls, and the animal which crushes an egg or wounds itself will surely be rent by a wolf or will perish in some other fashion before the year is out. So certain is its fate that many a man prefers to slaughter the doomed beast out of hand for the sake of saving at least the beef.

As a rule the Esthonians drive their cattle out to pasture for the first time on St. George's Day, and the herdsman's duties begin from then. If, however, the herds should have been sent out to graze before that day, the boys who look after them must eat neither flesh nor butter while they are on duty; else the wolves will destroy many sheep, and the cream will not turn to butter in the churn. Further, the boys may not kindle a fire in the wood, or the wolf's tooth would be fiery and he would bite viciously. By St. George's Day, the twenty-third of April, there is commonly fresh grass in the meadows. But even if the spring should be late and the cattle should have to return to their stalls hungrier than they went forth, many Esthonian farmers insist on turning out the poor beasts on St. George's Day in order that the saint may guard them against his creatures the wolves. On this morning the farmer treats the herdsman to a dram of brandy, and gives him two copper kopecks as "tail-money" for every cow in the herd. This money the giver first passes thrice round his head and then lays it on the dunghill; for if the herdsman took it from his hand, it would in some way injure the herd. Were this ceremony omitted, the wolves would prove very destructive, because they had not been appeased on St. George's Day. After receiving the "tail-money" some herdsmen are wont to collect the herd on the village common. Here they set up their crook in the ground, place their hat on it, and walk thrice round the cattle, muttering spells or the Lord's Prayer as they do so. The pastoral crook should

be cut from the rowan or mountain-ash and consecrated by a wise man, who carves mystic signs on it. Sometimes the upper end of the crook is hollowed out and filled with quicksilver and *asa foetida*, the aperture being stopped up with resin. Some Esthonians cut a cross with a scythe under the door through which the herd is to be driven, and fill the furrows of the cross with salt to prevent certain evil beings from harming the cattle. Further, it is an almost universal custom in Esthonia not to hang bells on the necks of the kine till St. George's Day ; the few who can give a reason for the rule say that the chiming of the bells before that season would attract the wild beasts.<sup>1</sup>

In the island of Dago down to the early part of the nineteenth century there were certain holy trees from which no one dared to break a bough ; in spite of the lack of wood in the island the fallen branches were allowed to rot in heaps on the ground. Under such trees the Esthonians used to offer sacrifices on St. George's Day for the safety and welfare of their horses. The offerings, which consisted of an egg, a piece of money, and a bunch of horse-hair tied up with a red thread, were buried in the earth.<sup>2</sup> The custom is interesting because it exhibits St. George in the two-fold character of a patron of horses and of trees. In the latter capacity he has already met us more than once under the name of Green George.<sup>3</sup>

In Russia the saint is known as Yegory or Yury, and here, as in Esthonia, he is a patron of wolves as well as of flocks and herds. Many legends speak of the connection which exists between St. George and the wolf. In Little Russia the beast is known as " St. George's Dog, " and the carcasses of sheep which wolves have killed are not eaten, it being held that they have been made over by divine command to the beasts of the field.<sup>4</sup> The festival of St. George on the twenty-third of April has a national as well as an ecclesiastical character in Russia, and the mythical features of the songs which are devoted to the day prove that the saint has supplanted some old Slavonian deity who used to be honoured at this season in heathen times. It is not as a slayer of dragons and a champion of forlorn damsels that St. George figures in these songs, but as a patron of farmers and herdsmen who preserves cattle from harm, and on whose day accordingly the flocks and herds are driven out to browse the fresh pastures for the first time after their confinement through the long Russian winter. " What the wolf holds in its teeth, that Yegory has given, " is a proverb which shows how completely he is thought to rule over the fold and the stall. Here is one of the songs :—

*We have gone around the field  
We have called Yegory . . .  
" O thou, our brave Yegory,  
Save our cattle,  
In the field, and beyond the field,  
In the forest, and beyond the forest,  
Under the bright moon,*

<sup>1</sup> Boecler-Kreutzwald, *Der Ehsten abergläubische Gebräuche, Weisen und Gewohnheiten*, pp. 82-84, 116-118 ; F. J. Wiedemann, *Aus dem inneren und äusseren Leben der Ehsten*, pp. 332, 356-361 ; Holzmayer, " Osiliana, " *Verhandlungen der gelehrten Estnischen Gesellschaft zu Dorpat*, vii. (1872), p. 61.

<sup>2</sup> F. J. Wiedemann, *op. cit.*, p. 413.

<sup>3</sup> *The Golden Bough*, 2 d. ed., I. 209 sqq.

<sup>4</sup> W. R. S. Ralston, *Russian Folktales*, pp. 344, 345.

*Under the red sun,  
From the rapacious wolf,  
From the cruel bear,  
From the cunning beast. "*

A White-Russian song represents St. George as opening with golden keys, probably the sunbeams, the soil which has been frost-bound all the winter :—

*Holy Jury, the divine envoy,  
Has gone to God,  
And having taken the golden keys,  
Has unlocked the moist earth,  
Having scattered the clinging dew  
Over White-Russia and all the world.*

In Moravia they " meet the Spring " with a song in which they ask Green Thursday, that is, the day before Good Friday, what he has done with the keys, and he answers : " I gave them to St. George. St. George arose and unlocked the earth, so that the grass grew—the green grass. " In White-Russia it is customary on St. George's Day to drive the cattle afield through the morning dew, and in Little-Russia and Bulgaria young folk go out early and roll themselves in it.<sup>1</sup> In the Smolensk Government, when the herds are being sent out to graze on St. George's Day, the following spell is uttered :—

" *Deaf man, deaf man, dost thou hear us ?* "  
" *I hear not.* "  
" *God grant that the wolf may not hear our cattle !* "  
" *Cripple, cripple, canst thou catch us ?* "  
" *I cannot catch.* "  
" *God grant that the wolf may not catch our cattle !* "  
" *Blind man, blind man, dost thou see us ?* "  
" *I see not.* "  
" *God grant that the wolf may not see our cattle !* " <sup>2</sup>

But in the opinion of the Russian peasant wolves are not the only foes of cattle at this season. On the eve of St. George's Day, as well as on the night before Whitsunday and on Midsummer Eve, witches go out naked in the dark and cut chips from the doors and gates of farmyards. These they boil in a milk-pail, and thus charm away the milk from the farms. Hence careful housewives examine their doors and smear mud in any fresh gashes they may find in them, which frustrates the knavish tricks of the milk-stealing witch. Not to be baffled, however, the witches climb the wooden crosses by the wayside and chip splinters from them, or lay their hands on stray wooden wedges. These they stick into a post in the cattle-shed and squeeze them with their hands till milk flows from them as freely as from the dugs of a cow. At this time also wicked people turn themselves by magic art into dogs and black cats, and in that disguise they suck the milk of cows, mares, and ewes, while they slaughter the bulls, horses, and rams.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> W. R. S. Ralston, *Songs of the Russian People*, pp. 229-231.

<sup>2</sup> W. R. S. Ralston, *op. cit.*, p. 389. French peasants of the Vosges Mountains believe that St. George shuts the mouths of wild beasts and prevents them from attacking the flocks which are placed under his protection (L. F. Sauv , *Le folk-lore des Hautes-Vosges*, p. 127).

<sup>3</sup> W. R. S. Ralston, *op. cit.*, p. 319 sq.

The Ruthenians of Bukowina and Galicia believe that at midnight before St. George's Day (the twenty-third of April) the witches come in bands of twelve to the hills at the boundaries of the villages and dance there and play with fire. Moreover, they cull on the mountains the herbs they need for their infernal enchantments. Like the Esthonians and the Russians, the Ruthenians drive their cattle out to pasture for the first time on St. George's Day ; hence during the preceding night the witches are very busy casting their spells on the cows ; and the farmer is at great pains to defeat their fell purpose. With this intent many people catch a snake, skin it, and fumigate the cows with the skin on the eve of the saint's day. To rub the udders and horns of the cows with serpent's fat is equally effective. Others strew meal about the animals, saying, " Not till thou hast gathered up this meal, shalt thou take the milk from my cow So-and-so. " Further, sods of turf, with thorn-branches stuck in them, are laid on the gate-posts ; and crosses are painted with tar on the doors. These precautions keep the witches from the cows. If, however, a beast should after all be bewitched, the farmer's wife drags a rope about in the dew on the morning of St. George's Day. Then she chops it up small, mixes salt with it, and scatters the bits among the cow's fodder. No sooner has the afflicted animal partaken of this compound than the spell is broken.<sup>1</sup>

The Huzuls of the Carpathian Mountains believe that when a cow gives milk tinged with blood, or no milk at all, a witch is at the bottom of it. Those maleficent beings play their pranks especially on the eve of St. George's Day and on Midsummer Eve, but they are most dangerous at the former season, for on that night they and the foul fiends hold their greatest gathering or sabbath. To steal the cows' milk they resort to various devices. Sometimes they run about in the shape of dogs and smell the cows' udders. Sometimes they rub the udders of their own cows with milk taken from a neighbour's kine ; then their own cows yield abundant milk, but the udders of the neighbour's cows shrivel up or give only blood. Others again make a wooden cow on the spot where the real cows are generally milked, taking care to stick into the ground the knife they used in carving the image. Then the wooden cow yields the witch all the milk of the cattle which are commonly milked there, while the owner of the beasts gets nothing but blood from them.

Hence the Huzuls take steps to guard their cows from the machinations of witches at this season. For this purpose they kindle a great fire before the house on the eve of St. George's Day, using as fuel the dung which has accumulated during the winter. Also they place on the gate-posts clods in which are stuck the branches consecrated on Palm Sunday or boughs of the silver poplar, the wood of which is deemed especially efficacious in banning fiends. Moreover, they make crosses on the doors, sprinkle the cows with mud, and fumigate them with incense or the skin of a snake. To tie red woollen threads round the necks or tails of the animals is also a safeguard against witchcraft. And in June, when the snow has melted and the cattle are led to the high mountain pastures, the herds have no sooner reached their summer quarters than the herdsman makes " living fire " by the friction of wood and drives the animals over the ashes in order to protect them against witches and other powers of evil. The fire thus kindled is kept constantly

<sup>1</sup> R. F. Kaindl, " Zauberglaube bei den Rutenen in der Bukowina und Galizien, " *Globus*, lxi. (1892), p. 280.

burning in the herdsman's hut till with the chilly days of autumn the time comes to drive the herds down the mountains again. If the fire went out in the interval it would be an ill omen for the owner of the pastures.<sup>1</sup>

In some parts of Silesia the might of the witches is believed to be at the highest pitch on St. George's Day. The people deem the saint very powerful in the matter of cattle-breeding and especially of horse-breeding. At the Polish village of Ostroppa, not far from Gleiwitz, a sacrifice for horses used to be offered at the little village church. It has been described by an eye-witness. Peasants on horseback streamed to the spot from all the neighbouring villages, not with the staid and solemn pace of pilgrims, but with the noise and clatter of merrymakers hastening to a revel. The sorry image of the saint, carved in wood and about an ell high, stood in the churchyard on a table covered with a white cloth. It represented him seated on horseback and spearing the dragon. Beside it were two vessels to receive offerings of money and eggs respectively. As each farmer galloped up, he dismounted, led his horse by the bridle, knelt before the image of the saint, and prayed. After that he made his offering of money or eggs, according to his means, in the name of his horse. Then he led the beast round the church and churchyard, tethered it, and went into the church to hear mass and a sermon. Having thus paid his devotions to the saint, every man leaped into the saddle and made for the nearest public-house as fast as his horse could lay legs to the ground.<sup>2</sup>

The Saxons of Transylvania think that on the eve of St. George's Day the witches ride on the backs of the cows into the farmyard, if branches of wild rose-bushes or other thorny shrubs are not stuck over the gate of the yard to keep them out.<sup>3</sup> Beliefs and practices of this sort are shared by the Roumanians of Transylvania. They hold that on St. George's Day the witches keep their sabbath in sequestered spots, such as woodland glades, deserted farmsteadings, and the like. In Walachia green sods are laid on the window-sills and on the lintels of the doors to avert the uncanny crew. But in Transylvania the Roumanians, not content with setting a thorn-bush in the doorway of the house, keep watch and ward all night beside the cattle or elsewhere, to catch the witches who are at work stealing the milk from the cows. Here, as elsewhere, the day is above all the herdsman's festival. It marks the beginning of spring; the shepherds are preparing to start for the distant pastures, and they listen with all their ears to some wiseacre who tells them how, if the milk should fail in the udders of the sheep, they have only to thrash the shepherd's pouch, and every stroke will fall on the witch who is pumping the lost milk into her pails.<sup>4</sup>

The Walachians look on St. George's Day as very holy; for they are mainly a pastoral folk, and St. George is the patron of herds and herdsmen. On that day also, as well as on the day before and the day after, the Walachian numbers his herd, beginning at one and counting continuously up to the total. This he never

<sup>1</sup> R. F. Kaindl, *Die Huzulen*, (Vienna, 1894), pp. 62 sq., 78, 86 sq.; *id.*, "Zauberglaube bei den Huzulen," *Globus*, lxxvi. (1899), p. 233.

<sup>2</sup> P. Drechsler, *Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien*, i. 106 sq. The authority quoted for the sacrifice is Tiede, *Merkwürdigkeiten Schlesiens* (1804), p. 123 sq. It is not expressly said, but we may assume, that the sacrifice was offered on St. George's Day.

<sup>3</sup> J. Haltrich, *Zur Volkskunde der Siebenbürger Sachsen* (Vienna, 1885), p. 281.

<sup>4</sup> W. Schmidt, *Das Jahr und seine Tage in Meinung und Brauch der Rumänen Siebenbürgens* (Hermannstadt, 1866), pp. 9, 11. It does not appear whether the shepherd's pouch ("Hirrentaschen") in question is the real pouch or the plant of that name.

does at any other time of the year. On this day, too, he milks his sheep for the first time into vessels which have been carefully scoured and are wreathed with flowers. Then too a cake of white meal is baked in the shape of a ring, and is rolled on the ground in sight of the herd; and from the length of its course omens are drawn as to the good or bad luck of the cattle in their summer pastures. If the herd is owned by several men, they afterwards lay hold of the ring, and break it among them, and the one who gets the largest piece will have the best luck. The milk is made into a cheese which is divided; and the pieces of the cake are given to the shepherds. In like manner the wreaths of flowers which crowned the pails are thrown into the water, and from the way in which they float down-stream the shepherds presage good or evil fortune.<sup>1</sup>

The Bulgarians seem to share the belief that cattle are especially exposed to the designs of witches at this season, for it is a rule with them not to give away milk, butter, or cheese on the eve of St. George's Day; to do so, they say, would be to give away the profit of the milch kine.<sup>2</sup> They rise very early on the morning of this day, and wash themselves in the dew, that they may be healthy.<sup>3</sup> It is said, too, that a regular sacrifice is still offered on St. George's Day in Bulgaria. An old man kills a ram, while girls spread grass on which the blood is poured forth.<sup>4</sup> The intention of the sacrifice may be to make the herbage grow abundantly in the pastures. Amongst the South Slavs the twenty-third of April, St. George's Day, is the chief festival of the spring. The herdsman thinks that if his cattle are well on that day they will thrive throughout the year. He crowns the horns of his cows with garlands of flowers to guard them against witchcraft, and in the evening the garlands are hung on the doors of the stalls, where they remain until the next St. George's Day. Early in the morning of that day, when the herdsman drives the cows from the byres, the housewife takes salt in one hand and a potsherd with glowing coals in the other. She offers the salt to the cow, and the beast must step over the smouldering coals, on which various kinds of roses are smoking. This deprives the witches of all power to harm the cow. On the eve or the morning of the day old women cut thistles and fasten them to the doors and gates of the farm; and they make crosses with cow's dung on the doors of the byres to ward off the witches. Many knock great nails into the doors, which is thought to be a surer preventive even than thistles. In certain districts the people cut thistles before sunrise and put some on each other's heads, some on the fences, the windows, the doors, and some in the shape of wreaths round the necks of the cows, in order that the witches may be powerless to harm man and beast, house and homestead, throughout the year. If, nevertheless, a witch should contrive to steal through the garden fence and into the byre, it is all over with the cows. A good housewife will also go round her house and cattle-stalls early in the morning of the fateful day and sprinkle them with holy water. Another approved means of driving the witches away is furnished by the froth which is shot from the spokes of a revolving mill-wheel; for common-sense tells us that just as the froth flies from the wheel, so the witches will fly from our house, if only we apply the remedy in the right way. And the right way is this. On the eve of St. George's Day you

<sup>1</sup> A. and A. Schott, *Walachische Maerchen*, p. 299 sq.

<sup>2</sup> A. Strausz, *Die Bulgaren*, p. 287.

<sup>3</sup> A. Strausz, *op. cit.*, p. 337.

<sup>4</sup> W. R. S. Ralston, *Songs of the Russian People*, p. 230.

must send a child to fetch froth from the mill, three stones from three cross-roads, three twigs of a blackberry bush, three sprigs of beech, and three shoots of a wild vine. Then you insert the plants in a buttered roll, put the stones in the fire, boil the froth, toast the buttered roll over the glowing stones, and speak these words : " The blackberry twigs gather together, the beeches pull together, but the foam from the wheel shakes all evil away. " Do this, and no witch will then be able to charm away the milk from your cows.<sup>1</sup>

Thus on the whole the festival of St. George at the present day, like the Parilia of ancient Italy, is a ceremony intended to guard the cattle against their real and their imaginary foes, the wolves and the witches, at the critical season when the flocks and herds are driven out to pasture for the first time in spring. Precautions of the same sort are naturally taken by the superstitious herdsman whenever, the winter being over, he turns his herds out into the open for the first time, whether it be on St. George's Day or not. Thus in Prussia and Lithuania, when the momentous morning broke, the herd-boy ran from house to house in the village, knocked at the windows, and cried : " Put out the fire, spin not, reel not, but drive the cattle out ! " Meantime the herdsman had fetched sand from the church, which he strewed on the road by which the beasts must go from the farm-yard. At the same time he laid a woodcutter's axe in every doorway, with the sharp edge outwards, over which the cows had to step. Then he walked in front of them, speaking never a word, and paying no heed to the herd, which was kept together by the herd-boys alone. His thoughts were occupied by higher things, for he was busy making crosses, blessing the cattle, and murmuring prayers, till the pastures were reached. The axe in the doorway signified that the wolf should flee from the herd as from the sharp edge of the axe ; the sand from the church betokened that the cattle should not disperse and wander in the meadows, but should keep as close together as people in church.<sup>2</sup>

The first day in spring on which the cattle are turned out into the forest to graze, for during the long and dreary northern winter they are confined almost wholly to their stalls, has been from time immemorial a great popular festival in Sweden. The time of its celebration depends more or less on the mildness or severity of the season. For the most part it takes place about the middle of May. On the preceding evening bonfires are kindled everywhere in the forest, because so far as their flickering light extends the cattle will be safe from the attacks of wild beasts throughout the summer. For the same reason people go about the woods that night firing guns, blowing horns, and making all kinds of discordant noises. The mode of celebrating the festival, which in some places is called the feast of flowers, varies somewhat in different provinces. In Dalsland the cattle are driven home that day from pasture at noon instead of at evening. Early in the morning the herd-boy repairs with the herd to the forest, where he decks their horns with wreaths of flowers and provides himself with a wand of the rowan or mountain-ash. During his absence the girls pluck flowers, weave them into a garland, and hang it on the gate through which the cattle must pass on their return from the forest. When they come back, the herd-boy takes the garland

<sup>1</sup> F. S. Krauss, *Volks Glaube und religiöser Brauch der Südslaven*, pp. 125-127 ; *id.*, *Kroatien und Slavonien* (Vienna, 1889), p. 105 sq.

<sup>2</sup> Tettau und Temme, *Die Volkssagen Ostpreussens, Lithauens und Westpreussens*, p. 263.

from the gate, fastens it to the top of his wand, and marches with it at the head of his beasts to the hamlet. Afterwards the wand with the garland on it is set up on the muck-heap, where it remains all the summer. The intention of these ceremonies is not reported, but on the analogy of the preceding customs we may conjecture that both the flowers and the rowan-wand are supposed to guard the cattle against witchcraft. A little later in the season, when the grass is well grown in the forest, most of the cattle are sent away to the *säter*, or summer pastures, of which every hamlet commonly has one or more. These are clearings in the woods, and may be many miles distant from the village. In Dalecarlia the departure usually takes place in the first week of June. It is a great event for the pastoral folk. An instinctive longing seems to awaken both in the people and the beasts. The preparations of the women are accompanied by the bleating of the sheep and goats and the bellowing of the cattle, which make incessant efforts to break through the pens near the house where they are shut up. Two or more girls, according to the size of the herd, attend the cattle on their migration and stay with them all the summer. Every animal as it goes forth, whether cow, sheep, or goat, is marked on the brow with a cross by means of a tar-brush in order to protect it against evil spirits. But more dangerous foes lie in wait for the cattle in the distant pastures, where bears and wolves not uncommonly rush forth on them from the woods. On such occasions the herd-girls often display the utmost gallantry, belabouring the ferocious beasts with sticks, and risking their own lives in defence of the herds.<sup>1</sup>

The foregoing customs, practised down to modern times by shepherds and herdsmen with a full sense of their meaning, throw light on some features of the Parilia which might otherwise remain obscure. They seem to show that when the Italian shepherd hung green boughs on his folds, and garlands on his doors, he did so in order to keep the witches from the ewes; and that in fumigating his flocks with sulphur and driving them over a fire of straw he intended to interpose a fiery barrier between them and the powers of evil, whether these were conceived as witches or mischievous spirits.

But St. George is more than a patron of cattle. The mummer who dresses up in green bough on the saint's day and goes by the name of Green George<sup>2</sup> clearly personifies the saint himself, and such a disguise is appropriate only to a spirit of trees or of vegetation in general. As if to make this quite clear, the Slavs of Carinthia carry a tree decked with flowers in the procession in which Green George figures; and the ceremonies in which the leaf-clad masker takes a part plainly indicate that he is thought to stand in intimate connection with rain as well as with cattle. This counterpart of our Jack in the Green is known in some parts of Russia, and the Slovenes call him Green George. Dressed in leaves and flowers, he appears in public on St. George's Day carrying a lighted torch in one hand and a pie in the other. Thus arrayed he goes out to the cornfields, followed by girls, who sing appropriate songs. A circle of brushwood is then lighted, and the pie is set down in the middle of it. All who share in the ceremony sit down around the fire, and the pie is divided among them. The observance has perhaps a bearing on the cattle as well as on the cornfields, for in some parts

<sup>1</sup> L. Lloyd, *Peasant Life in Sweden*, pp. 246-251; A. Kuhn, *Herabkunft des Feuers*, p. 163 sq.

<sup>2</sup> See *The Golden Bough*<sup>2</sup>, I. 209 sqq.



of Russia when the herds go out to graze for the first time in spring a pie baked in the form of a sheep is cut up by the chief herdsman, and the bits are kept as a cure for the ills to which sheep are subject.<sup>1</sup>

Even when we have said that St. George of Eastern Europe represents an old heathen deity of sheep, cattle, horses, wolves, vegetation, and rain, we have not exhausted all the provinces over which he is supposed to bear sway. According to an opinion which appears to be widely spread, he has the power of blessing barren women with offspring. This belief is clearly at the root of the South Slavonian custom, whereby a childless woman hopes to become a mother by wearing a shirt which has hung all night on a fruitful tree on St. George's Eve.<sup>2</sup> Similarly, a Bulgarian wife who desires to have a child will strike off a serpent's head on St. George's Day, put a bean in its mouth, and lay the head in a hollow tree or bury it in the earth at a spot so far from the village that the crowing of the cocks cannot be heard there. If the bean buds, her wishes will be granted.<sup>3</sup>

It is natural to suppose that a saint who can bestow offspring can also bring fond lovers together. Hence among the Slavs, with whom St. George is so popular, his day is one of the seasons at which youths and maidens resort to charms and divination in order to win or discover the affections of the other sex. Thus, to take examples, a Bohemian way of gaining a girl's love is as follows. You catch a frog on St. George's Day, wrap it in a white cloth, and put it in an ant-hill after sunset or about midnight. The creature quacks terribly while the ants are gnawing the flesh from his bones. When silence reigns again, you will find nothing left of the frog but one little bone in the shape of a hook and another little bone in the shape of a shovel. Take the hook-shaped bone, go to the girl of your choice, and hook her dress with the bone, and she will fall over head and ears in love with you. If you afterwards tire of her, you have only to touch her with the shovel-shaped bone, and her affection will vanish as quickly as it came.<sup>4</sup> Again, at Ceklinj, in Crnagora, maidens go at break of day on St. George's morning to a well to draw water, and look down into its dark depth till tears fill their eyes and they fancy they see in the water the image of their future husband.<sup>5</sup> At Krajina, in Servia, girls who would pry into the book of fate gather flowers in the meadows on the eve of St. George, make them up into nosegays, and give to the nosegays the names of the various lads whose hearts they would win. Late at night they place the flowers by stealth under the open sky, on the roof or elsewhere, and leave them there till daybreak. The lad on whose nosegay most dew has fallen will love the girl most truly throughout the year. Sometimes mischievous young men secretly watch these doings, and steal the bunches of flowers, which makes sore

<sup>1</sup> W. R. S. Ralston, *Russian Folktales*, p. 345.

<sup>2</sup> F. S. Krauss, *Volks Glaube und religiöser Brauch der Südslaven*, p. 35.

<sup>3</sup> A. Strausz, *Die Bulgaren*, pp. 337, 385 sq. There seems to be a special connection between St. George and serpents. In Bohemia and Moravia it is thought that up to the twenty-third of April serpents are innocuous, and only get their poison on the saint's day. See J. V. Grohmann, *Aberglauben und Gebräuche aus Böhmen und Mähren*, §§ 326, 580, pp. 51, 81; W. Müller, *Beiträge zur Volkskunde der Deutschen in Mähren*, p. 323. Various other charms are effected by means of serpents on this day. Thus if you tear out the tongue of a live snake on St. George's Day, put it in a ball of wax, and lay the ball under your tongue, you will be able to talk down anybody. See J. V. Grohmann, *op. cit.*, §§ 576, 1169, pp. 81, 166.

<sup>4</sup> J. V. Grohmann, *op. cit.*, § 1463, p. 210.

<sup>5</sup> F. S. Krauss, *Sitte und Brauch der Südslaven*, p. 175.

hearts among the girls.<sup>1</sup> Once more, in wooded districts of Bohemia a Czech maiden will sometimes go out on St. George's Eve into an oak or beech forest and catch a young wild pigeon. It may be a ring-dove or a wood-pigeon, but it must always be a male. She takes the bird home with her, and covers it with a sieve or shuts it up in a box that nobody may know what she is about. Having kept and fed it till it can fly, she rises very early in the morning, while the household is still asleep, and goes with the dove to the hearth. Here she presses the bird thrice to her bare breast, above her heart, and then lets it fly away up the chimney, while she says :—

• Out of the chimney, dove,  
Fly, fly from here.  
Take me, dear Hans, my love,  
None, none so dear.  
Fly to your rocks, fair dove,  
Fly to your sea.  
So may I get, my love,  
None, none but thee. »<sup>2</sup>

In the East, also, St. George is reputed to be a giver of offspring to barren women, and in this character he is revered by Moslems as well as Christians. His shrines may be found in all parts of Syria ; more places are associated with him than with any other saint in the calendar. The most famous of his sanctuaries is at Kalat el Hosn, in Northern Syria. Childless women of all sects resort to it in order that the saint may remove their reproach. Some people shrug their shoulders when the shrine is mentioned in this connection. Yet many Mohammedan women who desired offspring used to repair to it with the full consent of their husbands. Nowadays the true character of the place is beginning to be perceived, and many Moslems have forbidden their wives to visit it.<sup>3</sup> Such beliefs and practices lend some colour to the theory that in the East the saint has taken the place of Tammuz or Adonis.<sup>4</sup>

But we cannot suppose that the worship of Tammuz has been transplanted to Europe and struck its roots deep among the Slavs and other peoples in the eastern part of our continent. Rather amongst them we must look for a native Aryan deity who now masquerades in the costume of the Cappadocian saint and martyr. Perhaps we may find him in the Pergrubius of the Lithuanians, a people who retained their heathen religion later than any other branch of the Aryan stock in Europe. This Pergrubius is described as « the god of the spring, » as « he who makes leaves and grass to grow, » or more fully as « the god of flowers, plants, and all buds. » On St. George's Day, the twenty-third of April, the heathen Prussians and Lithuanians offered a sacrifice to him. A priest, who bore the title

<sup>1</sup> F. S. Krauss, *op. cit.*, p. 175 sq.

<sup>2</sup> Reinsberg-Düringsfeld, *Fest-Kalender aus Böhmen*, p. 194, sq. ; J. V. Grohmann, *op. cit.*, § 554, p. 77.

<sup>3</sup> S. J. Curtiss, *Primitive Semitic Religion To-day*, p. 83 sq., 118 sq.

<sup>4</sup> S. Baring-Gould, *Curious Myths of the Middle Ages*, pp. 278 sqq. The authority for this identification is the nominal translator, but real author, of the work called *The Agriculture of the Nabataeans*. See D. A. Chwolson, *Ueber Tammuz und die Menschenverehrung bei den alten Babyloniern* (St. Petersburg, 1860), p. 56 sq. Although *The Agriculture of the Nabataeans* appears to be a forgery, the identification of the oriental St. George with Tammuz may nevertheless be correct.

of *Wurschait*, held in his hand a mug of beer, while he thus addressed the deity : " Thou drivest away the winter ; thou bringest back the pleasant spring. By thee the fields and gardens are green, by thee the groves and the woods put forth leaves. " According to another version, the prayer ran as follows : " Thou drivest the winter away, and givest in all lands leaves and grass. We pray thee that thou wouldst make our corn to grow and wouldst put down all weeds. " After praying thus, the priest drank the beer, holding the mug with his teeth, but not touching it with his hands. Then without handling it he threw the mug backward over his head. Afterwards it was picked up and filled again, and all present drank out of it. They also sang a hymn in praise of Pergrubius, and then spent the whole day in feasting and dancing.<sup>1</sup> Thus it appears that Pergrubius was a Lithuanian god of the spring, who caused the grass and the corn to grow and the trees to burst into leaf. In this he resembles Green George, the embodiment of the fresh vegetation of spring, whose leaf-clad representative still plays his pranks on the very same day in some parts of Eastern Europe. Nothing, indeed, is said of the relation of Pergrubius to cattle, and so far the analogy between him and St. George breaks down. But our accounts of the old Lithuanian mythology are few and scanty ; if we knew more about Pergrubius we might find that as a god or personification of spring he, like St. George, was believed to exert all the quickening powers of that genial season — in other words, that his beneficent activity was not confined to clothing the bare earth with verdure, but extended to the care of the teeming flocks and herds, as well as to the propagation of mankind. Certainly it is not easy to draw a sharp line of division between the god who attends to cattle and the god who provides the food on which they subsist.

Thus Pergrubius may perhaps have been the northern equivalent of the pastoral god Pales, who was worshipped by the Romans only two days earlier at the spring festival of the Parilia. It will be remembered that the shepherds prayed to Pales for grass and leaves, the very things which it was the part of Pergrubius to supply. Is it too bold to conjecture that in rural districts of Italy Pales may have been personated by a leaf-clad man, and that in the early age of Rome the duty of thus representing the god may have been one of the sacred functions of the king ? The conjecture at least suggests an excellent reason for the tradition that Numa, the typical priestly king of Rome, was born on the day of the Parilia.

---

<sup>1</sup> J. Maeletius (Menecius), " De sacrificiis et idolatria veterum Borussorum Livonum aliarumque vicinarum gentium, " *Mitteilungen der Litterarischen Gesellschaft Masovia*, Heft 8 (Lötzen, 1902), pp. 185, 187, 200 sq. ; *id.*, in *Scriptores rerum Livonicarum*, ii. (Riga and Leipsic, 1848), pp. 389, 390 ; J. Lasicius, " De diis Samagitarum caeterorumque Sarmatarum, " ed. W. Mannhardt, in *Magazin herausgegeben von der Lettisch-literarischen Gesellschaft*, xiv. (1868), p. 95 sq. The first form of the prayer to Pergrubius is from the Latin, the second from the German, version of Maeletius's (Jan Malecki's) work. The description of Pergrubius as " he who makes leaves and grass to grow " (" *der lest wachsen laub unnd gras* ") is also from the German. According to M. Praetorius, Pergrubius was a god of husbandry (*Deliciae Prussiae*, p. 25).

**LE PEUPLE SIÉNA OU SÉNOUFO**

par MAURICE DELAFOSSE (Côte d'Ivoire).

**Observations préliminaires.**

Il a été jusqu'ici dit très peu de chose sur le peuple Siéna ou Sénoufo. Sa bibliographie se réduit, à ma connaissance, aux quatre publications suivantes, dont trois ne traitent qu'accidentellement du peuple qui nous occupe :

1° D<sup>r</sup> TAUTAIN. — *Le Diouladougou et le Sénéfo* (dans la *Revue d'ethnographie*, tome VI, 1887). — L'auteur parle, d'après des renseignements recueillis en pays mandingue, des Sénoufo ou Siéna de la fraction Nord.

2° L. G. BINGER. — *Du Niger au golfe de Guinée par le pays de Kong et le Mossi*. — Paris, 2 vol. gr. in 8, 1892. — L'auteur parle de visu de plusieurs sous-tribus des fractions Nord (Siènérhé, Folo) et nord-est (Mbouin, Komono), d'une sous-tribu de la fraction sud (Guimini) et de quelques sous-tribus dont le rattachement au peuple Siéna n'est pas encore prononcé (Kiéfo, Dorhossié, Karaboro).

3° M. DELAFOSSE. — *Vocabulaires comparatifs de plus de 60 langues ou dialectes parlés à la Côte d'Ivoire et dans les régions limitrophes*. — Paris 1904, in 8. — Le chapitre VI traite de la langue Sénoufo et est précédé de quelques notes ethnologiques et géographiques qui renferment d'ailleurs un certain nombre d'erreurs, corrigées dans les pages qui vont suivre.

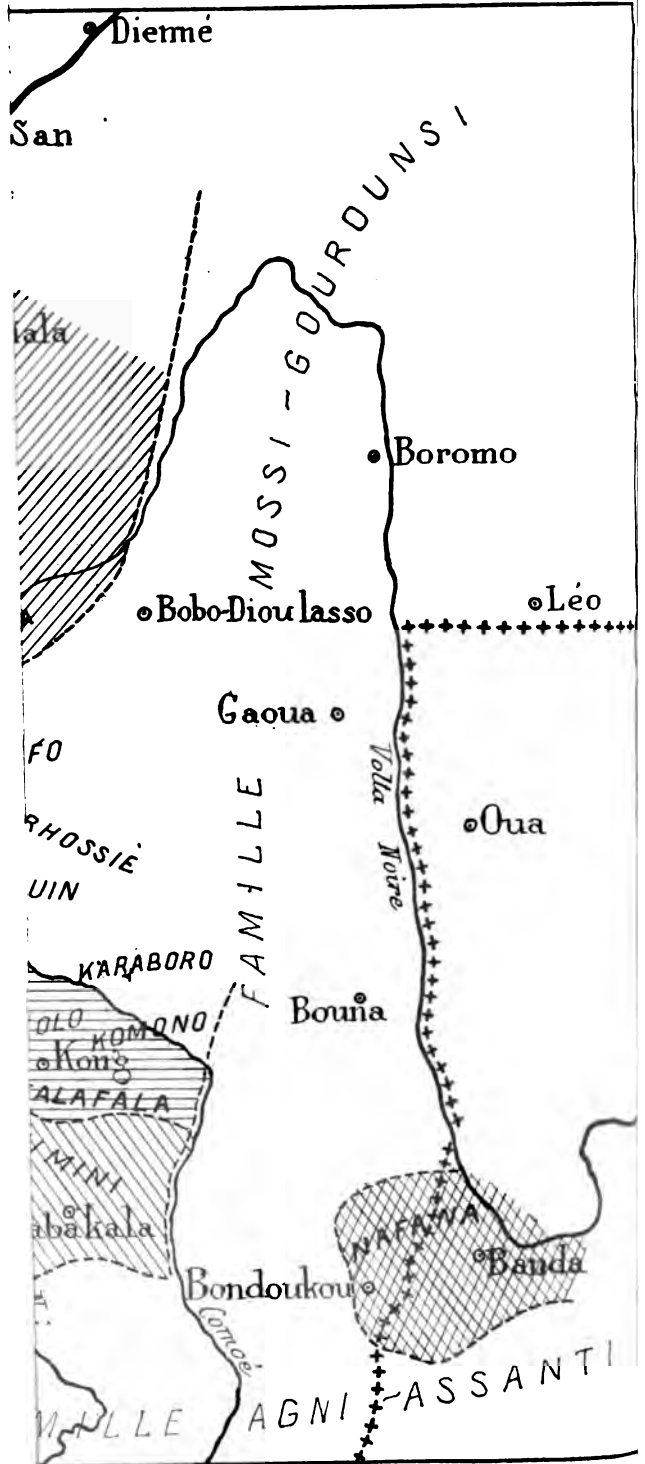
4° Gouvernement Général de l'A. O. F. — *La Côte d'Ivoire* (Notices publiées à l'occasion de l'Exposition Coloniale de Marseille). — Paris 1906, gr. in 8. — Cet ouvrage contient une étude rapide sur les Siéna ou Sénoufo du cercle de Dabakala par M. l'administrateur Salvan et une étude surtout historique sur les Siéna du cercle de Korhogo par l'auteur de ces lignes.

L'ouvrage publié en 1902 par MM. Clozel et Villamur sur *les Coutumes indigènes de la Côte d'Ivoire* est à peu près muet en ce qui concerne les Siéna ou Sénoufo, qui avaient été englobés à tort parmi les populations Mandé ou Mandingues.

Les notes qui vont suivre sont fort incomplètes et ne sont souvent que l'indication de recherches à faire. Mais, étant donné le peu publié jusqu'à ce jour sur les Siéna et l'intérêt que présente ce peuple pour l'ethnographie soudanaise, je n'ai pas cru inutile de livrer ces notes au public, ne serait-ce que pour fournir un guide à ceux qui pourront aller plus au fond des choses.

Mes observations ont été recueillies durant deux séjours et plusieurs voyages dans le cercle de Bondoukou (Côte d'Ivoire) et la partie de la colonie anglaise du Gold-Coast voisine de la Volta Noire, en 1902-03, et pendant quarante mois successifs de séjour et de voyages dans les cercles de Korhogo et de Dabakala (Côte d'Ivoire), en 1904, 1905, 1906 et 1907. A ceux qui s'étonneraient qu'après un aussi long séjour en pays Siéna la récolte soit aussi maigre, je ferai observer : 1° que je n'avance que ce dont des observations répétées m'ont rendu à peu près certain, 2° que mes fonctions officielles me laissaient très peu de loisirs pour des travaux même aussi indispensables que les études ethnographiques.





## 1. — Le nom.

Le mot *Sénoufo* est une appellation étrangère venant des Mandingues du Haut-Niger : ces derniers appellent la langue du peuple qui nous occupe *séné-kan* ou *siéna-kan* (langue des *Séné* ou *Siéna*) et par suite ils disent des gens parlant cette langue : *ou séné-kan fo* (ils parlent la langue *séné*) ou simplement *ou séné fo* (ils parlent *séné*), d'où est venue l'appellation *Sénéfo* (D<sup>r</sup> Tautain), *Sénofo* ou *Sénoufo* (M. Binger).

C'est à tort que, dans mes *Vocabulaires comparatifs* (note de la page 192) j'avais hasardé comme possible l'étymologie *sénoforho* (salutation de midi dans certains dialectes *siéna*). Je crois aussi qu'il convient de rejeter l'étymologie proposée par M. Binger : *ou séné fo*, *ou siéno fo*, *ou séno fo*, voulant dire en mandingue « ceux qui disent *siéne* pour signifier un homme » ; bien que « homme » se dise en effet *sien* ou *shien* (prononciation intermédiaire entre les mots français « sien » et « chien ») dans certains dialectes *siéna*, il semble que l'étymologie expliquée plus haut est plus vraisemblable.

On pourrait maintenir le vocable *Sénoufo*, actuellement le plus répandu parmi les Européens, d'autant plus que le peuple dont il est question ne semble pas toujours se connaître un nom générique. Cependant il apparaît bien que ce nom existe et qu'il est le mot *Séné* ou mieux *Siéna* employé par la plupart des Mandingues pour désigner la langue ; on retrouve ce mot dans le nom de la sous-tribu du KénéDougou, celle des *Sénérhè* ou *Siénerhè* (*Siéne-ré* de M. Binger), et aussi dans le terme de *Siéna-mana* par lequel les *Siéna* du centre semblent désigner l'ensemble de leur nation et des divers dialectes de leur langue.

Je propose donc d'adopter l'appellation *Siéna*, qui est au moins le radical du véritable nom de ce peuple.

J'ai dit que les Mandingues du Haut-Niger l'appellent communément *Sénofo* ou *Sénoufo* ; les Dioula lui appliquent généralement la désignation légèrement méprisante de *Bambara*, qui correspond au *Kafir* des musulmans Arabes, au *Barbare* des Grecs et au *Gentil* de la Bible, englobant un grand nombre de peuples ethniquement fort différents les uns des autres et qui n'ont de commun que de ne pas pratiquer la religion musulmane ; les Abron et les Assanti appellent les *Siéna* *Pantara* ou *Banda-fo*, les Koulango les appellent *Gan*, les Baoulé les appellent *Kanga* comme presque tous les Soudanais et, par dérision, nomment *Alakon-fiékon* (qu'on pourrait traduire par « les presque nus ») les *Siéna* fort peu vêtus du Centre et du Nord-Est.

## 2. — L'habitat.

Les *Siéna* habitent, soit seuls, soit mélangés à des Mandingues et, à l'extrême sud-est, à des Koulango et des Abron, l'immense région soudanaise comprise à peu près entre les confins sud du district de Dienné au nord et le parallèle de Bondoukou au sud, entre le méridien de Bougouni à l'ouest et celui de Bobo-Dioulasso à l'est, et se continuant à l'extrême sud-est par un territoire qui va *grosso modo* de Bondoukou au coude de la Volta Noire.

De plus, ces mêmes *Siéna*, excellents agriculteurs mais guerriers médiocres en général, ont été de tout temps le point de mire des conquérants chasseurs d'esclaves tels que Tiéba et Babemba, Fakaba et Mango-Mamadou, Mori Touré, Samori, etc., et, vendus et revendus, se sont trouvés répandus en grand nombre dans presque toutes les provinces de l'Afrique Occidentale.

Dans plusieurs des pays dont ils forment la grosse majorité de la population, les Siéna ont été placés à diverses reprises sous la domination plus ou moins effective d'étrangers de famille mandingue qui se sont infiltrés parmi eux et les ont dominés, soit par la force des armes, soit par la supériorité de leur intelligence et de leur état politique, religieux et social.

Un certain nombre de Siéna, surtout parmi les membres de l'ancienne aristocratie, ont adopté le costume et les noms de famille des Mandingues musulmans, parfois leur religion, afin de conserver ainsi la première place dans la société nouvelle ; la langue mandingue s'est répandue parmi eux, des alliances nombreuses ont eu lieu et les enfants issus de ces alliances ont été marqués souvent du tatouage propre à certaines tribus Siéna (trois cicatrices en éventail sur chaque joue) : c'est là l'origine de la confusion que l'on a faite souvent entre Mandingues et Siéna, entre étrangers dominateurs et vassaux autochtones, confusion encore augmentée par l'habitude déplorable que nous avons prise de désigner sous le nom de *Bambara* les gens parlant la langue mandingue alors que, dans le pays qui nous occupe en ce moment, ce nom désigne précisément au contraire les gens de langue et de civilisation *non mandingues*, c'est à dire les Siéna. Au triple point de vue anthropologique et surtout ethnographique et linguistique, la différence est profonde entre la famille Mandingue et la famille Siéna ou Sénoufo.

Le pays habité par les Siéna est partout de même nature et procède du type dit « soudanais » : pays de savanes et de forêts peu épaisses alternant les unes avec les autres, riche en ruisseaux et rivières qui donnent naissance à de vastes prairies marécageuses lors de la saison des pluies mais dont beaucoup se dessèchent à partir de janvier ; d'une façon générale, le pays des Siéna est mieux arrosé, même en saison sèche, que celui des Agni, leurs voisins du sud. L'altitude est relativement élevée, le pays étant composé de hautes vallées de divers bassins importants (Bagbé ou Bagoé, Bafing, Baoulé ; Léraba-Comoé, Nzi-Bandama, affluents du haut Sassandra et de la Volta Noire moyenne) et de massifs montagneux assez sérieux qui donnent naissance à ces diverses vallées et les séparent les unes des autres.

Au sud, les Siéna ne dépassent pas la limite septentrionale extrême de la zone proprement forestière ; à l'ouest comme au nord, ils n'atteignent pas la vallée du Niger proprement dite, à l'est ils s'arrêtent à celle de la Volta qu'ils ne pénètrent réellement que dans l'extrême pointe qu'ils poussent à l'est de Bondoukou.

### 3. — L'histoire.

Nous n'avons aucun document sur l'origine et l'histoire ancienne des Siéna. Les géographes Arabes sont muets sur ce peuple. A vrai dire, ils nous parlent bien d'une population fort primitive, à peu près nue, ayant même la réputation d'être anthropophage, qui habitait à l'est du Haut-Niger et était en relations commerciales avec les Mandingues du royaume de Mali ou Melli ; ces derniers l'auraient même conquise à diverses reprises ou tout au moins auraient fait chez elle de fructueuses incursions en vue de se procurer des esclaves. Ibn-Batouta, Aboulféda, Edrisi donnent à cette population le nom de *Lamlam* ou *Lemlem*. Mais, quoique la plupart de ce qu'ils nous disent de ces Lamlam puisse s'appliquer aux Siéna, on ne peut en aucune manière affirmer que c'est bien des Siéna qu'ils ont voulu nous parler ; très probablement même cette appellation de Lamlam s'appliquait à tous les peuples primitifs qui bordaient les Mandingues au sud et à l'est et correspondait



aux désignations aussi vagues qu'inexactes de Barbares, de Kafir, de Bambara, etc.<sup>1</sup>.

Une légende qui m'a été racontée par des anciens de Korhogo (Siéna du Centre) dit que le premier ancêtre des Siéna a été créé par Dieu dans le pays actuel des Siéna. Mais chaque tribu ou sous-tribu revendique l'honneur d'avoir eu son territoire choisi pour lieu de cette création. Tout ce que nous pouvons conjecturer en nous basant sur cette légende, c'est que, d'une façon générale, les Siéna seraient les autochtones de leur pays actuel ou au moins d'une bonne partie de ce pays.

D'après une autre légende recueillie par M. Binger près de Niélé ou Nouellé chez les Folo, cette ville aurait été fondée à une époque fort reculée par des chasseurs presque blancs venus du Nord, vivant à l'état nomade et chassant avec des chiens. Un jour, ils coupèrent les feuilles d'un arbre et les présentèrent au chef du pays (un chef Siéna selon toute probabilité), demandant à se fixer près de cet arbre. Ils y fondèrent un village qu'ils appelèrent *Nouellé*, ce qui voulait dire dans leur langue « qui nous est donné ». Plus tard ces mêmes gens, dont le nom aurait été *Noupé* ou *Nampou*, auraient fondé Kaouara dans la même province. Quelle que soit la partie de vérité renfermée dans cette légende, on ne trouve pas trace actuellement de ces Noupé : Niélé est habitée par des Siéna et Kaouara par des Mandingues Dioula.

Kong ou mieux *Kpon*<sup>2</sup> aurait été fondée, également d'après M. Binger, en même temps à peu près que Dienné, c'est à dire vraisemblablement au XI<sup>e</sup> siècle. Son fondateur était un chef Siéna de la tribu *Nafâna* et ses premiers habitants furent des Siéna *Nafâna* et peut-être aussi des Siéna d'autres tribus ou sous-tribus, dont les quelques descendants vivants encore à Kpon sont appelés *Falafala*. Ce chef fondateur de Kpon avait, d'après une légende que j'ai recueillie à Korhogo, un esclave nommé *Nengué*, lequel était principalement chargé de veiller aux plantations de son maître. Ce dernier, fort satisfait des services de Nengué, l'affranchit, lui donna une femme et des biens et lui permit d'aller s'établir en quelque endroit où il serait son propre maître.

D'après une tradition légèrement différente recueillie à Niofouin chez les Kassembélé par M. l'administrateur Terrasson de Fougères, c'est à la mort du fondateur de Kong et par le successeur de ce dernier que Nengué et sa famille auraient été affranchis.

Quoi qu'il en soit, Nengué (prononcez *Neñge*, avec un *g* dur), s'avancant vers l'ouest, se serait établi dans un pays alors désert, au pied d'une montagne appelée *Korhogo* ou *Korrogo*, et y aurait fondé un village qui prit le nom de la montagne. Nengué devint l'ancêtre d'une famille qui prit le nom de *Soroo* (voir plus loin) et qui passe pour la plus noble des familles Siéna ; il devint aussi l'ancêtre d'une tribu qui prit le nom de *Kiembarha*.

<sup>1</sup> Ngorho, située chez les Siéna de la sous-tribu Folo, serait, d'après M. Binger, la plus vieille ville du pays Siéna. Cet auteur l'identifie avec le Ghana ou Ghanata des géographes arabes, se basant sur quelques particularités mentionnées par El-Bekri (bois sacrés, chiens de garde, tamtam dit *déba* ou *daba*) ; il la rapproche aussi du Gago ou Gogo de Léon l'Africain. Il semble bien prouvé actuellement que Ghana n'est autre que Dienné : Ghana est décrit par les auteurs arabes comme située sur une île avoisinant le Niger, ce qui convient parfaitement à l'île du Dienné-ri, mais nullement à Ngorho ; quant à Gogo, capitale des Sonrhâ sur le Niger, ce ne peut être que Gao.

<sup>2</sup> C'est à Mungo-Park que nous devons l'orthographe *Kong*, généralement adoptée aujourd'hui : ce voyageur a transcrit l'articulation *kp* par un simple *k* et a ajouté un *g* final qui n'a pas plus de valeur que celui des orthographes anglaises *Peking*, *Tong-King*, etc.

Après la mort du chef de Kong qui avait affranchi Nengué, les Nafâna, jaloux de la situation prospère de l'ancien esclave et de sa famille, seraient venus lui faire la guerre. Mais Nengué les aurait repoussés au delà même de Kong (XI<sup>e</sup> ou XII<sup>e</sup> siècle), tellement que la plus grande partie des Nafâna aurait émigré dans la région où devait plus tard (XIV<sup>e</sup> ou XV<sup>e</sup> siècle) s'élever Bondoukou, et où habitaient alors des Mandé-fou de la tribu des Gbin. Les Nafâna furent rejoints dans ce pays à des époques successives par des Dégha venus du Gourounsi, des Koulango venus de la région de Bouna qui construisirent les premières cases de Gotogo ou Bondoukou, et des Mandingues Noumou, Huéla, Ligbi et Dioula, qui donnèrent à Bondoukou sa prospérité et son renom. Enfin, vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle, arrivèrent des Agni-Assanti de la tribu des Abron, qui, accueillis en amis par les Nafâna alors maîtres du pays, firent régner bientôt leur domination politique sur tous ces éléments hétérogènes. Actuellement les Nafâna habitent toujours la même région, où ils sont connus de leurs voisins sous les noms de *Pantara*, *Ouandara*, *Vandra*, et l'un de leurs chefs est encore considéré à Bondoukou même comme le « maître du sol ».

Postérieurement à la fondation de Korhogo et à l'exode des Nafâna vers la Volta, il y eut parmi les Siéna un certain nombre de discordes civiles entre les tribus et sous-tribus qui se multipliaient au fur et à mesure que la population devenait plus nombreuse et allaient coloniser les parties encore désertes du territoire.

C'est ainsi qu'une partie des descendants de Nengué, qui résidait auprès de la montagne *Komoro*, proche de celle de Korhogo, ne trouvant pas assez de terres disponibles pour subvenir à ses besoins, émigra plus au sud et fonda une série de villages dont le plus ancien fut appelé *Komoro-Kaha* (village du Komoro), en souvenir de la montagne patrie première de ses fondateurs : ce fut l'origine de la sous-tribu des *Nafarha*. Une autre partie des descendants de Nengué, pour un motif analogue sans doute, s'en fut dans le nord-est, traversa le Bandama, et fonda le village de *Félékessé-Kaha*, du nom de *Félékessé*, chef de cette migration : ce fut l'origine de la sous-tribu des *Niarhafolo*.

Après l'exode de la majorité des Nafâna vers la Volta, la ville de Kpon ou Kong était demeurée en la possession de Siéna, soit des Nafâna demeurés là, soit des gens d'autres tribus qui y habitaient déjà, soit des compagnons de Nengué qui s'y seraient installés après en avoir chassé les Nafâna. Quoi qu'il en soit, ces Siéna de Kong, appelés *Falafala*, jouissaient d'une certaine autorité s'étendant jusqu'au delà du Bandama, puisque, d'après des traditions recueillies dans le district de Korhogo, les tribus de ce district payaient redevance aux chefs de Kong et les consultaient pour la désignation de leurs propres chefs. Cette sorte de vassalité se continua après la prise de Kong par les Dioula, ces derniers devenant alors les suzerains, et ne prit fin qu'au moment des conquêtes de Tiéba et de Babemba, qui firent passer l'hégémonie de Kong à Sikasso.

Ce n'est que bien après l'époque de Nengué que des Mandingues de la tribu Dioula vinrent s'établir aux environs de Kpon, à Télenguéra, Limbala, Borhoman-Dougou, puis, plus tard, à Kpon même. Ils durent accepter tout d'abord la suzeraineté des chefs Siéna. Ce n'est qu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ou au commencement du XIX<sup>e</sup> que, profitant d'une dispute survenue au marché, les Dioula des familles Ouatara, Baro et Dao s'emparèrent de la ville, massacrèrent les chefs Falafala et demeurèrent les maîtres. (Tradition recueillie à Kong par M. Binger, puis par moi-même). Il resta cependant à Kong quelques familles Falafala qui y habitent encore.

Les Dioula étendirent ensuite leur domination sur les pays situés au nord de Kpon et habités par des Siéna des sous tribus Pala (ou Kpalagha), Sikolo, Komono, etc. Ils provoquèrent ainsi l'exode vers l'ouest d'une partie de la population autochtone qui, sous la conduite du père ou de l'oncle de Sémignian, chef actuel des *Pala*, alla s'établir à l'ouest de la Lokonon, sur un territoire qui lui fut cédé par le chef des Niarhafolo.

Je passe sous silence les guerres de tribu à tribu, de village à village, aussi fréquentes que peu meurtrières, qui n'eurent que fort peu d'influence sur la civilisation et les mœurs des Siéna. Les sous-tribus Siénérhè et Folo semblent avoir joué un rôle prépondérant dans ces luttes intestines, grâce à l'influence que surent acquérir certains de leurs chefs (Daoula, fondateur de Sikasso, mort en 1877, et ses successeurs Tiéba — ou mieux Kiéba — et Babemba, chez les Siénérhè ; Fan, Pégué, Ouahirimé et Bilangolo, chefs successifs de Niélé depuis 1880 ; Niamana, Niarhalemba, Zibbo, chefs successifs de Mbégué de 1880 à 1889, chez les Folo).

L'infiltration *Mandingue* dans le pays des Siéna eut au contraire sur ces derniers une influence indéniable. Elle fut tantôt pacifique et tantôt guerrière.

Les *Dioula*, établis depuis longtemps au Ouorodougou (régions de Kani, Mankono, etc.), plus récemment à Bobo-Dioulasso, à Kong, à Odienné, et devenus politiquement prépondérants dans ces divers pays depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle environ, se répandirent peu à peu parmi les Siéna, se livrant au commerce du sel, des bœufs, des colas et des esclaves, opérant quelques conversions à l'islamisme, assez rares d'ailleurs, et inculquant aux riches des goûts somptuaires, en particulier en ce qui concerne le vêtement et l'habitation. Il n'y eut guère d'immigration Dioula proprement dite que sur la périphérie du territoire Siéna et encore se réduisit-elle, sauf du côté de Kong, à la fondation de quelques villages ; ailleurs les Dioula ne pénétrèrent qu'isolément, voyageant le plus souvent, se fixant parfois et attirant auprès d'eux quelques compatriotes. Cette pénétration toute pacifique, qui respectait par principe les coutumes et l'organisation politique des autochtones, fut une source de prospérité matérielle pour les pays où elle se produisit, mais n'amena pas de changements notables dans la civilisation indigène, sauf dans le rayon immédiat des centres Dioula. Souvent au contraire les coutumes des Siéna furent adoptées, au moins en partie, par les Dioula établis au milieu d'eux.

Tout autre fut le résultat des conquêtes politiques des Ouatarra de Kong chez les Siéna de la haute Comoé et du Guimini (vulgairement Djimini), des conquêtes guerrières des Konatè de Boron chez les Siéna du sud-ouest, des Touré d'Odienné chez les Noholo, des Touré<sup>1</sup> de Marabadiassa chez les Takponin, et de celles des bandes cosmopolites, mais composées surtout de Mandingues, qui, à la suite de Kiéba, de Babemba, de Samori, désolèrent les provinces des Bamâna, des Siénérhè, des Tagba, des Folo, des Kadlé, des Niéné, etc. Tout autre aussi fut le résultat de l'immigration plus ancienne et considérable qui conduisit des Mandingues du Ouassoulou dans le voisinage ou sur le territoire même des Siénérhè, des Noholo, des Niéné. Ces conquêtes et cette immigration amenèrent des modifications notables dans les mœurs et la civilisation des tribus ainsi soumises à la loi ou au contact intime des Mandingues. Fut-ce à l'avantage des Siéna ? je ne le pense pas. Ces guerres et invasions contribuèrent à étendre le domaine de la langue Mandingue au détriment de la langue Siéna et celui de la religion musulmane au détriment de la religion indigène, à développer l'usage des vêtements, à généraliser l'emploi du

<sup>1</sup> Ouatarra, Konatè, Touré sont des noms de familles Dioula.

fusil aux dépens de l'arc, à faire entourer certains villages de fossés et de murs qui d'ailleurs ne les sauvèrent que bien rarement du pillage, enfin à faire perdre à beaucoup d'indigènes le goût de l'agriculture pour leur inculquer celui du métier des armes. Dans cette sorte d'évolution, la somme des inconvénients semble l'avoir emporté sur celle des avantages, et encore j'ai passé sous silence l'appauvrissement du pays, et la diminution de la population due aux massacres et aux captures d'esclaves.

Je n'entrerai pas dans le détail de ces guerres et invasions, dont la plupart ne remontent pas au delà de 1850 environ : le récit de ces razzias n'aurait qu'un intérêt purement historique, parfois même simplement chronologique et il n'a rien à voir avec l'ethnographie.

Après la prise de la ville de Sikasso et celle de la personne de Samori par nos troupes (mai à septembre 1898), la paix française vint redonner aux Siéna une partie de leur ancienne indépendance politique et permit à leur civilisation de progresser normalement sous certaines réserves d'ailleurs nullement négligeables. Jusqu'à présent, les modifications culturelles dues à notre occupation seraient minimes, s'il n'y avait pas à compter l'abolition de la traite des esclaves et, depuis une époque plus récente, la non-reconnaissance officielle de l'état de servage : deux réformes qui, fatalement, amèneront peu à peu un changement assez notable dans la vie sociale et familiale des indigènes ; la seconde surtout tendra à l'établissement progressif de la propriété individuelle au détriment de la propriété collective ; il se peut fort bien aussi que cette révolution, inspirée par ce que nous croyons être un sentiment humanitaire et égalitaire, arrive à doter les indigènes de la plaie du paupérisme, qu'ils avaient ignorée dans leur société primitive. Il est au moins intéressant, pour l'observateur impartial, de constater que les mêmes idées, qui, en France, tendent à la lutte contre le capital et à l'établissement d'une forme plus ou moins imparfaite de collectivisme, se manifestent dans nos colonies d'Afrique selon une voie diamétralement opposée : ce phénomène serait inexplicable s'il n'avait malheureusement une explication trop naturelle dans notre ignorance absolue des mœurs, de la constitution sociale et des conditions réelles de la vie de nos sujets noirs, dans notre indéracinable tendance à consulter sur ce qui convient aux Nègres un membre d'une institution savante ou un orateur de réunions publiques, assurément instruits et éloquents mais fort peu compétents, de préférence aux personnages moins illustres mais mieux documentés, enfin dans la fatuité qui nous porte invinciblement à juger des autres peuples d'après ce qu'est le nôtre et à considérer notre civilisation comme la seule capable d'assurer le bonheur d'une fraction quelconque de l'humanité, quels que soient son milieu et sa race.

#### 4. — Les fractions ou tribus et les sous-tribus.

J'ai dit (page 193 de mes *Vocabulaires Comparatifs*) que le peuple Sénoufo ne parle en réalité qu'une langue unique : on en pourrait inférer qu'il ne forme qu'une seule tribu. Il se divise cependant en un certain nombre de « fractions » qui, historiquement et politiquement, ne sont pas des « tribus », mais qui ont dû à une époque antérieure constituer chacune une ou deux tribus véritables et dont chacune est actuellement composée de sous-tribus possédant des apparences extérieures généralement semblables, un état de civilisation analogue, des dialectes très voisins les uns des autres, et ayant subi des influences étrangères identiques,

tandis que ces mêmes fractions se distinguent les unes des autres par des divergences assez notables dans les apparences extérieures, l'état de civilisation, la langue, l'origine des influences étrangères. Cette division, à la fois ethnographique et linguistique, se trouve être en même temps géographique, et il y a lieu de penser que le milieu naturel n'a pas été indifférent à ce fractionnement.

Nous avons *cinq fractions* ainsi définies, comprenant chacune — sauf la cinquième — plusieurs sous-tribus qui se divisent elles-mêmes parfois politiquement en provinces ou cantons. La cinquième ne renferme qu'une sous-tribu, à laquelle on peut sans inconvénient conférer le titre de « tribu ».

Ces fractions n'ont pas de noms indigènes, la tribu qui leur a autrefois donné naissance s'étant tellement subdivisée dans la suite des temps qu'elle ne forme plus qu'une partie médiocre du tout, si même elle n'a pas entièrement disparu. Je les appellerai tout simplement fractions : 1° *du Nord*, 2° *Centrale*, 3° *du Sud*, 4° *du Nord-Est*, 5° *du Sud-Est*. La première habite, d'une façon générale, le bassin du haut Bagbé (Bagoé), la deuxième celui du Haut-Bandama, la troisième celui du Haut-Nzi, la quatrième celui de la haute Léraba-Comoé, la cinquième celui de la Volta Noire moyenne.

1° La *fraction du Nord* comprend les dix sous-tribus : — des *Bamâna* (région de Koutiala), que les Mandingues appellent Bamâna-Sénoufo (Bamâna de langue Siéna) pour les distinguer des Bamâna-Mandéfo (Bamâna de langue mandingue), lesquels sont les Bamâna ou Bambara de Ségou et du Kaarta ; — des *Siénérhè* (région de Sikasso ou Kéné Dougou), qui furent peut-être la tribu initiale de la fraction ; — des *Tagba* (Tagoua sur les cartes, entre Sikasso et Bobo-Dioulasso) ; — des *Kadlé* ou Kanndéré (canton de Tengréla) ; — des *Pongala* ou Ponga (canton de Kassiré) ; — des *Pomporo* (appellation probablement étrangère, cantons de Nafadié et de Londiougou) ; — des *Niénié* (cantons de Kouto, de Kolia, de Tombougou, du Niodougou) ; — des *Ténéhouré* (canton de Boundiali) ; — des *Zona* (canton de Kébi) ; — et des *Noholo* ou Naoulou (canton de Séguélo). — Les trois premières sous-tribus habitent les cercles de Koutiala, Sikasso et Bobo-Dioulasso (Haut-Sénégal et Niger), les cinq suivantes le district de Tombougou du cercle de Korhogo (Côte d'Ivoire) et les deux dernières le district d'Odienné du même Cercle<sup>1</sup>.

2° La *fraction centrale* comprend les dix sous-tribus : — des *Folo* ou Foro (cantons de Ngorho ou du Folo-na dans le cercle de Bobo-Dioulasso et de Mbégué et Niélé dans le cercle de Korhogo), qu'il ne faut pas confondre avec les Mandingues du canton du Folo (district d'Odienné) et qui semblent participer à la fois de la fraction Nord et de la fraction Centrale ; — des *Kiembarha* ou *Kiegbarha* (cantons de Nganndana, intercalé au milieu des Folo, et de Korhogo ou Koroko), qui furent sans doute la tribu initiale de la fraction ; — des *Nafarha* ou Nafagha (cantons de Komboro-dougou, Sinématiali, Karakoro, Kâgbolo-dougou et Gbambélé-dougou) ; — des *Tafiré* ou Tafilé (canton de même nom) ; — des *Kofolo* (cantons de Guiembé, Diko-dougou et Kadioha) ; — des *Gbannzoro* (cantons de Kiémou, Kafiné et Téninndiéri) ; — des *Kafibélé* ou Kafigué ou Kafougolo (cantons de Sirhâsso et Kannorhoba) ; — des *Kassembélé* (cantons de Katiali, Niofouin et Siempurgo) ; — des *Gbâto* (cantons de Nafon, Nganahoni et Yérikilé) ; — et

<sup>1</sup> Il y aurait lieu de rechercher si le domaine des Siéna ne s'étend pas encore au nord du cercle de Koutiala et ne comprend pas les *Sénou-Houmbéré* et les *Sénou-Bangasso* qui habitent à l'est et au sud-est du Massina.

enfin des *Niarhafolo* (canton de Félékessé-dougou), qui semblent participer à la fois de la fraction centrale et de la fraction nord-est. — A part le canton Folo de Ngorho, tous les cantons énumérés ci-dessus sont situés dans le cercle de Korhogo (Côte d'Ivoire) et tous aussi dans le district même de Korhogo, sauf ceux de Siempurgo, Nganahoni et Yérikélé, situés dans le district de Tombougou.

3° La *fraction sud* ne comprend que deux sous-tribus — qui mériteraient peut-être mieux le nom de « tribus » — très importantes l'une et l'autre : — celle des *Takponin* ou Tagbona (Tagouano ou Tagouana sur les cartes : cantons de Longo, Niangbo, Niankarama-dougou et Foundébougou dans le cercle et district de Korhogo, cantons de Katiola, Fourougoula et Katiara dans le cercle de Dabakala, Côte d'Ivoire) ; — et celle des *Guimini* (Djimini sur les cartes, cantons de Dabakala, Sokala ou Sokola, Finassigui-dougou et Kafon-dougou, tous situés dans le sud-est du cercle de Dabakala). Les villages situés au nord-ouest de la fraction sud semblent participer en même temps de la fraction centrale.

4° La *fraction Nord-Est* comprend les quatre sous-tribus : — des *Pala* ou Kpalagha (Pallakha des cartes, canton de même nom dans le cercle de Korhogo) ; — des *Sikolo* (canton de même nom au nord de Kong dans le cercle de Dabakala) ; — des *Komono* (nord-est de Kong, à cheval sur les cercles de Dabakala et de Bobo-Dioulasso) ; — et des *Falafala* (reste des autochtones de Kong). — Il serait important de rechercher s'il ne faudrait pas y ajouter tout ou partie des tribus ou sous-tribus : des *Karaboro* (région de Lorhognilé, cercle de Bobo-Dioulasso), des *Mbouin* ou Gouin (région de Léra, même cercle), des *Dorhossié* (à l'est des Karaboro et des Mbouin, même cercle), des *Kièfo* ou Tiéfo (entre les Dorhossié et les Sia ou Bobo-Dioula, même cercle), et enfin des *Toussia* et des *Tourouka* (région sud de Bobo-Dioulasso), toutes tribus ou sous-tribus dont l'identification n'est pas faite encore et qui semblent participer à la fois de la fraction nord-est des Siéna et de la famille Bobo-Mossi-Lobi-Gourounsi.

5° La *fraction Sud-Est* ne comprend que la seule tribu des *Nafâna* ou Nafanra, appelés Bambara ou encore Ouandara ou Vandra par les Mandingues, Pantara ou Banda-Fo par les Abron, Gan par les Koulango, et qui habitent la région Bondoukou-Oûrigué-Tambi dans le cercle de Bondoukou (Côte d'Ivoire) et, dans la colonie anglaise du Gold-Coast, la région Kassa-Louha-Banda-Samgba (rive droite de la Volta).<sup>1</sup>

<sup>1</sup> C'est par suite d'une erreur provenant d'une similitude de noms que, page 196 de mes *Vocabulaires Comparatifs*, j'ai dit que la tribu Siéna des Nafâna se serait répandue vers l'ouest jusqu'au Konian et qu'on en rencontrerait des représentants sur la rive droite du haut Bandama, dans le Ouorodougou et près d'Odienné : il n'existe pas de *Nafâna* sur le haut Bandama, mais des *Nafarha* ; quant aux Nafâna du Ouorodougou et du district d'Odienné, ce sont des Mandingues et non des Siéna ; on trouve encore ce nom de Nafâna donné à un canton Dioula voisin de Kong (peut-être en souvenir des anciens fondateurs de Kong) et au canton Siéna de Papara ou de Nafadié. Je disais aussi qu'on rencontrait des Nafâna ou Ouandara autour de Ouandarama (Guimini) ; c'est inexact : il se peut que Ouandarama doive son nom aux Ouandara, mais actuellement on n'y trouve pas de représentants de cette tribu.

Puisque je viens de relever ces erreurs, je veux profiter de l'occasion qui se présente à moi de corriger plusieurs autres inexactitudes se rencontrant pages 194 et 196 du même ouvrage.

A propos du dialecte *Noholo*, j'ai dit qu'il était parlé par les autochtones « de la région et de la ville d'Odienné » ; il faut lire « de la région située à l'est et au sud-est d'Odienné ». → J'ai dit que les Noholo avaient comme voisins : à l'est et au sud « des Nafâna, Sénoufo

Chacune des cinq fractions du peuple Siéna, comme je le disais plus haut, a subi des influences étrangères d'une origine différente et par suite a revêtu un aspect ethnographique spécial : la fraction nord a subi l'influence mandingue, principalement par l'intermédiaire des Mandingues proprement dits ou Malinké (proprement Mandenga) et des Ouassoulounka qui s'y rattachent de fort près ; la fraction sud a subi aussi l'influence mandingue, mais par l'intermédiaire des Dioula, et, à un degré minime, l'influence agni-assanti par l'intermédiaire des Baoulé ; la fraction nord-est a subi l'influence Bobo-Lobi-Gourounsi et, à un degré bien moindre, l'influence Dioula ; la fraction sud-est a subi des influences très diverses (Koulango, Mandingue) mais surtout agni-assanti par l'intermédiaire des Abron et des Assanti.

Quant à la fraction centrale, c'est, de toutes, en raison de sa situation géographique, celle qui a été le moins influencée et où la civilisation indigène s'est conservée le plus purement : tout au plus, près des gros centres, peut-on trouver des traces, faibles d'ailleurs, d'une influence mandingue assez récente.

##### 5. — Fractions et sous-tribus étudiées.

Les observations consignées dans la présente étude ont été recueillies chez les Nafâna (fraction sud-est), chez les Guimini et Takponin (fraction sud), chez les Falafala, Sikolo et Pala (fraction nord-est), chez les Tafiré, Niarhafolo, Folo, Nafarha, Kiembarha, Kofolo, Gbannzoro, Kassembélé, Kafibélé, Gbâto (fraction centrale), et chez les Ténéouré, Niéné, Zona et Noholo (fraction nord), c'est à dire

comme eux » ; il faut rayer le mot « Nafâna » ; — au nord « des Foulbé et des Mandé-Ouassoulounka », il faut mettre « des Mandé-Foulanka ou Ouassoulounka » ; — à l'ouest « des Mandé-Konianka », il faut mettre « des Mandé-Nafâna ». — La phrase suivante « Parmi les Noholo habite la tribu Mandé-Tan des Ouoguiéné-nka, apparentée aux Guio-mané ou Guiomandé ou Maou, qui exerce la suprématie » est triplement erronée, géographique, ethnologiquement et politiquement, et doit être supprimée, ainsi que la dernière du même paragraphe « les Noholo ne sont pas tatoués », également inexacte.

J'avais mentionné « le dialecte *Na-ndaga*, parlé par une partie des autochtones du Kouroudougou, dans la région qui s'étend entre Sarhala et Marabadiassa, au nord des Mouin et sous la tutelle des Dioula de la famille Sia » ; cette assertion est inexacte : il est fort probable que la région en question était autrefois peuplée de Siéna ; on en trouve des traces dans beaucoup de noms de lieux ; mais actuellement l'élément mandingue semble se manifester seul ; de plus cette région ne s'étend pas jusqu'aux Mouin et ne comprend pas les Sia, qui en sont séparés par le Koyarhadougou (canton de Mankono) et qui semblent bien ne pas être des Dioula. A la place de ce dialecte *Na-ndaga* fort hypothétique, il aurait fallu mentionner le dialecte Nafarha et les dialectes connexes de la fraction centrale.

Dans le paragraphe relatif aux *Folo*, j'avais mis que ces derniers « habitent des deux côtés du haut Bandama, les régions de Kouton (Kouto) et de Niélé, entre les Tagba au nord, les Nafâna et les Kpalarha au sud, les Toronké à l'ouest et les Mbouin et Karaboro à l'est » ; cette phrase renferme beaucoup d'inexactitudes : les Folo ne se rencontrent pas sur la rive droite du haut Bandama, ni à Kouto qui est chez les Niéné, n'ont ni Nafâna, ni Kpalarha, ni Toronké, ni Karaboro comme voisins au moins immédiats, mais bien des Nafarha, Kiembarha et Kassembélé au sud, des Pomporo et Kadlé à l'ouest, des Mbouin et Niarhafolo à l'est.

Page 196, j'ai avancé « qu'il conviendrait de rattacher au dialecte Nafâna celui des *Boron*, autochtones sénoufo de la région de Sarhala, et celui des *Gbâto*, autochtones sénoufo de Koro et du Kaladiandougou » ; tout cela est faux : Boron est le nom d'un village Mandingue situé au nord de Sarhala et non celui d'une tribu Siéna ; quant aux Gbâto, ils n'habitent ni à Koro ni dans le Kaladiandougou (pays Mandingues) et leur dialecte se rapproche de celui des Nafarha et non de celui des Nafâna.

dans toutes les sous-tribus habitant la Côte d'Ivoire (Komono, Kadlé, Pomporo et Pongala exceptés) ; ces observations ont été approfondies surtout en ce qui concerne la fraction centrale, dont j'ai pu visiter à diverses reprises toutes les tribus sans exception et au centre de laquelle j'ai fait le plus long séjour.

Les observations ne portant pas mention d'un nom de sous-tribu ni indication d'une fraction spéciale sont communes à toutes les sous-tribus observées. Celles s'appliquant seulement à une ou plusieurs sous-tribus ou localités en portent l'indication.

Je n'ai pas visité personnellement les sous-tribus Kadlé, Pomporo, Pongala, Tagba, Siénérhè, Bamâna (toutes situées dans la fraction nord) ni les sous-tribus Komono et Mbouin de la fraction nord-est ; aussi ai-je utilisé quelques indications de M. Binger concernant certaines de ces sous-tribus, ainsi que celles que m'ont fournies de nombreux indigènes habitant leur territoire et que j'ai rencontrés à Kong, à Korhogo, à Tombougou, à Odienné et ailleurs.

### 6. — Les caractères physiques.

Les Siéna sont en général de haute taille (Nafarha et Pala notamment), peu musclés (Nafarha en particulier), quoique robustes à l'ordinaire. Cependant on trouve aussi parmi eux des gens trapus (Guimini).

Le teint varie du brun clair au brun très foncé (Gbâto notamment), plus souvent foncé que clair.

Le système pileux est en général peu abondant et la barbe ne vient aux hommes qu'à un âge assez avancé ; cependant on voit beaucoup de gens barbus chez les Gbâto.

Les individus de teint clair à cheveux rouges se rencontrent dans beaucoup de localités, sans paraître plus nombreux dans telle sous-tribu que dans telle autre. Il en est de même des albinos et des nains, ces derniers très rares. J'ai vu des gens à cheveux rouges un peu partout ; j'ai remarqué quelques albinos complètement blancs chez les Kiembarha, les Nafarha et les Noholo ; j'ai vu des nains dans deux villages Nafâna (Oûrigué et Louhâ ou Boué).

Les femmes sont généralement laides et souvent mal conformées.

Hommes et femmes ont les pieds grands et plats, les mains larges, le nez assez long mais large, les lèvres grosses.

La tête en général est aplatie sur les tempes et haute du menton au front, le cou étant le plus souvent mince et allongé ; les têtes rondes et les cous courts sont plus rares.

Rien en somme de bien caractéristique et qui puisse faire reconnaître un Siéna au premier coup d'œil.

### 7. — La chevelure.

Les modes de coiffure sont assez variés. Beaucoup d'hommes se rasent complètement la tête, d'autres portent les cheveux longs tressés en nattes courtes, d'autres se rasent les côtés et ramènent les cheveux du milieu en cimier, d'autres ne conservent qu'une mèche sur l'occiput à laquelle est presque toujours attaché un talisman, d'autres se plaquent les cheveux avec de la bouse de vache (quelques cas observés chez les Niarhafolo et les Pala) ; d'autres enfin — peut-être le plus grand nombre — laissent croître librement leurs cheveux, se contentant de les raccourcir quand ils deviennent trop longs. Les musulmans se rasent très généra-



lement la tête. Dans le sud-ouest de la fraction centrale (Gbâto et Kafibélé), on voit beaucoup d'hommes se faire, à l'imitation des Mandingues du Kouroudougou, une grosse natte au-dessus de chaque tempe et une sur la nuque.

Les femmes portent en général les cheveux coupés courts, souvent elles se rasent complètement la tête ; certaines portent les cheveux longs et les tressent en grosses nattes à l'imitation des femmes Dioula, ou encore se construisent un cimier en ramenant leurs cheveux sur un boudin d'étoffe placé entre le front et la nuque ou d'une oreille à l'autre (mode de coiffure emprunté aux femmes mandingues du Haut-Niger).

Il ne semble pas que ces divers modes de coiffure constituent des particularités tribales ni sociales, car on les rencontre souvent dans le même canton et dans la même classe de la société. La coquetterie individuelle, la mode du moment, les influences extérieures et religieuses semblent être les principaux facteurs de cette diversité<sup>1</sup>.

Il y aurait lieu de rechercher si certaines circonstances de la vie, telles que le deuil, ne commandent pas tel ou tel mode de coiffure : je n'ai recueilli aucune indication à cet égard.

### 8. — Les mutilations.

*Dents.* — Certains Siéna (hommes et femmes) ont les canines ou les premières molaires limées en pointe, mais cette déformation est assez rare et semble empruntée à une population étrangère (peut-être aux Mandé-Fou du sud du Cercle de Séguéla). D'autres ont les deux incisives médianes de la mâchoire supérieure écartées vers le bas, déformation commune à un grand nombre de peuples africains. Mais en général les dents ne sont pas déformées.

*Oreilles, lèvres, nez.* — Les hommes se percent parfois le lobe des oreilles et y introduisent un cordon de cuir orné de cauries (fractions centrale et nord-est). Les femmes se percent très souvent les oreilles et y introduisent un cordon de cuir ou de cotonnade, une ficelle ornée de cauries ou de perles, des anneaux de cuivre, parfois d'argent ou d'or ; quelquefois tout l'ourlet de l'oreille, du haut jusqu'en bas, porte une série de petites boucles de cuivre.

Dans un grand nombre de cantons, surtout dans les fractions centrale et du nord-est, moins souvent dans la fraction nord, les femmes se percent la lèvre inférieure et y plantent un bâtonnet de quartz tourné la pointe en bas, ou bien une pierre ronde, une paille, une pointe de fer, d'étain ou d'argent. Parfois les narines supportent chacune un petit anneau de cuivre (observé par M. Binger chez les Siénérhé et par moi-même chez les Nafarha). Ces mutilations des lèvres et du nez semblent ne pas exister dans les fractions sud et sud-est<sup>2</sup>.

*Cicatrices et scarifications.* — Le seul mode de tatouage<sup>3</sup> usité chez les Siéna est le tatouage par incisions de la peau : ces incisions, pratiquées à l'aide d'une pointe de couteau, affectent tantôt la forme d'une ligne de longueur variable, tantôt celle d'un point ; l'incision est abandonnée à elle-même, parfois on y met une poudre destinée à produire une boursouffure lors de la cicatrisation. Les cicatrices

<sup>1</sup> M. Binger signale les Mbouin comme se rasant la tête et dit que, chez les Dorhossié, les hommes tressent leurs cheveux tandis que les femmes les rasent.

<sup>2</sup> D'après M. Binger, chez les Mbouin, ce sont les hommes et non les femmes qui se percent la lèvre inférieure et y introduisent une pointe.

<sup>3</sup> Le mot est impropre, puisqu'il n'est pas fait usage de matières colorantes. (Ed.).

sont plus ou moins larges selon la profondeur de l'incision ; les unes apparaissent en creux (c'est le cas le plus général pour les incisions linéaires de longueur appréciable), les autres en relief (c'est le cas des points et des incisions linéaires courtes).

On rencontre bien des peintures faites à l'aide de terres colorées ou de suie, mais elles ne sont employées que dans des cas spéciaux (cérémonies religieuses ou funéraires), et ne peuvent être considérées comme des tatouages, car elles sont faites à même la peau.

La coutume des incisions épidermiques était autrefois universelle chez les Siéna, d'après les anciens. Depuis l'arrivée des Dioula dans le pays, elle a diminué beaucoup, les Dioula de race pure n'étant pas incisés et les musulmans déconseillant le marquage comme une offense à Dieu dans la personne de sa créature.

On trouve actuellement chez les Siéna et dans la même sous-tribu des marques très diverses : les plus fréquentes sont trois raies en éventail sur chaque joue ou trois raies verticales, parfois les deux ; beaucoup d'indigènes ne sont pas marqués du tout. C'est par pure coquetterie, disent les indigènes, que les parents adoptent pour leurs enfants telle ou telle forme ou l'absence complète de mutilations : il n'y aurait là aucune marque ethnique.

Cependant il arrive que certain mode d'incision épidermique domine dans une fraction ou une sous-tribu donnée. Voici les observations que j'ai faites à cet égard, mais qui n'ont rien d'absolu ; j'y ai ajouté celles de M. Binger. Sauf indication contraire, les marques décrites sont communes aux deux sexes.

1° Fraction Nord. — *Siénérhè* et *Tagba* (M. Binger) : trois incisions de quatre centimètres de long environ de chaque côté de la bouche, s'écartant légèrement en éventail sur les joues ; certains ont en outre une entaille de chaque côté du nez et quelquefois deux ou trois entailles de deux centimètres de chaque côté des yeux ; quelques hommes ont des incisions sur le ventre ; les femmes en ont le ventre et la poitrine couverts.

*Noholo* et *Zona*. — Incision la plus répandue : une virgule sous chaque œil et trois séries superposées de très petites entailles verticales sur chaque tempe (fig. 1). On trouve aussi la suivante : trois cicatrices verticales très fines sur chaque tempe et une autre au milieu du front (fig. 2 et 3). Beaucoup d'indigènes ne portent aucune incision.

2° Fraction Centrale. — *Gbâto* : les gens marqués ne sont pas toujours les plus nombreux ; incisions les plus fréquentes : trois petites entailles verticales sur chaque tempe au-dessus de l'oreille (fig. 4), ou bien une raie verticale au milieu du front (fig. 5).

*Kassembélé*. — Deux ou trois virgules sous chaque œil (fig. 6), en plus de trois cicatrices verticales ou en éventail sur chaque joue, lesquelles n'existent pas toujours. Plusieurs indigènes — des chefs notamment — ne sont pas marqués du tout.

*Nafarha* et *Kiembarha*. — Incisions les plus fréquentes : trois cicatrices partant de la commissure des lèvres et s'écartant en éventail sur la joue (fig. 8), ou bien trois cicatrices horizontales minuscules à la commissure des lèvres (fig. 9) ; on trouve aussi trois longues cicatrices verticales sur chaque joue (fig. 10). Un certain nombre de gens ne sont pas marqués.

*Niarhafolo*. — Mêmes marques que chez les Nafarha, mais en plus, souvent, de nombreux points en relief sur le front et les tempes (fig. 11). Les femmes sont couturées de cicatrices rectilignes en relief et de points également en relief formant des dessins divers, sur la poitrine, le ventre, le dos, les flancs, les bras, les cuisses.

*Tafiré.* — Trois cicatrices assez courtes partant de la commissure des lèvres et s'écartant en éventail sur chaque joue ; la plupart ont en outre deux lignes horizontales de points entre l'œil et l'oreille (fig. 12) et six incisions formant un double éventail autour du nombril (fig. 13).

3° Fraction Nord-Est. — *Pala* et *Sikolo* : trois cicatrices longues et larges partant de la commissure des lèvres et s'écartant en éventail jusque près de l'oreille (fig. 14) ; fréquemment on voit en outre des points en relief sur le front et entre l'œil et l'oreille, ainsi que des incisions autour du nombril.

*Mbouin* (M. Binger) : une, deux ou trois très petites entailles à chaque coin de la bouche.

*Komono*, *Dorhossié* et *Kièfo* (M. Binger) : incision de tête des *Pala*, avec une petite cicatrice à hauteur de l'une des narines et douze incisions rayonnant autour du nombril.

4° Fraction Sud. — *Takponin* : trois cicatrices assez courtes partant de la commissure des lèvres et s'écartant en éventail sur la joue (fig. 15) ; une très notable partie de la population ne porte aucune marque.

*Guimini* : même marque que les *Takponin*, mais le nombre des gens non marqués est bien plus restreint.

5° Fraction Sud-Est. — *Nafâna* : marques fort rares, ou consistant seulement en quelques points en relief à la nuque et entre l'œil et l'oreille, à l'imitation des *Agni-Assanti*.

On a discuté le point de savoir si ces marques n'avaient pas un lien avec la division en clans ou familles : M. Binger suppose que les trois raies en éventail représentent les moustaches des félins, et on serait tenté de les rapporter à la même origine que le nom de famille des *Soroo*, qui signifie « panthère », ce fauve étant en effet le principal animal sacré de cette famille (voir plus loin). Mais un obstacle assez sérieux vient se dresser à l'encontre de cette hypothèse : c'est que la même marque se rencontre chez les *Yéo* (famille de l'antilope rayée), les *Tuó* (famille du sanglier), etc., alors que, d'autre part, beaucoup de *Soroo* n'ont pas les trois raies en éventail et portent une marque différente.

*Circoncision et excision.* — La circoncision, très antérieure à l'islam, existe dans certaines sous-tribus et non dans d'autres ; dans la même sous-tribu il y a des circoncis et des incirconcis, sans raison apparente. En général on circoncit les garçons chez les non musulmans à un âge plus avancé (vers douze ans) que chez les musulmans. L'opération s'accompagne de cérémonies qu'il conviendrait d'étudier ; elle est faite par des hommes spéciaux et dans des lieux spéciaux. — M. Binger note les *Siénérhè* et les *Dorhossié* comme étant circoncis, les *Komono* comme ne l'étant pas.

L'excision de l'extrémité du clitoris semble universelle chez les *Siéna*, sauf en ce qui concerne les *Nafâna*, chez lesquels l'influence *Agni-Assanti* tend à faire disparaître cette coutume. Elle est faite par des femmes spéciales sur les fillettes à peu près nubiles, et s'accompagne de cérémonies qu'il conviendrait d'étudier. — Chez les *Siénérhè* (M. Binger), les femmes ne sont excisées qu'après la naissance de leur premier enfant.

## 9. — Les maladies.

Les plus redoutables et les plus fréquentes sont la variole, les maladies d'yeux, le trypanosomiase (vulgairement « maladie du sommeil », appellation fort impropre),

la blénorrhagie, les affections des bronches, et enfin la fièvre dite paludéenne ou malaria. La dysenterie, la tuberculose et la syphilis existent aussi, mais dans de moindres proportions. Les maladies de peau et la lèpre se rencontrent assez souvent mais sont moins fréquentes que chez les peuples habitant la forêt.

(Voir plus loin, « hygiène et thérapeutique », pour la façon de traiter ces maladies).

Comme affections nerveuses, il convient de noter diverses sortes d'aliénation mentale, notamment une relativement fréquente et qui est remarquable en ce qu'elle n'apparaît chez le sujet que de façon intermittente et se manifeste alors, chez les gens les plus doux à l'habitude, par la manie du meurtre.

#### . 10. — Le vêtement.

Le vêtement varie beaucoup selon que l'influence étrangère — mandingue surtout — a été plus ou moins grande.

Dans la fraction du centre, moins influencée et qui a conservé plus que les autres les coutumes primitives, le vêtement usuel des hommes se compose le plus souvent d'une bande de cotonnade indigène très étroite, presque un cordon, passée entre les cuisses, prise sous une ficelle servant de ceinture, et retombant devant et derrière. C'est ce vêtement sommaire que les Européens appellent communément *bila*, du mot mandingue *bilan* ou *bila*. Parfois il se compose d'une bande de cotonnade qui est roulée d'abord autour de la taille et ensuite passée entre les cuisses et ramenée à la partie formant ceinture. D'autres fois la bande formant ceinture supporte en avant une sorte de petit tablier de quatre centimètres de large qui se termine par un cordon venant s'attacher à la ceinture au dessus des fesses. — Les femmes portent une bande plus étroite encore, parfois une véritable ficelle, pénétrant entre les fesses et arrêtée devant et derrière à la ceinture, laquelle se compose, soit d'une ficelle ou d'un cordon de cuir, soit le plus souvent d'une série de cordons de cuir formant une bande de six à douze centimètres de largeur. En général elles portent en outre un paquet de feuilles attaché à la ceinture par devant et ne retombant pas plus bas que la jointure des cuisses ; ce paquet de feuilles est souvent remplacé par des franges de cuir ; quelquefois un second paquet de feuilles est suspendu sur les fesses.

Dans la fraction sud et une partie au moins de la fraction nord-est (Pala, Sikolo, Komono), le *bila* des hommes est généralement large et très long, atteignant parfois, quand il est déployé, les dimensions d'une grande serviette de bain, et des franges le terminent à chaque extrémité ; il est passé sous la ficelle de ceinture et retombe devant et derrière jusqu'à hauteur des genoux ; la partie passée entre les cuisses ne s'applique pas exactement contre les parties à cacher, mais demeure flottante. Les hommes de la fraction sud portent souvent en outre un pagne enroulé autour du corps et rejeté sur l'épaule gauche, laissant le bras droit entièrement libre, ou bien la blouse courte qui sera décrite plus loin ; souvent aussi, ils remplacent le *bila* par une culotte large avec ceinture à coulisse et descendant jusqu'aux genoux, qui se porte, soit seule, soit accompagnée de la blouse courte ou du pagne. On rencontre aussi le pagne, la blouse courte et la culotte dans la fraction nord-est, mais beaucoup plus rarement. Le pagne est excessivement rare dans la fraction centrale ; la culotte et la blouse courte s'y voient de temps en temps. — Dans les mêmes fractions (sud et nord-est), les femmes portent presque toutes un pagne allant de la ceinture au bas des genoux, sans vêtement intime par dessous.

Cependant les ceintures de cuir et les feuilles se rencontrent souvent aussi dans la fraction nord-est (plusieurs villages Pala, et, d'après M. Binger, les Mbouin et les Dorhossié<sup>1</sup>).

Dans la fraction nord, on rencontre encore le *bila* étroit des hommes et le cordon des femmes qui dominent dans la fraction centrale, mais l'usage de la blouse courte, surmontant soit le *bila* soit la culotte, et celui du pagne chez les femmes, est très généralisé.

Dans la fraction sud-est, les hommes ont adopté en général le tablier-caleçon des Koulango (fort bien décrit par M. le Dr Maclaud dans ses *Notes sur les Pakhalla*, dans l'*Anthropologie*), et portent presque tous en outre le pagne rejeté sur l'épaule, à la façon des Agni-Assanti. — Les femmes portent le pagne noué à la ceinture, soit seul, soit doublé en dessous du vêtement intime des femmes Agni-Assanti (pièce d'étoffe pliée en bande épaisse et large de trois doigts, s'appliquant étroitement contre les parties à cacher et maintenue devant et derrière par une ceinture de perles ou une simple ficelle).

En voyage ou en représentation, les Siéna du Centre ajoutent souvent à leur *bila* la blouse courte en cotonnade indigène, composée de deux carrés d'étoffe cousus sur les côtés et aux épaules, avec un trou en haut pour la tête et un trou de chaque côté pour les bras ; cette blouse tombe jusqu'au nombril, parfois un peu plus bas. Parfois elle se compose d'un simple rectangle au milieu duquel on a ménagé un trou pour passer la tête et dont les deux moitiés retombent sur chaque face du buste, sans couture sur les côtés. Parfois aussi elle est agrémentée de manches fort courtes, allant à peine jusqu'au coude. — Comme coiffure, ils portent très généralement un chapeau conique en paille tressée à bords le plus souvent très larges : parfois, surtout chez les agriculteurs travaillant aux champs et chez les musiciens, ce chapeau atteint les dimensions d'un parapluie. Les femmes vont tête nue, sauf les femmes riches qui, dans les grandes occasions, se recouvrent la tête d'un foulard noué sur la nuque. — Comme chaussures, hommes et femmes en voyage portent souvent des sandales de cuir non tanné, mais ils vont pieds nus la plupart du temps. Parfois, en temps de pluie, ils portent des sortes de soques en bois formés d'une semelle reposant sur deux montants, très analogues à ceux qu'on rencontre en Extrême-Orient. — Pour en finir avec la fraction centrale, j'ajouterai qu'un certain nombre de femmes, les jours de fête ou lors des grandes occasions, ajoutent à leur cordon, au lieu de feuilles, un pagne court attaché à la ceinture.

L'usage des sandales est commun à toutes les fractions Siéna. — Celui du chapeau de paille conique, nu ou orné de plumes, est commun aux fractions du Nord, du Centre, du Nord-Est et du Sud. Dans cette dernière, cependant, on rencontre aussi le chapeau à fond hémisphérique et à bords relevés, en usage chez les Dioula et les Haoussa. Ces deux sortes de chapeaux sont munis d'un cordon en ficelle ou en cuir qui sert de mentonnière quand le chapeau est sur la tête, et qui permet de porter le chapeau sur le dos, suspendu au cou, lorsqu'on veut avoir la tête libre. — En outre du chapeau, l'usage d'un bonnet en cotonnade est assez répandu, notamment dans les fractions nord et sud : c'est le plus souvent le bonnet

<sup>1</sup> M. Binger nous apprend que, chez les Dorhossié, les hommes enferment leur membre dans un étui ou doigt de gant en cotonnade, comme font la plupart des Lobi, Birifo, etc., et que, chez les Kiéfo, ils vont complètement nus, comme font beaucoup de Birifo, Dagári, etc.

dont l'ouverture est formée par deux pointes, dit bonnet « à gueule de caïman », importé par les Mandingues du Haut-Niger ; mais on rencontre aussi dans la fraction sud le bonnet napolitain des Dioula. Les gens portant le bonnet ne l'enlèvent point pour mettre leur chapeau. — L'usage d'une coiffure quelconque est assez rare dans la fraction sud-est ; on y rencontre cependant des chapeaux de feutre de fabrication européenne et l'on y voit des hommes portant au soleil une pièce d'étoffe pliée comme une serviette et simplement posée sur le sommet de la tête.

Chez les Siéna mandicisés, les gens riches remplacent la veste ou blouse courte par une sorte de dalmatique de même forme générale mais tombant jusqu'aux genoux, avec de larges ouvertures pour les bras ou des manches aussi larges que longues, ou encore complètement ouverte sur les côtés ; sur le devant est ménagée une poche vaste et profonde s'ouvrant à hauteur de la poitrine. Les mêmes portent généralement la culotte large et leurs femmes portent toujours le pagne.

Tous les vêtements dont il a été question jusqu'ici, à de très rares exceptions près, sont confectionnés avec des tissus de fabrication indigène, tissés soit par des Siéna, soit par des Dioula ou d'autres Mandingues.

Les gens très riches et les musulmans portent le costume généralisé chez tous les Noirs musulmans de l'Afrique Occidentale : dalmatique ou gandoura dite *boubou*, culotte, souvent haïk, burnous ou cafetan, bonnet blanc en tronc de cône souvent finement brodé, bonnet napolitain ou « à gueule de caïman » brodé en couleurs vives, ou bien chéchia de feutre rouge, avec ou sans turban, babouches ou bottes de fabrication mandingue, haoussa ou sénégalaise. Les tissus européens, y compris la soie et le velours, entrent fréquemment dans la confection de ces costumes de luxe.



Fig 1  
NOHOLO



Fig 2  
et



Fig 3  
ZONA



Fig 4



Fig 5

GBATO



Fig 6



Fig 7

KASSEMBÉLÉ



Fig 8



Fig 9



Fig 10

KIEMBARHA et NAFARHA



Fig 11

NIARHAFOLO



Fig 12

TAFIRÉ



Fig 13



Fig 14

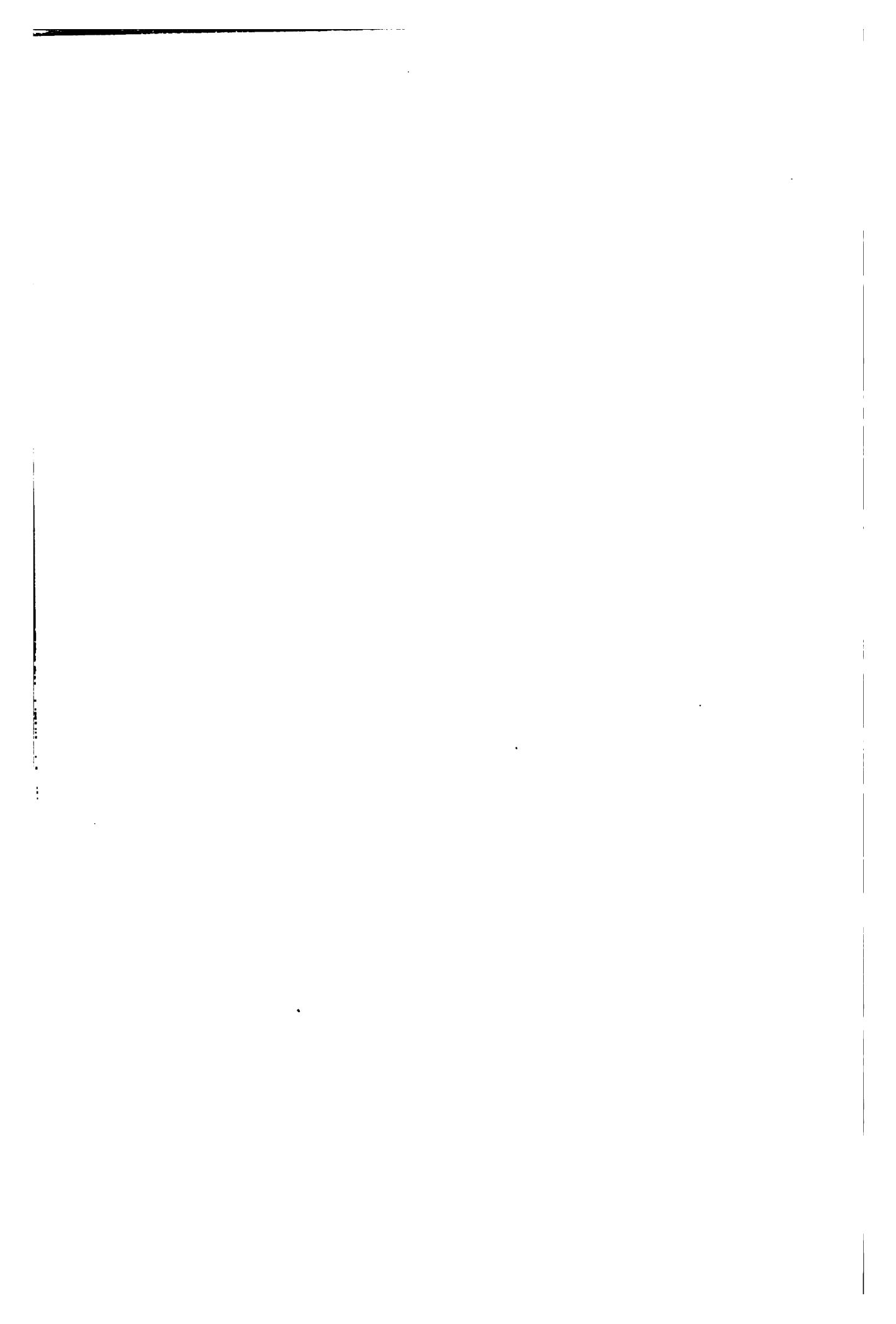
PALÀ



Fig 15

TAKPONIN et GUIMINI

CICATRICES ET SCARIFICATIONS





## LES POTERIES DÉCORÉES DE L'ÉGYPTE PRÉDYNASTIQUE

par CHARLES BOREUX (Paris).

Les représentations figurées sur les vases appartenant à l'époque égyptienne prédynastique ont donné lieu déjà à bien des interprétations. En général, comme les poteries décorées trouvées à Negadeh et à Ballas<sup>1</sup> — surtout si on y joint celles provenant de Diospolis parva<sup>2</sup>, ainsi que la fresque peinte d'Hiérakonpolis<sup>3</sup> — constituent une série importante et suffisamment complète, il a paru légitime à ceux qui les ont étudiées de tirer tout de suite de cette étude des conclusions d'ensemble. A ces témoins inespérés d'un très lointain passé on a d'autant plus demandé qu'on avait plus longtemps attendu leur témoignage. Bien mieux, on a d'ordinaire fait bon marché de l'intérêt artistique que ces représentations pouvaient offrir, pour s'attacher uniquement à leur valeur documentaire : et parce que les vases de Negadeh nous font connaître un type d'art représentatif du goût égyptien à une certaine époque, on a voulu, par eux, essayer d'atteindre toute l'Égypte de cette époque, reconstituer son état politique et retrouver ses croyances religieuses, en un mot la ressusciter.

On ne saurait évidemment condamner « a priori » de semblables conclusions : mais peut-être n'est-il pas inutile d'interroger ces vases une fois de plus.

### I

On a depuis longtemps signalé l'étroite relation qui unit leurs représentations aux « graffiti », et, d'une façon générale, aux représentations gravées sur les parois de rochers. Pour bien comprendre les peintures des vases de Negadeh, il est donc nécessaire d'étudier ces dessins rupestres par lesquels, dans tous les pays, se manifeste l'éveil artistique des populations primitives : on s'aperçoit assez vite que ce qui caractérise ces dessins, c'est le choix du sujet, d'abord ; c'est ensuite et surtout la façon très particulière dont ce sujet est mis en œuvre.

Les sujets des « graffiti » sont toujours empruntés à la nature proche, c'est-à-dire à cette nature qu'un homme, si grossier qu'on le suppose, est forcé de voir et de sentir, parce qu'il l'a constamment sous les yeux. Un « graffiti » est une reproduction partielle du paysage de tous les jours, de l'horizon familier qui finit par faire partie de l'existence même : c'est la seule forme d'art à laquelle puissent s'élever des peuples ou des individus qui, déjà capables de voir, ne savent pas encore interpréter ce qu'ils voient. Or ce qui frappe des hommes dont toute la vie se passe en plein air, au milieu d'une nature tour à tour clémente ou hostile, c'est l'arbre qui les protège ou le fauve qui les menace : dans un pays comme l'Égypte

<sup>1</sup> Et aussi à Abydos, Gebeleïn, El Amrah etc. Ces vases sont de couleur jaune et ornés de peintures rouges. — Pour la bibliographie, cf. Capart, *Les Débuts de l'Art en Égypte*, pp. 7-8. — Des reproductions colorées d'un certain nombre de ces vases se trouvent dans de Morgan, *Recherches sur les origines de l'Égypte* T. I, planches IV-IX.

<sup>2</sup> Petrie, *Diospolis parva*, pl. XVI et XX.

<sup>3</sup> Quibell et Green. — *Hierakonpolis*, II, pl. LXXV sqq.

ce sera encore le fleuve, qui semble remplir toute la vallée, avec les montagnes, qui la ferment. La guerre aussi, et la chasse jouent naturellement un grand rôle dans les représentations rupestres ; la maison au contraire n'y apparaît presque jamais, peut-être parce que la hutte primitive est une maison de fortune qui, déplacée à tout instant, ne fait pas partie du décor habituel ; l'homme lui-même ne figure qu'accessoirement, et le plus souvent luttant, soit contre ses ennemis, soit contre des bêtes féroces. — La faune d'abord et avant tout, puis la flore, puis l'eau et les rochers, les armes de toute sorte, et enfin les bateaux, tels sont les motifs habituels que reproduisent indéfiniment les « graffiti ».

La technique, aussi, est toujours la même, qu'il s'agisse des gravures sur roches du Sud-Oranais<sup>1</sup>, ou des sculptures taillées par les Boschimans dans les parois de leurs cavernes<sup>2</sup>. Un effort pour composer les scènes plutôt qu'une composition véritable, une méconnaissance complète des lois de la perspective et des dimensions relatives des objets, ces traits sont communs à toutes les représentations rupestres : mais ce qui caractérise surtout cet art primitif, c'est la recherche, sinon du détail, au moins d'un détail, de celui-là même qui est essentiel dans un être ou dans un objet, parce qu'il lui donne une physionomie particulière, et qu'il permet de le distinguer très facilement des autres. Les peuples jeunes ont une vision un peu grosse, que l'habitude n'est pas venue affiner encore ; ils ont toujours besoin de points de repère pour s'orienter. Aussi, de même que, dans la nature, ils ne voient qu'un certain nombre de choses, ils n'aperçoivent ces choses elles-mêmes que par certains côtés : et ce sont ceux-là seuls qu'ils essaient de fixer.

Quelques exemples suffiront à illustrer ce procédé qu'on pourrait définir *l'exagération du ou des détails caractéristiques au détriment de tous les autres*. — Une peinture de chasse<sup>3</sup> nous montre un animal assez informe et pourtant très aisément reconnaissable à la saillie de ses épaules : c'est un hippopotame. A Morhar<sup>4</sup> un autre animal, d'une anatomie déconcertante, a été gratifié d'une longue queue spiralée : ce n'en est pas moins une girafe, dont on a pu dire qu'elle était « frappante de vérité » parce que le dessinateur a très bien rendu la disproportion qui existe entre la longueur du cou et l'exigüité de la tête. De même un éléphant se résume tantôt en une énorme oreille retombante dont les membres de devant ont l'air de n'être que le prolongement<sup>5</sup>, tantôt, comme à Tazina<sup>6</sup>, en une immense trompe (qui ressemble d'ailleurs plutôt à une massue) et en deux pieds démesurément élargis à leur base. Les bovidés de Thyout<sup>7</sup> sont toujours nettement distingués par la forme de leurs cornes : qu'importe que celles-ci soient plantées si bas sur le front d'un buffle, qu'elles paraissent sortir de ses yeux ? Il suffit que ce soient bien là des cornes de buffle. Et ainsi de suite<sup>8</sup>. Des animaux qui marchent (ou

<sup>1</sup> Bonnet, *Les gravures sur roches du Sud-Oranais*, dans la *Revue d'Ethnographie*, VIII, pp. 149 sqq.

<sup>2</sup> Grosse, *Les Débuts de l'Art*, pp. 147 sqq.

<sup>3</sup> Tirée de Fréd. Christol, *Au sud de l'Afrique*, et reproduite dans l'*Anthropologie*, 1900, page 78.

<sup>4</sup> Bonnet, l. c. figure 6.

<sup>5</sup> Bonnet, l. c. figure 3.

<sup>6</sup> Au sud-ouest de Géryville. — V. Gsell, *Les monuments antiques de l'Algérie* I, 44 (figure 11). — Cf. aussi le groupe des cinq éléphants gravés sur les rochers de l'Hadjar Mahisserat (Bonnet, l. c. page 157).

<sup>7</sup> Au nord-est d'Aïn-Sefra. — V. Gsell l. c. figure 10 et page 43.

<sup>8</sup> V. p. ex., dans les carnets rapportés par G. Beneditte d'une mission au Sinaï, les gravures rupestres représentant différents animaux, notamment le chameau (pour ainsi dire

plutôt qui courent : il s'agit d'une scène de chasse) lèvent si haut les pattes de devant, que ces pattes sont parallèles au sol<sup>1</sup> : mais l'exemple le plus curieux est peut-être une représentation du sud de l'Afrique<sup>2</sup> où des hommes jouent le principal rôle. D'ordinaire les hommes, dans les gravures rupestres, sont extrêmement schématisés ; les membres, et souvent même le tronc, se réduisent à de simples lignes : c'est seulement le mouvement des bras — généralement levés en l'air en signe d'adoration, ou d'émotion triste ou joyeuse — qui anime ces vagues silhouettes et leur donne la vie en les différenciant. Ici nous avons affaire à des tireurs : ils présentent cette particularité de n'avoir pas de tête, et, chose singulière, on ne s'en aperçoit pas tout de suite en les regardant. C'est que, malgré soi on est attiré par leur arc, un arc énorme qui ne peut laisser aucun doute sur l'occupation à laquelle ils se livrent : à côté de cet arc tout disparaît, la tête elle-même devient en quelque sorte un accessoire insignifiant et inutile. Il est probable que de très bonne foi l'artiste ne la voyait même pas : et ce n'est qu'à la réflexion qu'on remarque soi-même cet oubli.

## II

Ce qui est vrai pour les gravures du Sud-Oranais l'est aussi pour les peintures australiennes<sup>3</sup> ou pour celles des Boschimans<sup>4</sup> ; et toutes les préoccupations habituelles de l'art rupestre se retrouvent également dans l'art de Negadeh.

Que distinguons-nous en effet sur les vases prédynastiques ? Un assez petit nombre de motifs purement linéaires, et un très grand nombre d'ornements empruntés directement à la nature. Ceux-là ne sont pas toujours très faciles à identifier : ceux-ci, au contraire, en général, se reconnaissent du premier coup d'œil. Que les spirales disposées symétriquement sur les parois des vases D 67a et D 67c<sup>5</sup> soient une imitation du calcaire nummulitique<sup>6</sup>, c'est possible ; que les réseaux réguliers de lignes brisées qu'on remarque sur les vases D 45, D 50, D 51<sup>7</sup> etc., représentent des cordes entourant le col ou la panse, c'est très probable ; mais que les animaux peints sur les vases D 50, D 51, D 55<sup>8</sup> et tant d'autres soient des autruches, cela est sûr. Après l'autruche qui paraît être l'animal préféré des artistes de Negadeh, le type le plus souvent reproduit est la gazelle<sup>9</sup> ; le crocodile, au contraire, n'apparaît qu'exceptionnellement<sup>10</sup>. — L'eau est figurée par

réduit à sa bosse — nos 477, 478, 706, 754) et l'antilope (caractérisée exclusivement par ses cornes — nos 510, 667). — Voir aussi une représentation typique de guerriers combattant (page 44 du supplément).

<sup>1</sup> Grosse, l. c. planche III.

<sup>2</sup> *L'Anthropologie*, 1900, page 76.

<sup>3</sup> Voyez surtout les peintures des cavernes du Glenelg, dans Grosse, l. c. pp. 126 sqq.

<sup>4</sup> Fritsch, *Die Eingebornen Süd-Afrikas* dans Grosse, l. c. pp. 138 sqq.

<sup>5</sup> Petrie, *Naqada and Ballas* pl. XXXV.

<sup>6</sup> Id., id. p. 40. — Cf. Schweinfurth, *Ornamentik der ältesten Cultur-Epoche Aegyptens*, page 397.

<sup>7</sup> Petrie, l. c. pl. XXXV.

<sup>8</sup> Id., id. — Cf. aussi pl. LXVI, 3, 8, 9, 10 et pl. LXVII, 11-14 — et encore *Diospolis parva* pl. XVI, 53 c, 54 et 55 a.

<sup>9</sup> *Naqada*, XXXIV. D 36 c, 47 — LXVI, 2 ; LXVII, 11, 15, 16, 17 — et *Hierakonpolis II*, pl. 76-78.

<sup>10</sup> *Naqada*, LXVII, 12. — Notons encore un animal assez trapu, avec des pattes courtes, une longue queue et un museau pointu, qui figure à plusieurs reprises sur la fresque d'Hierakoupolis (II pl. 76-78).

des séries de lignes ondulées et parallèles<sup>1</sup> ; les montagnes, par des cônes séparés les uns des autres<sup>2</sup>, ou réunis de façon à former une véritable chaîne<sup>3</sup>. Mais ce sont surtout les arbres et les bateaux qui forment l'élément le plus constant de la décoration. Nous aurons l'occasion de revenir sur les uns et les autres : disons tout de suite cependant que deux variétés d'arbres seulement sont représentées<sup>4</sup>, et que les bateaux, différenciés par la présence ou l'absence de rames<sup>5</sup>, sont tous surmontés de deux cabines dont l'une supporte une enseigne<sup>6</sup>. Au milieu de ce décor de plein air l'homme joue un rôle assez effacé : à Negadeh deux personnages sont debout sur la cabine d'un bateau<sup>7</sup> ; ou bien des femmes sont représentées les bras levés, dans une attitude qui rappelle celle de la danse<sup>8</sup> ; à Hierakonpolis des hommes combattent soit avec d'autres hommes, soit avec des animaux<sup>9</sup>. Les scènes de chasse sont naturellement très nombreuses : gazelles prises au piège<sup>10</sup> ou emmenées captives<sup>11</sup>, autruches qu'un lien retient enchaînées par les pattes<sup>12</sup> ou par le milieu du corps<sup>13</sup>, tous les poncifs de l'art préhistorique se retrouvent à Negadeh<sup>14</sup>.

Ils y sont traités de façon identique. Parmi les raisons qui ont empêché quelques savants d'admettre la présence de bateaux sur les vases qui nous occupent<sup>15</sup>, quelques-unes sont tirées de ce que les rames de ces soi-disant bateaux sont beaucoup trop nombreuses, ou bien de ce qu'elles devraient partir de la ligne supérieure de la coque et non de la partie inférieure ; ou encore de ce que la plupart ne sauraient atteindre le niveau de l'eau, étant donnée la forme infléchie du bateau. Mais c'est là méconnaître les lois auxquelles l'art rupestre obéit inconsciemment. A Ksar el Ahmar<sup>16</sup> une femme a des mains munies chacune de six doigts : faut-il donc en conclure que ce ne sont pas des mains ? Personne n'y songerait sérieusement ; et puisque l'effet général est rendu, un ou deux doigts supplémentaires sont une erreur sans importance. De même il est indifférent que les bateaux de Negadeh aient jusqu'à cinquante rames et plus : l'artiste primitif a vu la barque en gros, il a été frappé par ce long corps recourbé qui semble avancer sur ses rames comme un insecte sur ses pattes : et c'est cette silhouette qu'il a dessinée, pas si maladroitement après tout. Dans toutes les représentations de Negadeh on retrouve cette même façon naïve de copier la nature. La tête des autruches est figurée par un

<sup>1</sup> *Naqada*, LXVII, 12.

<sup>2</sup> Id., id. 14 et 15.

<sup>3</sup> Id., id. 13.

<sup>4</sup> Elles sont le plus souvent réunies sur chaque vase. V. p. ex. *Naqada* LXVI, 6, 9, 10 etc.

<sup>5</sup> Encore convient-il de remarquer que tous les bateaux peints sur vases possèdent des rames : seuls, ceux qui décorent la tombe d'Hierakonpolis en sont dépourvus.

<sup>6</sup> Ces enseignes n'apparaissent pas sur les bateaux d'Hierakonpolis.

<sup>7</sup> *Naqada*, pl. LXVI, 7.

<sup>8</sup> Id. LXVII, 14.

<sup>9</sup> *Hierakonpolis* II, planche 76.

<sup>10</sup> Id., id.

<sup>11</sup> *Naqada*, LXVII, 17.

<sup>12</sup> Id., id. 12 et 13.

<sup>13</sup> Id. LXVI, 10.

<sup>14</sup> Il faut y ajouter les armes, représentées par de longs bâtons recourbés que des hommes tiennent presque à bout de bras (*Hierakonpolis* II, pl. LXXVI), et aussi par des boucliers plantés en terre (Schweinfurth, *Ornamentik*, page 399. — Cf. infra).

<sup>15</sup> Cecil Torr, dans l'*Anthropologie*, IX — et V. Loret dans la *Revue Egyptologique* X.

<sup>16</sup> Au sud-ouest de Géryville. — V. Gsell l. c. I, page 45.

minuscule crochet, et leur cou est beaucoup trop allongé ; mais toujours le corps présente ce dos bombé, si caractéristique de l'animal. Ou bien les gazelles sont différenciées par la forme de leurs cornes<sup>1</sup> ; et le tombeau d'Hierakonpolis nous fournit un exemple très intéressant de gazelle à cornes lyriformes<sup>2</sup>. Des membres réduits à des lignes grêles et une tête en forme de boule n'empêchent pas des hommes assis sur leurs talons d'être d'un mouvement très juste<sup>3</sup> ; d'autres brandissent des armes qu'il n'est pas toujours facile de déterminer<sup>4</sup>, mais on ne saurait douter que ce sont là des combattants. Il serait facile de multiplier ces exemples. Nous avons vu que l'art des « graffiti » se résumait en une vision très grosse de la nature : c'est cette même vision, un peu élargie, qui caractérise l'art de Negadeh. Les sujets traités sont plus nombreux, mais ils sont traités de façon semblable : c'est toujours cette même recherche confuse du pittoresque, et cette sorte d'impuissance à voir, dans les objets environnants, autre chose que le profil général ou le détail essentiel.

### III

Tel qu'il est, cet art rudimentaire doit cependant avoir un sens, ou alors il ne mériterait plus d'être appelé de ce nom. On l'a interprété longtemps comme un art purement décoratif, mais l'opinion ne paraît guère avoir prévalu, et un des derniers savants qui se sont occupés de la question a pu écrire : « On a à peu près abandonné aujourd'hui l'idée que ces images aient jamais pu être de la décoration pure : nul ne croit plus que de pareilles images, toujours pareilles dans leurs éléments essentiels,..... aient été laissées à la fantaisie des peintres<sup>5</sup> ». D'une façon générale, les arguments invoqués en faveur de cette thèse peuvent se ramener à deux seulement, et qui sont assez contradictoires, semble-t-il : on dénie à l'art de Negadeh son intention décorative, ou bien parce que cet art est trop primitif, ou au contraire parce qu'il témoigne d'une civilisation relativement avancée.

Dans le premier cas on explique par la seule magie imitative<sup>6</sup> toutes les gravures rupestres, et par suite toutes les poteries prédynastiques. Si les vases de Negadeh ressemblent étrangement aux « graffiti » du Sud-Oranais par exemple, c'est que les artistes de l'Égypte primitive et ceux du nord-ouest de l'Afrique poursuivaient un but analogue : ils voulaient, en peignant un objet, créer véritablement cet objet, et, par une sorte de résurrection, se le rendre favorable à l'avenir. — En réalité, et sans vouloir nier ces « principes fondamentaux de la magie »<sup>7</sup>, que les progrès de l'ethnographie et les travaux de Frazer ont fondés, dans ces dernières

<sup>1</sup> « Les unes ont les cornes recourbées (n<sup>os</sup> 2, 15, 16), les autres les cornes en spirale » (n<sup>os</sup> 11, 17) (Petrie, *Naqada*, page 49).

<sup>2</sup> Planche LXXVI.

<sup>3</sup> *Hierakonpolis* II, planche LXXVII, en bas à gauche.

<sup>4</sup> Id., id. LXXVI, en bas à droite.

<sup>5</sup> G. Foucart, *Sur la décoration des vases de la période dite de Neggadèh* — dans les *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions*, 1905, I, page 259.

<sup>6</sup> V. Capart, l. c. pp. 207 sqq. L'auteur applique aux « graffiti » égyptiens les idées exposées par S. Reinach dans un article intitulé « *L'Art et la Magie à propos des peintures et des gravures de l'âge du Renne* ». — A propos de la distinction entre les animaux *désirables* et les autres, il fait d'ailleurs les objections nécessaires, et les résout en supposant que, si certains animaux « *indésirables* » ont été représentés par l'art primitif égyptien, c'est parce que c'étaient des animaux déjà divinisés.

<sup>7</sup> Capart, l. c. page 208.

années, sur des bases d'ailleurs très solides, il est sans doute permis de penser qu'on en abuse un peu parfois. Ils peuvent aider à comprendre pourquoi certaines peintures se rencontrent au fond de grottes obscures : ils n'expliquent pas nécessairement pourquoi la plupart des « graffiti » de la Haute Egypte sont gravés à l'air libre, sur la paroi extérieure et très visible de rochers qui n'ont rien de mystérieux. Dès lors pourquoi ces « graffiti » — tracés généralement sur le côté du rocher où l'artiste se trouvait à l'ombre — n'auraient-ils pas été surtout, pour l'homme primitif, une manière d'occuper sa flânerie d'un instant, et d'utiliser, pour essayer de se reconnaître dans le désarroi de ses premières impressions d'art, le seul et unique album qu'il eût alors à sa disposition ? D'ailleurs les dessins rupestres présentent de très grandes analogies avec les marques de poteries : or, quelle que soit la signification que l'on doive attribuer à ces marques<sup>1</sup>, il est bien difficile de croire que la magie imitative y joue un rôle quelconque, et que le graveur ait désiré créer en si grand nombre des reptiles, des lions et des hippopotames<sup>2</sup>, c'est à dire des animaux nuisibles pour la plupart. Dès lors si ces marques doivent plutôt s'expliquer comme un essai de décoration, pourquoi les « graffiti » ou les peintures de Negadeh, qui trahissent la même technique<sup>3</sup>, s'expliqueraient-ils différemment ?

On objecte qu'à Negadeh, ces peintures décorent des vases funéraires<sup>4</sup>. Parce que ces vases, recueillis en même temps que des arcs, des instruments de pêche, des palettes, etc. constituent la première ébauche de ce qui deviendra, aux époques postérieures, le mobilier funéraire, on en conclut qu'ils sont l'œuvre d'un peuple assez civilisé (puisque'il a déjà des idées sur la vie d'outre tombe) ; que, dès lors, les peintures qui les ornent doivent avoir pour but d'illustrer des idées funéraires, ou, pour le moins, de traduire, sous une forme figurée, quelques idées religieuses très simples. Mais le raisonnement est assez surprenant. La destination d'un objet peut bien lui imposer une certaine forme : on ne voit pas pourquoi elle lui imposerait forcément une certaine décoration. Ou alors on se trouverait conduit à rechercher, sur tous les vases funéraires de toutes les époques, quels symboles peuvent bien se cacher derrière leurs représentations : il y aurait lieu de « traduire » la céramique égyptienne tout entière, et il faudrait attribuer un sens mystérieux aux poissons et aux fleurs de lotus, à tout ce décor d'eau et de plantes qui, aux époques thébaines par exemple, constitue le fond principal de l'ornementation. La vérité est que le vase, même funéraire, prête aussi peu que possible aux peintures symboliques. Par ses dimensions ordinairement restreintes, mais surtout par sa forme toujours nettement limitée et précise, le vase est la « matière décorative » par excellence ; aux plus anciennes époques c'est en outre le premier objet que l'homme se sente à la fois désireux et capable d'embellir. Même il semble qu'il y soit fatalement conduit par son esthétique très spéciale. Nous avons eu déjà l'occasion de noter que les représentations rupestres n'étaient le plus souvent que des silhouettes, et nous avons, pour expliquer le fait, invoqué cette sorte de vision incomplète qui paraît être l'apanage des peuples encore très jeunes. Mais cette

<sup>1</sup> Nous ne nous occupons ici que des marques représentant des figures d'animaux ou d'objets : nous laissons de côté les marques à formes géométriques, où Petrie a pu retrouver les éléments des alphabets creto-égéens.

<sup>2</sup> *Naqada*, planche LI.

<sup>3</sup> Il suffit de comparer p. ex. les arbres en forme d'éventail (*Naqada*, LXVI, 5, 7, etc.) avec la marque 51 (Id. pl. LII) et les arbres à feuilles retombantes avec la marque 74.

<sup>4</sup> Foucart, l. c. page 259.

vision elle-même, après avoir donné naissance à l'art, ne tarde pas à l'orienter dans une direction nouvelle. Dire que, soit paresse, soit impuissance, l'homme primitif s'habitue à ne pas voir les choses exactement comme elles sont, mais à n'en reproduire qu'un contour ou un détail caractéristiques, et à le reproduire indéfiniment, c'est dire que, d'instinct, l'homme primitif est un décorateur. Quand la figure n'est pas ou quand elle cesse d'être une copie de la nature, elle devient un motif d'ornementation : et ce n'est plus alors qu'un thème, qui se développe suivant des lois uniformes, en se stylisant de plus en plus.

En d'autres termes le vase est, après le rocher, l'album naturel où l'homme s'essaie à reproduire la nature qui l'entoure : seulement la forme très particulière de cet album oblige celui qui l'utilise à interpréter ses modèles. Par là s'expliquent la plupart des particularités qu'on observe sur les poteries de Negadeh. D'abord la composition est le plus souvent absente. Le vase D 55<sup>1</sup> nous montre bien une troupe d'autruches figurées à égale distance de deux chaînes de montagnes : et sur un outre vase<sup>2</sup> on voit des autruches encore, réunies cette fois par groupes de quatre et alternant régulièrement avec des bateaux tous semblables. Mais ce sont là des cas assez exceptionnels : même à Hierakonpolis, sur cette fresque qui semble, à première vue, trahir un certain souci et un sens réel de la composition, les deux bateaux de droite et de gauche ne se rattachent par aucun lien apparent aux quatre bateaux du centre : et, quant aux autres scènes, une étude attentive montre qu'elles ont été réparties au hasard des places disponibles<sup>3</sup>. Le même procédé est constant à Negadeh. Le plus souvent on a l'impression que le dessinateur s'était proposé de réaliser, dans l'arrangement des scènes, une certaine symétrie : mais la dimension du vase, la saillie de l'anse ou telle autre raison est venue contrarier son plan primitif ; et il devient dès lors impossible de reconstituer celui-ci, même dans ses lignes générales. Au reste l'artiste lui-même le perd bientôt complètement de vue ; il utilise un motif pour remplir un coin resté vide, et ce motif lui en suggère un autre, qu'il intercale de la même façon : au bout de peu de temps il en résulte une inextricable confusion, un enchevêtrement d'êtres et de choses au milieu duquel il n'est pas toujours facile de se reconnaître. Seul un zèle décoratif poussé à l'excès peut expliquer pourquoi une autruche est comme perchée sur le sommet d'un arbre<sup>4</sup>, ou paraît diriger avec ses pattes le gouvernail d'un bateau<sup>5</sup> : vouloir chercher un sens caché à de semblables représentations serait s'exposer à de cruelles méprises.

Bien des détails qui paraissent ainsi surprenants, parce qu'on veut à toute force leur attribuer une valeur documentaire, se comprennent au contraire tout naturellement pour peu qu'on songe aux conditions dans lesquelles travaillent des décorateurs. Ceux de Negadeh, en particulier, n'avaient à leur disposition qu'un assez petit nombre de poncifs ; d'autre part leur technique était encore assez rudimentaire ; il n'est donc pas étonnant qu'à force de répéter perpétuellement les mêmes motifs, ils les aient parfois confondus, ou qu'ils les aient trahis en voulant les traduire. L'habitude entraîne vite l'inattention et le meilleur moyen de surmonter une difficulté est encore de la supprimer. Deux variétés d'arbres sont repré-

<sup>1</sup> *Naqada* pl. XXXIV.

<sup>2</sup> *Id.*, pl. LXVII, 12. — Ce vase a été trouvé à Abydos.

<sup>3</sup> *Hierakonpolis* II, page 21 : « The scenes seem to have been put where there was room for them, after the larger designs, such as the boats, had been drawn ».

<sup>4</sup> *Naqada*, LXVI, 3.

<sup>5</sup> *Id.* LXVII, 14.

sentées à Negadeh : que l'une reçoive les attributs réservés d'ordinaire à l'autre<sup>1</sup>, il faut rendre responsable de cette confusion la main seule du décorateur. De même l'espèce de vase dans lequel l'un de ces arbres est habituellement planté<sup>2</sup> s'échange souvent avec un autre objet<sup>3</sup> ; nous devons présumer que celui-ci est un vase, lui aussi, quelles que soient d'ailleurs les formes étranges qu'il puisse revêtir quelquefois<sup>4</sup>. Les ornements figurés à l'avant des bateaux et que l'on a appelés les enseignes de proue<sup>5</sup>, représentent des palmes, ou des branches, tantôt isolées<sup>6</sup>, tantôt réunies par groupes de deux<sup>7</sup> ou de trois<sup>8</sup> ; au delà de ce nombre l'artiste a voulu égayer un peu la monotonie de tous ces rameaux parallèles, et il en a rempli les intervalles par des séries de petites lignes<sup>9</sup> ; il a ensuite appliqué machinalement le procédé, même quand il s'agissait seulement de reproduire le motif des deux branches ; et le type ainsi obtenu, qui n'est pourtant qu'un motif végétal stylisé, risquerait d'être pris pour une banderolle<sup>10</sup>, si la comparaison avec d'autres vases ne nous permettait pas de suivre ainsi les étapes successives de sa transformation. — De même encore l'espace laissé vide entre les rames, dans les représentations de bateaux, a été quelquefois interprété comme une porte ; et l'on a pu édifier toute une théorie rien qu'en se basant sur ce détail. Il faut y voir seulement la trace d'une esthétique décorative qui différerait suivant les artistes. La plupart trouvaient l'effet meilleur ainsi ; d'autres au contraire jugeaient préférable de ne pas rompre la ligne harmonieuse des rames, et les faisaient pendre sans solution de continuité tout le long du bateau, depuis la proue jusqu'à la poupe<sup>11</sup>. Il se peut même que ces différences proviennent de raisons purement matérielles : très probablement l'espace vide représente un arrêt momentané du travail, le repos d'un instant que la main s'accordait, les rames de l'avant une fois peintes, avant de passer aux rames d'arrière. Les unes et les autres en effet (sans doute pour mieux épouser la forme du vase) sont ordinairement dirigées dans deux sens opposés ; et si quelques artistes étaient assez habiles pour ménager insensiblement la transition, la plupart, en revanche, étaient obligés de lever un peu la main et d'en changer la position, afin de lui donner une direction nouvelle. Il arrive que le changement s'opère d'une façon assez maladroite, et que le plan des rames de proue forme avec celui des rames de poupe un angle beaucoup trop accentué ; si vraiment nous avions affaire à des portes, beaucoup d'entre elles affecteraient la forme d'une pyramide tronquée<sup>12</sup>.

On le voit, sous quelque aspect qu'on envisage ces représentations, on se trouve toujours conduit à la même conclusion : nous sommes ici en présence d'un art tout à fait analogue, par son fond et par sa forme, à l'art rupestre, un peu plus large seulement et trahissant une intention décorative plus manifeste et plus précise.

<sup>1</sup> Id. LXVI, 2.

<sup>2</sup> Id. LXVI, 10.

<sup>3</sup> Id., id. 9 et 8 (vase du milieu).

<sup>4</sup> *Naqada*, LXVII, 14.

<sup>5</sup> De Morgan, *Recherches*, II, 92.

<sup>6</sup> *Naqada*, LXVI, 2, 5, 7 — et LXVII, 13. La branche elle-même se subdivise parfois en deux autres (LXVI, 3, 10 — et LXVII, 14) ou même en trois (LXVI, 4 et LXVII, 11).

<sup>7</sup> Id. XXXIV, 45 et LXVI, 10.

<sup>8</sup> *Diospolis parva* XVI, 41 b.

<sup>9</sup> *Naqada* LXVI, 6.

<sup>10</sup> Id. 8, 9 et LXVII, 12.

<sup>11</sup> *Naqada*, LXVI, 6 et 9.

<sup>12</sup> Id. LXVI, 10.



## IV

Est-ce à dire que cet art ne saurait nous fournir aucune indication sur l'Égypte prédynastique et sur les hommes qui l'habitaient ? Ce serait aller trop loin. Puisque le grand procédé de l'art primitif est de reproduire la nature dans ce qu'elle a de caractéristique, on est en droit d'espérer qu'un grand nombre des objets figurés à Negadeh se laisseront plus ou moins identifier : et si on les identifie en effet, il est légitime de s'appuyer sur les résultats obtenus pour essayer de pénétrer un peu cette très lointaine époque.

Ce sont surtout des renseignements ethnographiques que nous avons chance de recueillir ici. Quels étaient les hommes qui nous ont laissé ce précieux témoignage de leur séjour à Negadeh ? Est-il possible de déterminer exactement le pays d'où ils venaient ? Si leur art peut nous fournir quelques données sur eux, il ne peut guère nous fournir que celles-là. Les animaux ou les arbres qui les entouraient, les armes dont ils se servaient à la guerre ou à la chasse, le décor habituel où s'écoulait leur vie, voilà autant d'indices qui peuvent servir à préciser leur origine ; et voilà en tout cas les seuls témoins qu'il nous soit possible d'interroger.

Malheureusement quelques-uns se récusent, et certains détails ne se prêtent à aucune interprétation satisfaisante. Il faut ranger dans cette catégorie les signes en forme de crochets ou de zigzags qui constituent à Negadeh un des éléments constants de la décoration<sup>1</sup>. De même les deux motifs représentés sur un vase d'Abydos, à droite et à gauche d'un crocodile<sup>2</sup>, sont peut-être des variantes grossières de l'animal<sup>3</sup> : mais peut-être aussi sont-ce des objets dont l'usage a disparu depuis longtemps, et que des modernes ne sauraient reconnaître. Quant à certaines figures assez bizarres, ordinairement placées au dessous des bateaux, il n'est pas bien sûr que ce soient des boucliers. On les avait d'abord assimilées à des mâts munis de leur voile<sup>4</sup> : on pourrait aussi bien être tenté d'y reconnaître une hutte, vue par en dessus, et dont les deux côtés s'appuieraient sur une longue perche courant parallèlement au sol. Mais la voile, quand elle apparaît à cette époque, affecte une forme carrée, au lieu d'une forme rectangulaire<sup>5</sup> ; d'autre part les artistes de Negadeh ignorent la perspective, et reproduisent toujours leurs modèles soit de face, soit de profil. Il est donc très vraisemblable que nous avons affaire à des boucliers de peaux, montés sur un bâton planté en terre<sup>6</sup> ; mais enfin ce n'est là qu'une hypothèse, dont nous retiendrons surtout que de semblables boucliers se rencontrent encore chez les Dinka, les Bari et autres peuplades de la région du Haut Nil.

D'autres motifs encore demeurent assez énigmatiques. On ne peut que faire des conjectures à propos d'un objet singulier qui rappelle, au moins par sa silhouette générale, la table d'offrandes de l'Égypte historique, et qui représente peut-être

<sup>1</sup> M. Foucart (l. c. page 274) y voit des indications numériques. Il serait tout aussi possible — et d'ailleurs aussi aventureux — d'y voir une façon de représenter le sol (l'eau est déjà figurée à Negadeh par des séries de lignes brisées), une ébauche de ce qui deviendra le signe des terrains dans l'écriture hiéroglyphique et surtout hiératique. Il est plus vraisemblable que ce sont des ornements.

<sup>2</sup> *Naqada*, LXVII, 12.

<sup>3</sup> Foucart, l. c. p. 271. — Le motif de gauche, tout au moins, s'oppose absolument à une semblable interprétation.

<sup>4</sup> *Naqada*, page 49.

<sup>5</sup> Capart, l. c. page 116. — Cf. Budge, *History of Egypt*, I, 80.

<sup>6</sup> Schweinfurth, *Ornamentik*, page 399.

en effet un support sur lequel a été étendu un lit de branchages ou de feuilles<sup>1</sup>. Deux sortes de récipients rectangulaires, invariablement figurés des deux côtés du bouclier<sup>2</sup>, pourraient bien être des carquois ; les crochets qui les terminent<sup>3</sup> auraient alors servi à les fixer soit sur l'épaule, soit à la ceinture. Mais certains ornements carrés, tantôt munis<sup>4</sup> et tantôt dépourvus<sup>5</sup> de frange, d'autres encore (par exemple ces objets allongés qui sont placés quelquefois<sup>6</sup> juste au dessous des bateaux) résistent à toute explication. Enfin même la faune n'est pas bien concluante. L'autruche et la gazelle sont des animaux très communs, et qui ont dû, à toutes les époques, abonder aussi bien dans la vallée du Nil que dans les régions situées plus au sud.

Au contraire la flore est extrêmement intéressante. Des deux espèces végétales représentées à Negadeh, l'une au moins a pu être identifiée avec une quasi certitude : c'est l'aloès<sup>7</sup>. On sait que les aloès, qui appartiennent à la famille des liliacées, se présentent sous la forme tantôt de petites plantes acaules, tantôt de grands végétaux arborescents. Dans ce dernier cas, les feuilles commencent presque à la base de l'arbre ; les plus rapprochées du sol sont ramassées autour de la tige, et semblent l'enfermer dans un cercle très resserré ; les autres s'épanouissent



Fig. 1.  
Vase de Negadeh (Musée du Louvre).

largement à droite et à gauche, et de leur masse émerge une hampe florale très haute, au long de laquelle les fleurs sont disposées soit en grappes, soit en épis<sup>8</sup>. C'est évidemment cette dernière variété qui est figurée ici. (Fig. 1) Le motif a été très stylisé, naturellement ; l'amour de la symétrie a même parfois donné naissance à deux hampes florales au lieu d'une<sup>9</sup> ; mais tous les éléments essentiels de la plante sont fidèlement reproduits : le cercle formé par les feuilles du bas, quand il est apparent, est rendu d'une façon toute géométrique<sup>10</sup>, et toujours le contraste du feuillage et de la fleur, celui-là très épais, celle-ci très grêle, est fort heureusement observé. En outre il faut noter que

<sup>1</sup> *Naqada*, LXVII, 14.

<sup>2</sup> Id. LXVI, 6, 9.

<sup>3</sup> Ces crochets sont très visibles sur certains vases. V. p. ex. *Naqada* LXVI, 10. Sur un autre vase (id., id. 9) un groupe de quatre autruches a été si malencontreusement intercalé dans la composition que l'une d'elles semble prise dans ce carquois comme dans un piège.

<sup>4</sup> *Naqada* LXVI, 7.

<sup>5</sup> Id., id. 9.

<sup>6</sup> Id., id. 7. — Peut-être faut-il voir dans ces objets des massues analogues à celles dont se servaient les habitants de Pount, et qui sont reproduites dans Chabas, *Etudes sur l'Antiquité Historique*, page 163.

<sup>7</sup> Cette découverte est due à Schweinfurth, *Ornamentik*, page 392.

<sup>8</sup> V. p. ex. Baillon, *Dictionnaire de Botanique* I, page 120 (figure).

<sup>9</sup> *Naqada* LXVI, 6, et LXVII, 14. — Cette dernière représentation nous montre peut-être aussi le fruit de l'arbre.

<sup>10</sup> Par un simple rond, d'où part la hampe florale. Id. LXVI, 8, 9, 10.

les aloès de Negadeh sont plantés dans des vases<sup>1</sup>, ce qui tendrait à prouver qu'ils n'appartiennent pas à la flore spontanée de l'Égypte<sup>2</sup>. De fait on ne les rencontre plus à l'époque historique<sup>3</sup> ; il est donc probable qu'ils auront été, à une date très ancienne, importés d'un autre pays, et que les efforts tentés pour les acclimater n'auront pas réussi. Ce pays même, semble-t-il, peut être assez exactement précisé. Il est difficile de dire si la plante qui nous occupe ici est l'aloès vulgaire<sup>4</sup> ou l'aloès sucotrin : mais comme l'un est originaire de l'Afrique orientale, l'autre de l'île de Socotora et des bords méridionaux de la mer Rouge<sup>5</sup>, on voit que, de toutes façons, nous nous trouvons en présence d'une flore apparentée à celle du futur pays de Pount.

La seconde espèce figurée sur les vases est également très caractéristique. (Fig. 2) Sa silhouette générale évoque immédiatement l'arbre qui dans l'écriture hiéroglyphique deviendra plus tard le signe du sycomore ; et la disposition symétrique des branches, leur direction constante de bas en haut, enfin leur diminution progressive à mesure qu'elles s'éloignent du pied, tous ces détails ne font que confirmer une semblable interprétation. Or le sycomore de l'époque pharaonique a été assimilé<sup>6</sup> au *Mimusops Shimperi Hochst*, lequel croît naturellement en Abyssinie et dans les régions avoisinantes ; en sorte que les poteries de Negadeh pourraient très bien, ici encore, nous avoir conservé le souvenir d'un essai d'acclimatation, cette fois couronné de succès. L'hypothèse est d'autant plus séduisante que, tout comme les aloès, ces sycomores sont figurés dans des vases<sup>7</sup>. Peut-être même avons-nous affaire à une variété spéciale de sycomore, celle-là même dont les habitants de Pount extrayaient le parfum *anti*<sup>8</sup>. On sait qu'à Deir el Bahari<sup>9</sup> ces sycomores à parfum sont rapportés dans des couffes par les Égyptiens venus en expédition au pays de Pount : au tombeau de Rekhmara<sup>10</sup> ils figurent



Fig. 2.  
Vase de Negadeh (Musée du Louvre).

<sup>1</sup> Ces vases affectent la forme cylindrique ou la forme cordiforme. V. *Naqada*, passim.

<sup>2</sup> Schweinfurth, l. c. p. 392.

<sup>3</sup> L'aloès n'est pas mentionné dans la *Flore pharaonique* de V. Loret.

<sup>4</sup> C'est l'opinion de Schweinfurth (l. c. page 392), lequel rappelle à ce sujet que dans tout l'Orient, on emploie l'aloès vulgaire pour se préserver du mauvais œil.

<sup>5</sup> Baillon, l. c. page 120.

<sup>6</sup> Par Schweinfurth (Loret, *La Flore pharaonique*, pages 61-62).

<sup>7</sup> V. p. ex. *Naqada*, LXVI, 10, où l'on distingue nettement le vase, et l'extrémité du tronc qui y est enfoncée : mais souvent ce vase se réduit à une espèce de crochet.

<sup>8</sup> L'arbre qui produit l'*anti* est généralement désigné aujourd'hui sous le nom de « sycomore à parfum » (Chabas, *Études sur l'Ant. Hist.* p. 159. — Maspero, *De quelques navigations*, p. 21 — et Naville, *Deir el Bahari* III, page 15) — Hamy (*Étude sur les peintures ethniques d'un tombeau thébain*, page 23) en fait « une térébinthacée du genre *boswellia*, le *boswellia Carteri* » (Virey, *Le tombeau de Rekhmara*, page 31).

<sup>9</sup> *Deir el Bahari*, pl. LXXIV.

<sup>10</sup> Virey, l. c. pl. IV.

aussi parmi les tributs envoyés à Touthmès III par ces mêmes habitants de Pount. Si l'on compare ces représentations avec celles de Negadeh, on ne peut pas ne pas être frappé de la ressemblance : dans les trois cas, c'est la même silhouette d'arbre, mieux précisée seulement sur les monuments de la XVIII<sup>e</sup> dynastie<sup>1</sup>.

On pourrait sans doute appuyer encore sur d'autres arguments ce rapprochement entre Pount et Negadeh<sup>2</sup> ; mais il convient d'arriver maintenant à toute une catégorie de représentations qui ont donné lieu déjà à de nombreux commentaires : nous voulons parler des bateaux. Quelques savants, comme on sait, ont refusé d'admettre que ce fussent des bateaux, et ils les ont interprétés comme des *kôms* primitifs, entourés d'une palissade et surélevés sur un talus<sup>3</sup>. Il semble qu'à cette théorie, maintes fois réfutée déjà<sup>4</sup> la découverte de la tombe d'Hierakonpolis eût dû porter un coup décisif<sup>5</sup> ; mais, puisqu'on la trouve reprise à nouveau dans des ouvrages tout récents<sup>6</sup>, il convient de lui opposer un document qui n'a pas encore été, croyons-nous, utilisé jusqu'à présent, et qui clôt le débat d'une manière définitive. Que le dessin reproduit ci-contre<sup>7</sup> représente un bateau, per-

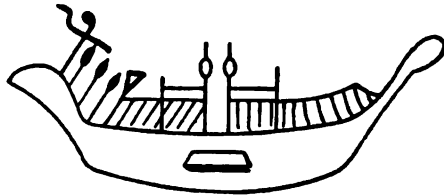


Fig. 3.  
Dessin rupestre relevé par M. Sayce, entre Assouan et Kom-Ombos.

sonne ne saurait le contester ; et que ce bateau soit absolument du type des bateaux de Negadeh, il suffit d'un coup d'œil pour s'en assurer.

Il a été relevé sur un rocher<sup>8</sup> : et par là s'affirme une fois de plus l'étroite parenté qui unit l'art de Negadeh aux « graffiti » rupestres. Celui-ci est de date plus récente, mais il est traité tout comme aux époques antérieures : et le document,

ajouté à tous ceux que nous fournissons les vases, nous permet de nous faire des bateaux prédynastiques une idée suffisamment exacte. Il faut se les représenter (Fig. 4) sous la forme de ces barques légères que les Egyptiens de l'époque historique employaient encore pour la chasse au marais. Ils étaient constitués par des bottes de roseaux ou de papyrus qu'on serrait fortement<sup>9</sup> et qu'on relevait à l'avant et

<sup>1</sup> Et plus allongée : à Negadeh, si l'arbre est plus large, c'est pour une raison de décoration : il s'harmonise mieux ainsi avec la panse renflée du vase.

<sup>2</sup> C'est ainsi qu'on a pu relever à Negadeh, à propos des types de femmes représentés, des traces de cette stéatopygie qui caractérise, à Deir el Bahari, les femmes du pays de Pount (Schweinfurth, *Ornamentik*, page 400).

<sup>3</sup> Cecil Torr et V. Loret (cf. plus haut).

<sup>4</sup> On trouvera cette réfutation résumée dans Capart, l. c. pp. 201 sqq.

<sup>5</sup> *Hierakonpolis*, II planche LXXV.

<sup>6</sup> V. Loret. *L'Égypte au temps du totémisme* pp. 24-25.

<sup>7</sup> Il est tiré de J. de Morgan, *Catalogue des monuments et Inscriptions de l'Égypte antique* I, page 203.

<sup>8</sup> Entre Assouan et Kom-Ombos. Le relevé est dû au Prof. A. H. Sayce.

<sup>9</sup> « Les joncs ou les roseaux étaient placés dans le sens de l'axe de l'embarcation : aux deux extrémités les divers éléments étaient reliés entre eux par un fort nœud, tandis que des liens très rapprochés les uns des autres traversaient la coque tout entière normalement à son axe, en reliant entre elles toutes les tiges. Le bateau ainsi construit était formé d'une véritable natte qui n'eût pas été suffisante si l'épaisseur des nattes n'eût été triplée ou quadruplée, si des armatures de bois n'étaient venues maintenir l'ensemble rigide, et si un enduit n'avait été appliqué pour rendre l'embarcation imperméable » (de Morgan. *Recherches*, II page 92). — « Un spécimen en albâtre provenant des tombes royales d'Abydos montre clairement cette technique » (Capart, l. c. p. 192). — Seul l'original du bateau d'Assouan pourrait avoir été un bateau en bois.

arrière, afin que l'embarcation, n'ayant qu'un faible tirant d'eau, pût naviguer sur les fonds les plus bas<sup>1</sup>. Il est à présumer que ces bateaux n'étaient pas pontés : ils supportaient deux constructions qui sont quelquefois, mais très exceptionnellement<sup>2</sup> réunies par une arche transversale, et entre lesquelles est ménagé un espace vide, destiné à faciliter l'embarquement<sup>3</sup>. A Hierakonpolis la voile est absente, ainsi que les rames : à Negadeh au contraire, artiste, dans une intention décorative<sup>4</sup>, a multiplié le nombre des rames d'une façon presque indéfinie. Des branches sont plantées à l'avant du bateau<sup>5</sup>, ombrageant parfois<sup>6</sup> un abri qui deviendra, aux époques dynastiques, le château-gaiard du pilote<sup>7</sup> ; au centre de la barque ou sur l'une des constructions du milieu un mât se dresse, surmonté d'une enseigne. Enfin une ancre pend quelquefois à l'extrémité de la proue<sup>8</sup>, et nous possédons un exemple de rames-gouvernails attachées à la poupe<sup>9</sup>.



Fig. 4  
Vase de Negadeh (Musée du Louvre).

Tous ces détails ne paraissent pas bien symboliques : et pourtant c'est principalement sur les bateaux qu'on a voulu s'appuyer pour attribuer un sens mystique aux peintures de Negadeh. On est parti de l'idée que ces bateaux représentaient la sortie processionnelle du dieu dans sa barque, et on en a conclu par analogie que tous les autres motifs reproduits sur les vases illustrent en quelque sorte le mobilier funéraire d'un peuple qui ne le figurait pas encore sur des murailles, mais

<sup>1</sup> Cf. la représentation d'un bateau préhistorique à El-kab dans Capart, l. c. page 198. — Quelquefois l'avant seul est relevé, mais il l'est alors d'une façon démesurée (*Hierakonpolis* II, pl. LXXVII).

<sup>2</sup> Trois seulement des bateaux d'Hierakonpolis présentent cette particularité. — Cf. aussi *Naqada* LXVII, 14.

<sup>3</sup> Cet espace, sur quelques bateaux d'Hierakonpolis est colorié autrement que le reste de la coque : il faut peut-être y voir l'indication d'une planche par laquelle on montait dans le bateau. A Assouan la coque est percée en cet endroit par un véritable sabord : ce serait alors l'ouverture qui aurait servi à assujettir cette planche.

<sup>4</sup> Cf. plus haut.

<sup>5</sup> L'idée que ces branches peuvent avoir été une façon de dénombrer certains jours de fêtes (Foucart, l. c. page 270) paraît tout à fait insoutenable.

<sup>6</sup> *Hierakonpolis* II pl. LXXV.

<sup>7</sup> *Det el Bahari*, III pl. LXXIII. — Cf. Wilkinson I, 224.

<sup>8</sup> *Naqada*, LXVI, 10 ; *Diospolis parva* XVI, 41 b ; *Hierakonpolis* II, pl. LXXV.

<sup>9</sup> *Naqada*, LXVII, 14.

le traçait seulement sur des objets votifs. En dernière analyse les vases décorés ne seraient que « l'équivalent des demandes, des scènes et des objets que la stèle des âges postérieurs figurera sur les parois du tombeau »<sup>1</sup>. — En réalité on ne voit pas très bien comment de telles prémisses peuvent entraîner une telle conclusion : et cette conclusion, tout au moins, est contredite immédiatement par ces représentations d'époques plus récentes sur lesquelles on veut la fonder. Car les représentations murales, à partir du moment où on les voit apparaître, se caractérisent par ce qu'on pourrait appeler leur immutabilité. Les peintures ou les bas reliefs qui, sur les parois des chapelles funéraires, racontent pour le défunt toute l'histoire de l'offrande, se déroulent toujours d'une façon constante et identique ; les différentes scènes se suivent dans un ordre éternellement le même, et se composent d'un certain nombre de sujets dont les plus essentiels, au moins, se retrouvent invariablement, même quand le graveur, faute de place, a été obligé de se borner. L'intérêt du double exigeait en effet la fixité d'une décoration qui demeurerait avant tout rituelle ; et l'on comprend qu'il ne fallût rien oublier de ce qui devait assurer sa vie d'outre tombe. Mais à Negadeh on ne trouve aucune trace d'une semblable préoccupation. Certains motifs qui apparaissent sur un vase ont disparu sur un autre ; tel détail, figuré très souvent à telle place, en occupe non moins souvent une toute différente. La seule fantaisie de l'artiste semble avoir présidé au choix des scènes comme aussi à leur arrangement<sup>2</sup> ; et ce désordre dont on ne saurait rendre compte si l'on admet qu'il s'agit de représentations liturgiques, s'explique au contraire très bien, nous l'avons vu, par des raisons purement ornementales.

Il faut noter, en outre, que les vases du type négadien ne se retrouvent plus dans les tombes thinites, où cependant les représentations murales ne sont pas encore en usage ; ces mêmes tombes, en revanche, ont fourni toute une série de monuments qu'il est bien intéressant de comparer, au point de vue qui nous occupe, avec les vases de Negadeh : nous voulons parler des tablettes d'ivoire ou de bois recueillies à Abydos par Amelineau et Fl. Petrie<sup>3</sup>. L'exécution de ces tablettes est souvent grossière, et l'interprétation qu'il convient de leur donner demeure assez incertaine. Ces monuments sont-ils destinés à commémorer des donations faites par un roi à l'occasion de la fondation d'un temple ?<sup>4</sup> Ou bien conservent-ils seulement le souvenir des premières fêtes *Sed* célébrées en Egypte ? L'essentiel est que nous sommes sûrs ici d'avoir affaire à de véritables représentations : et nous en sommes sûrs parce que toutes les fois que, sur ces tablettes, un certain nombre de motifs se trouvent associés, ils sont toujours associés de la même façon. Deux bateaux, un palais (?), un bâton entouré d'une peau de bête, enfin un cartouche royal, ces quatre éléments d'une des tablettes du roi Aha<sup>5</sup> se retrouvent tous sur une autre, et s'y retrouvent disposés dans un ordre exactement semblable<sup>6</sup>. De même, au troisième registre de l'une et l'autre de ces tablettes, l'analo-

<sup>1</sup> Foucart, l. c. page 277.

<sup>2</sup> Par exemple M. Foucart (l. c. page 275) attache la plus grande importance aux quatre gazelles de couleurs différentes qui sont figurées à Hiérakonpolis (II, planche LXXVI) au dessus d'une des barques, et il y voit « les quatre espèces d'antilopes ou gazelles du sacrifice canonique. » — Mais alors pourquoi d'autres gazelles, au nombre de cinq, sont-elles figurées prises au piège, à côté de la barque voisine ?

<sup>3</sup> Elles ont été étudiées par F. Legge dans les *Proceedings of the Society of Bibl. Arch.* vol. XXVIII et XXIX.

<sup>4</sup> C'est la conclusion à laquelle aboutit Legge.

<sup>5</sup> Tablette n° 3 de Legge. — C'est la figure 5 de Petrie, *Royal Tombs* II, pl. III A.

<sup>6</sup> Tablette n° 3 de Legge. — C'est la figure 6 de Petrie, *Royal Tombs* II pl. III A.

gie est complète entre les trois barques qui s'en vont vers la même enceinte fortifiée, au milieu de laquelle se tient le même ibis<sup>1</sup>. Il serait facile de multiplier ces rapprochements<sup>2</sup>.

Le procédé négadien est tout autre, nous l'avons vu : c'est donc sûrement mésinterpréter les bateaux de Negadeh que de les interpréter partout comme des barques processionnelles. Et puisque les deux éléments du problème sont d'une part les deux constructions jumelles élevées au milieu de chaque bateau, de l'autre les enseignes dressées sur l'une d'elles ou le plus souvent entre les deux, il nous faut maintenant examiner ces éléments l'un après l'autre.

Le premier a été expliqué très ingénieusement<sup>3</sup> comme une « figuration de l'idéogramme du temple », une forme primitive du *bekhen*, c'est-à-dire du pylône : les deux cabines, avec la barre transversale qui les réunit, ne représenteraient pas autre chose que le naos de la barque divine. — En réalité cette barre transversale n'apparaît qu'exceptionnellement, nous l'avons vu, à Negadeh, et même à Hierakonpolis<sup>4</sup> ; et quant aux cabines, on remarque vite, en les étudiant d'un peu près, qu'elles sont traitées exactement comme les objets<sup>5</sup> qui accompagnent d'ordinaire les représentations de boucliers, et aussi comme les vases non



Fig. 5.  
Bateau de passage de Calcutta (Musée de la Marine, N° 1246).

cordiformes dans lesquels sont plantés les aloès : dans les trois cas il apparaît clairement que la technique est la même. Autour de quatre montants dont on

<sup>1</sup> Id., id.

<sup>2</sup> Comparez par exemple, sur les tablettes n° 2, 5 et 8 de Legge, la scène où est représenté le roi mesurant l'enceinte du futur temple.

<sup>3</sup> Foucart, l. c. page 262. — Nous laissons de côté, bien entendu, la théorie suivant laquelle les deux cabines seraient deux tours encadrant une porte (Loret l. c.). Cette théorie n'est qu'un aspect de la théorie plus générale qui refuse aux bateaux de Negadeh le caractère de bateaux.

<sup>4</sup> Cf. plus haut.

<sup>5</sup> Ces objets sont peut-être des carquois. — Cf. plus haut.

aperçoit distinctement les sommets<sup>1</sup> (on n'en voit que deux parce que les cabines sont figurées de face) un assemblage de joncs ou de papyrus forme les quatre côtés d'une véritable boîte, dont les dimensions varient suivant les cas, mais qui semble toujours destinée à recevoir et à conserver quelque chose, ici des flèches, là des arbres ou, quand il s'agit de bateaux, des provisions de toute nature. Les peintures de Negadeh nous rendent vraisemblablement les bateaux usagers des Egyptiens prédynastiques, bateaux de voyage et de transport à la fois, qui après leur avoir permis d'arriver dans le pays, leur permettaient encore d'y subsister, et de communiquer de tribu à tribu. La dualité des cabines, aujourd'hui encore, caractérise la barque de transport chez un très grand nombre de peuples ; et les collections ethnographiques sont riches en modèles de bateaux qui par leur silhouette générale (fig. 5), rappellent singulièrement les bateaux de Negadeh<sup>2</sup>. En Egypte même, les bateaux de transport de l'ancien Empire sont munis d'une cabine, moins étroite que celles de Negadeh, mais de forme tout à fait semblable<sup>3</sup>. La difficulté, pour les hommes primitifs, de bâtir des constructions à la fois larges et solides les a obligés à en élever deux au lieu d'une<sup>4</sup> ; mais la destination est la même dans l'un et l'autre cas. D'ailleurs, comme les bateaux des plus anciennes époques transportaient en même temps des hommes et des marchandises, celles-ci étaient sans doute renfermées dans l'une des cabines, et ceux-là dans une autre ; ou peut-être l'une d'elles était-elle spécialement réservée au harem, en vertu d'une coutume qui, sous la 12<sup>e</sup> dynastie par exemple, subsistait encore en Egypte<sup>5</sup>.

Et peut-être aussi, dans certains cas, tels qu'une fête de clan ou une émigration en masse, la cabine, puisqu'elle recevait tout, recevait aussi le fétiche du clan. Mais s'il est possible d'interpréter de la sorte une des représentations d'Hierakonpolis<sup>6</sup>, celle-ci reste unique entre toutes les représentations de la période prédy-

<sup>1</sup> Ces sommets sont d'abord de forme pointue ou arrondie, ou même ont l'apparence d'un crochet : mais ils se stylisent de plus en plus et finissent par s'épanouir, comme à Hierakonpolis, en un large cercle, quelquefois double.

<sup>2</sup> La différence consiste surtout en ce qu'un seul toit couvre les deux cabines. — V. p. ex., au musée de Marine du Louvre (outre le bateau reproduit ici), les n<sup>os</sup> 1227 (Bateau du Bengale), 1245 (Bateau de transport du Gange), et 1278 (Pirogue du Bengale). — Cf. aussi un certain nombre de bateaux de l'Extrême Orient (entre autres n<sup>o</sup> 1185, Sampan de Fou-Tcheou).

<sup>3</sup> LDII, 104 et surtout II 62.

<sup>4</sup> La barre transversale qui les réunit quelquefois ne serait donc qu'une barre de soutien.

<sup>5</sup> *Beni-Hasan I 29* (tombeau de Chnoum-hotep). Il est à remarquer qu'un des bateaux d'Hierakoupolis nous montre deux cabines de forme différente, dont l'une paraît cachée par des peaux de bêtes, ou par des ornements de couleurs très vives. Ce bateau (qui d'ailleurs n'est pas du type des autres) pourrait bien avoir été, soit un bateau de chef, soit un bateau de harem.

<sup>6</sup> Il s'agit d'une barque où l'une des cabines supporte un naos (*Hierakonpolis*, II, pl. LXXVI. — Cf. Foucart l. c. p. 264). — Quant au « graffito » d'Assouan, qui reproduit assez exactement, au moins dans sa composition générale, la fresque d'Hierakonpolis (dans l'une et l'autre représentation, plusieurs bateaux de même type sont accompagnés d'un autre, de type différent) l'inscription qui l'accompagne nous apprend seulement qu'il a été « fait par le divin père, scribe de la salle divine du temple de Khnoum, *Thot-em-heb* ». Ce qui pourrait faire croire que nous avons affaire ici à une scène d'adoration, c'est que trois massues se dressent à l'avant du bateau. Or la triplification du signe de la massue sert, à l'époque ptolémaïque au moins, à exprimer le nom d'Horus (cf. von Bergmann, *Hieroglyphische Inschriften*, page 21, note 2 et planche XXVIII, 1). — Les deux cabines du bateau se prolongent à droite et à gauche par une tente qui va d'un côté jusqu'à la poupe, de l'autre



nastique. On objecte, il est vrai, qu'à Negadeh le dieu est présent sur tous les bateaux, puisque son enseigne y figure<sup>1</sup>. En réalité rien n'autorise à croire que les enseignes de poupe soient des enseignes divines. Au contraire les découvertes faites dans ces dernières années sur le terrain du totémisme égyptien<sup>2</sup> entraînent cette conclusion que l'Égypte préhistorique n'a connu que « l'insigne-nom, l'insigne-attribut ethnique »<sup>3</sup>, et que cet insigne a été élevé seulement plus tard à la dignité d'insigne-dieu. Les hommes qui peuplaient les bords du Nil aux environs de Negadeh, en arborant tel ou tel insigne à l'arrière d'un bateau, voulaient seulement affirmer que ce bateau était monté par des membres de tel ou tel clan, et au cas de rencontre avec d'autres bateaux, se faire connaître tout de suite pour des amis ou des ennemis<sup>4</sup>.

L'étude de ces insignes ne va pas sans quelques surprises<sup>5</sup>. Si l'on se reporte au tableau ci-joint<sup>6</sup>, on est frappé d'abord par la ressemblance qu'offrent quelques-unes de ces représentations avec certaines représentations de nomes de l'époque historique : et le fait n'a rien de surprenant puisque les nomes, en somme, ne sont que la survivance de clans primitifs privilégiés, lesquels ont fini par triompher de clans rivaux, et les ont supprimés en les absorbant. Mais alors on devrait s'attendre à retrouver dans les insignes de Negadeh les nomes qui constitueront plus tard la région de Negadeh ou les régions voisines, et à ne retrouver que ceux-là. Or tel n'est pas le cas, comme il est facile de s'en convaincre en examinant ces insignes.

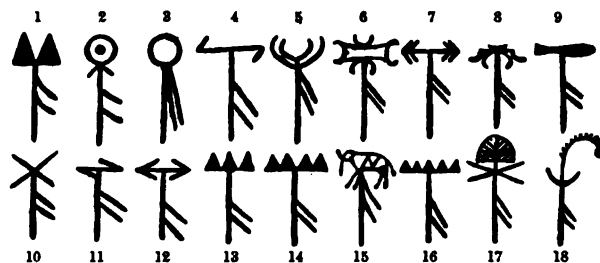


Fig. 6.  
Enseignes de poupe.

Le n° 1 représente le totem d'un clan qui, suivant toute vraisemblance, vivait primitivement au pied de la montagne, en un endroit où celle-ci formait deux

presque jusqu'à la proue. Les personnages sont au nombre de quatre : deux hommes qui élèvent le signe (?) et qui sont suivis par un chien (?); un être étrange, au crâne en forme de pointe, qui tient dans ses mains une canne (cf. peut-être le bâton tenu par deux des personnages d'Hierakonpolis, II, LXXVI); enfin un homme qui tient l'héroglyphe de l'ombre *katbit* au bout de son unique bras. Même s'il s'agit vraiment, dans ces deux exemples, d'une scène religieuse, ces analogies peuvent signifier seulement qu'aux époques historiques, l'esprit traditionnaliste des Égyptiens leur avait fait conserver, pour en faire la barque processionnelle du dieu *Horus*, la barque usagère primitive de leurs ancêtres *Horiens*. Les bateaux d'Assouan, vraisemblablement, ne représentent qu'une tradition archaïque, continuée à dessein dans une circonstance toute spéciale.

<sup>1</sup> Foucart, l. c. pp. 264 sqq.

<sup>2</sup> Ces découvertes sont dues à M. V. Loret. Elles illustrent de la façon la plus claire beaucoup de faits qui resteraient inexplicables autrement.

<sup>3</sup> Loret, *L'Égypte au temps du totémisme*, p. 28.

<sup>4</sup> Cf. de Morgan, *Recherches II*, page 93.

<sup>5</sup> Cette étude a été faite déjà par Budge, (*Gods of the Egyptians I*, p. 30) et par Foucart (l. c. pp. 263 sqq.). Pour ce dernier ces insignes sont exclusivement des insignes divins.

<sup>6</sup> Ce tableau est emprunté à Budge, *History of Egypt I*, page 78.

pointes. A l'époque dynastique, ce clan forme le 12° nome de la Haute Egypte. Pour des raisons analogues, d'autres clans tiraient leur nom de trois, quatre ou cinq sommets qu'ils avaient habituellement sous les yeux et qui les protégeaient (n°s 13, 14 et 16) : mais ces totems ont disparu aux époques postérieures : seul le premier des trois s'est conservé sous la forme divinisée *akou*<sup>1</sup> : en tout cas le souvenir de son rôle ethnique s'est perdu.

Au contraire les n°s 4 et 11 se retrouvent facilement dans les 7° et 8° nomes de la Basse Egypte (Métélités et Phténéotès) symbolisés chacun par un harpon ; ils représentent peut-être le dédoublement d'un clan qui avait pour totem deux harpons réunis : ce seraient alors ces deux harpons superposés qui seraient figurés à Negadeh sous le n° 12.

Le n° 10 rappelle tout de suite à l'esprit les deux flèches qui caractérisent les 4° et 5° nomes de la Basse Egypte : la seule différence consiste en ce que les enseignes de ces nomes nous montrent les deux flèches croisées sur un bouclier et formant avec lui une espèce de trophée. Mais si les boucliers relevés sur les vases de Negadeh sont bien des boucliers en effet<sup>2</sup> l'insigne n° 6 n'est lui aussi qu'un bouclier, un peu plus stylisé seulement et placé dans le sens horizontal<sup>3</sup>. Nous aurions donc affaire cette fois à deux clans originaires distincts (le clan des deux Flèches d'une part, et le clan du Bouclier de l'autre) qui se seraient par la suite confondus en un seul. Mais le souvenir d'un dualisme primitif paraît ne s'être jamais complètement éteint, et aux époques historiques, le nome du Trophée se subdivise encore en « Trophée du Nord » et « Trophée du Midi ».

De même si nous avons identifié exactement la seconde des deux variétés d'arbres figurées à Negadeh<sup>4</sup>, l'insigne n° 17 devient un sycomore, et représente dès lors l'arbre des 20° et 21° nomes (Heracléopolitès et Arsinoitès)<sup>5</sup> ou celui des 13° et 14° nomes (Lycopolitès antérieur et Lycopolitès postérieur)<sup>6</sup> de la Haute Egypte. — L'insigne n° 9 qui représente un poisson paraît être la forme archaïque du Silure (16° nome de la Basse Egypte, ou nome Mendesios), de même que l'insigne n° 7 est la forme archaïque du 9° nome de la Haute Egypte (nome Panopolitès)<sup>7</sup>. — L'insigne n° 8 est sans doute le prototype de l'arc qui sert plus tard à désigner le 1° nome de la Haute Egypte (nome Ombitès) : le clan de l'Arc ayant absorbé le clan de l'Eléphant, le totem de ce dernier (insigne n° 15) a dû se résigner à symboliser seulement la capitale du nome ainsi formé. — L'insigne n° 5 peut être interprété comme une paire de cornes exprimant sous une forme abrégée l'idée de taureau (on sait que le taureau est l'emblème du 6° nome de la Basse Egypte, nome Xoïtès) et l'insigne n° 3 représente peut-être la massue, c'est-à-dire

<sup>1</sup> Cette remarque est due à M. Foucart (l. c. p. 266).

<sup>2</sup> Cf. plus haut.

<sup>3</sup> Au lieu d'être planté en terre : c'est pourquoi le bâton de soutien a disparu.

<sup>4</sup> Cf. plus haut.

<sup>5</sup> On désigne ordinairement l'un et l'autre par les noms de « Laurier-Rose (?) supérieur » et « Laurier-Rose (?) inférieur ».

<sup>6</sup> On les appelle communément le « Térébinthe inférieur » et le « Térébinthe supérieur » (Cf. Hamy l. c.).

<sup>7</sup> Cf. les statues de Coptos, dans Petrie, *Coptos* pl. III. Le mérite de ce rapprochement revient à Foucart, l. c. p. 265. — Mais il ne s'ensuit pas que le signe soit « l'équivalent de la figuration du dieu Min. » Il représente en réalité un totem qui, à une époque postérieure, a été divinisé sous la forme et le nom de Min.

un des nombreux clans ayant pour totem le faucon<sup>1</sup> ; les n<sup>os</sup> 2 et 18, par contre, ne prétent à aucun rapprochement<sup>2</sup>.

Quelques insignes encore, qui ne figurent pas dans le tableau jusqu'ici consulté, donneraient lieu à des remarques intéressantes : c'est ainsi qu'un oiseau figuré au-dessus d'une sorte de demi-cercle pourrait évoquer Horus sur son perchoir, et, par suite, le 2<sup>e</sup> nome de la Haute Égypte (nome Apollinopolitès)<sup>3</sup>. Mais les exemples énumérés suffisent à prouver que les bateaux de Negadeh, par leurs insignes, nous donnent comme en puissance toute la géographie de la future Égypte : le Saïd et le Delta, Elephantine et Saïs, en un mot toutes les divisions de l'Égypte historique, voilà ce que nous rendent des représentations qui sont nettement d'époque prédynastique.

## V

Il y a là en vérité un problème assez troublant ; pour le résoudre, il faut nécessairement admettre que les vases de Negadeh sont l'œuvre des conquérants horiens, et contemporains de leur arrivée en Égypte. Car s'ils dataient d'une époque antérieure, on ne comprendrait pas comment la plupart des insignes figurés sur ces vases ont pu devenir, par la suite, les enseignes de nomes ayant pour dieu Horus ou l'un des dieux du cycle<sup>4</sup> ; au lieu que s'ils datent de l'invasion, on s'explique très bien que certains de ces insignes aient pu donner naissance à des enseignes de nomes non-horiens<sup>5</sup>. Les Horiens trouvèrent les Séthiens établis en Égypte<sup>6</sup>, et ne purent s'y établir eux-mêmes qu'après des guerres interminables. Au cours de ces guerres beaucoup de clans ont eu le temps d'être ballottés d'un parti à l'autre, et de rompre le lendemain l'alliance qu'ils avaient contractée la veille<sup>7</sup>. Il est naturel qu'au bout d'un certain temps il en soit résulté une très grande confusion, et qu'après l'unification de l'Égypte, beaucoup de tribus horiennes, fixées définitivement dans des régions assez éloignées de celle par où le clan du Faucon avait jadis pénétré dans la vallée du Nil, n'aient plus gardé de leur véritable origine qu'un souvenir lointain et très vague.

Les détails relevés sur les vases de Negadeh ne contredisent pas cette théorie.

<sup>1</sup> La massue paraît avoir été à l'origine un attribut particulier aux clans horiens. Aux plus anciennes époques l'enseigne du chacal (c'est-à-dire du plus grand allié du faucon) est traversée par la massue (E. Meyer, dans l'A. Z. XLI, 104). — Un peu plus tard, la palette de Nar-Mer nous montre le roi (complètement identifié avec le faucon, puisqu'il ne fait que répéter le geste de l'oiseau) brandissant cette même massue.

<sup>2</sup> L'insigne n<sup>o</sup> 18 est le même rameau qu'on retrouve à l'avant des bateaux,

<sup>3</sup> *Diospolis parva* XVI, 41 b.

<sup>4</sup> 2<sup>e</sup> nome de la Haute Égypte et 6<sup>e</sup> nome de la Basse Égypte (divinité : Horus) ; 12<sup>e</sup> (Anubis), 13<sup>e</sup> (Ap-ouaïtou) et 14<sup>e</sup> (Hathor) nomes de la Haute Égypte (cf. Brugsch, *Geographie des alten Aegyptens* I pp. 130 sqq.) — 20<sup>e</sup> nome de la Haute Égypte (divinité : Hars-haf).

<sup>5</sup> 9<sup>e</sup> nome de la Haute Égypte (Min) ; 4<sup>e</sup> et 5<sup>e</sup> nomes de la Basse Égypte (Neith). — Le 1<sup>er</sup> nome de la Haute Égypte se subdivisait en sous-nomes qui adoraient les dieux les plus variés, parmi lesquels un Horus et un Set (Brugsch, l. c. pp. 131-132).

<sup>6</sup> « D'après la légende, Osiris, assassiné par Seth, fut vengé par Horus... Il est donc certain que l'invasion séthienne eut lieu avant l'invasion horienne (Loret, *L'Égypte au temps du totémisme*, page 37).

<sup>7</sup> C'est ainsi qu'on voit sur les palettes par exemple, le clan du Scorpion et le clan de Min passer des Séthiens aux Horiens (Loret, *L'Égypte au temps du totémisme*, page 43).

Beaucoup, nous l'avons vu, trahissent une provenance méridionale<sup>1</sup>, et permettent des rapprochements avec ce pays de Pount que les Egyptiens de l'époque historique nommaient encore d'un nom assez mystérieux et dont ils semblaient bien reconnaître les habitants pour leurs ancêtres prédynastiques<sup>2</sup>. Même on a pu soutenir<sup>3</sup> que la plante du Sud, n'était qu'une forme de l'aloès negadien, définitivement stylisé<sup>4</sup>; et l'hypothèse, qui paraît tout à fait plausible, vient encore confirmer l'opinion suivant laquelle l'art de Negadeh serait l'art de ces Horiens qui, aux époques primitives, ont étendu leur domination sur tout le sud de l'Egypte.

Mais ils l'ont ensuite étendue sur l'Egypte tout entière : dès lors pourquoi leur art s'est-il à ce point perdu, qu'on n'en retrouve plus la trace qu'à Negadeh ou dans les régions immédiatement voisines ? Ici encore ce sont les vases eux-mêmes qui nous donnent le mot de l'énigme. Ils peuvent bien, par un détail de flore, fournir une indication d'origine : mais tout symbole, et même toute pensée est absente de leurs représentations. Nous avons vu que l'art de Negadeh, pour le fond comme pour la forme, se révèle identique de tous points à l'art rupestre ; essai décoratif d'une race encore barbare, il s'est évanoui tout de suite au contact d'une civilisation plus avancée que celle qu'il exprimait lui-même. Le Sud a pu vaincre le Nord par la force des armes ; mais le Nord a pris sa revanche sur un autre terrain. Et le bateau gravé sur les rochers d'Assouan est véritablement symbolique ; il peut bien exalter le triomphe d'Horus et de la triple massue : dans son archaïsme sans doute intentionnel, il ne garde jamais que la valeur et la portée d'un « graffito » assez grossier.

---

<sup>1</sup> Aux arguments déjà donnés on peut en ajouter un autre, tiré de la forme du naos figuré à Hierakonpolis. (Pour cette forme cf. Erman, *Die ägyptische Religion*, figure 3). Ce naos représente le temple primitif particulier au sud de l'Egypte ; le schema en sert encore aux époques classiques, à déterminer les « atourou » du Sud.

Enfin il faut noter que Negadeh est situé presque en face de Koptos (c'est-à-dire au débouché du Ouadi-Hammamat, qui est la route du pays de Pount) et non loin de Denderah où eut lieu la grande bataille livrée à Set par Horus et ses forgerons. — Cf. Maspero. *Etudes de Mythologie* II pp. 313 sqq — et Naville, *Mythe d'Horus*, planches 12-19).

<sup>2</sup> Naville, *Deir el Dahari* III, 11. — Cf. Budge, *History of Egypt*, I page 46.

<sup>3</sup> Cette théorie est due à Schweinfurth (*Ornamentik* pp. 392-396). — Cf. les observations de L. Borchardt à ce sujet (id., id.).

<sup>4</sup> C'est un aloès réduit à sa hampe florale, à la moitié du cercle formé par les feuilles de la base, et aux rangées extrêmes des feuilles du milieu.

### ANALYSES.

JAMES BISSETT PRATT. *The Psychology of Religious Belief*. — Un vol. in-12 de IX-327 pages. New-York, Macmillan, 1907.

Les recherches les plus récentes en psychologie s'attachent à faire ressortir l'importance de l'activité émotive qui constitue l'arrière plan, le fond, le support de nos idées et de nos perceptions conscientes. C'est dans cette région profonde, obscure, « liminale » entre les phénomènes de la pleine conscience et de l'inconscience, que les psychologues de l'école si brillamment représentée aux Etats-Unis par M. William James, tendent actuellement à placer la principale source du sentiment religieux. Un de ses adeptes, M. J.-B. Pratt, professeur assistant de Philosophie au Williams College, vient de publier sous le titre *Psychology of Religious Belief* un volume intéressant et suggestif, où, recourant à l'anthropologie et à l'histoire des religions non moins qu'à la psychologie, il cherche à établir quelles sont les vraies bases de la croyance au divin.

Après avoir exposé de quelle façon les phénomènes qui se passent dans la « frange » de la vie consciente représentent « la forme primaire de la conscience », il fait ressortir l'existence de trois types de croyances, qu'il dénomme respectivement : religion de crédulité, religion de sentiment et religion de raison, en ajoutant que ces trois formes passent l'une dans l'autre et même coexistent en proportions diverses, au cours du développement religieux chez les nations et même les individus. C'est, du reste, ce qu'il s'efforce de confirmer par des exemples empruntés aux croyances des non-civilisés, aux religions respectives des Hindous, des Juifs et des chrétiens, enfin à la psychologie religieuse de l'enfant et de l'adulte dans la société actuelle. A voir la façon dont il s'est acquitté de cette partie de sa tâche, on doit regretter qu'il n'ait pas étendu son analyse aux autres religions qui présentent certainement des phases analogues telles que les religions de l'Égypte, de la Mésopotamie, de la Perse, de la Chine, de la Grèce.

En d'autres termes la croyance religieuse se présente comme :

1° Une crédulité primitive qui tient pour vrai ce qui lui est donné comme tel, soit par la tradition, soit par une première impression des sens. — Telle est la croyance du jeune enfant qui néanmoins transforme nécessairement les matériaux transmis par l'adulte. — Telle est également la caractéristique des peuples sauvages, qui tiennent pour réelles non seulement leurs traditions tribales, mais encore les visions du sommeil. — On la retrouve dans les mythes de l'Inde védique et, bien que déjà moins accentuée, dans les traditions du peuple juif. — Elle domine chez nous pendant les premiers siècles du moyen-âge ; elle tend à disparaître de nos jours.

2° Un assentiment raisonné, qui cherche des motifs pour donner aux objets un caractère de réalité. — Ce type de croyance n'implique pas seulement les théories religieuses qu'on formule ou qu'on admet à la suite d'une argumentation, mais encore les conclusions du raisonnement qui conduit à accepter les enseignements d'une autorité extérieure tenue pour plus compétente ou mieux informée. Déjà, chez les non-civilisés, le raisonnement pénètre dans la croyance avec la multiplication des esprits, ensuite avec la création de dieux abstraits ou de divinités créatri-

ces. — Dans l'Inde, nous voyons le doute provoquer les arguments, dès l'époque du Rig-Veda ; et, de raisonnement en raisonnement, l'esprit hindou aboutit au monisme des Upanishads. — Chez les Juifs, l'expérience historique de la nation engendre une philosophie de l'histoire, qui conduisit également vers l'unité divine ; seulement, les Juifs n'étaient pas, comme les brahmanes, une race de logiciens et de rationalistes par excellence ; ils avaient l'orgueil racial très développé ; enfin ils attachaient plus d'importance à la conception morale qu'à la conception métaphysique de la Divinité. C'est pourquoi leur théologie prit la forme monothéiste, plutôt que panthéiste. — Dans le christianisme, bien que de bonne heure quelques esprits cultivés aient cherché à justifier la croyance par des raisonnements, c'est surtout au XVIII<sup>e</sup> siècle que l'usage exclusif des méthodes rationnelles a prévalu tant chez les défenseurs de l'orthodoxie que chez leurs adversaires de l'école déiste. — De nos jours, on a observé que l'enfant commence à raisonner ses croyances vers l'âge de 10 ans (ou même plus tôt ..... en Amérique.). De 15 à 18, il s'occupe de toutes autres choses. Mais alors s'ouvre une seconde période de scepticisme, plus raisonnée cette fois, qui, chez les uns, se prolonge jusqu'à la vieillesse, et, chez les autres, fait place, vers 30 ans, à un travail de reconstruction.

3<sup>o</sup> Une aspiration de l'organisme ou le résultat d'une intuition. — Chez les non-civilisés, la « religion de sentiment » assume en général une forme extravagante, presque pathologique. Ce sont les phénomènes de possession, les manifestations désordonnées des excitations artificielles, toutes les pratiques du shamanisme. Ce type inférieur se retrouve chez les Yogis de l'Inde et même chez les *nabis* d'Israël, ces ancêtres des prophètes. On le constate encore dans les danses orgiaques des mystères grecs, les superstitions démoniaques du moyen-âge, les rites frénétiques de certaines sectes médiévales et même contemporaines, voire dans certaines scènes des *revivals* anglo-saxons. Mais, à côté de ces manifestations violentes et anormales, la religion de sentiment revêt fréquemment une forme subjective plus sobre et plus profonde : c'est le désir ardent de communion mystique, le sentiment de l'identité avec l'Eternel. Encore absente chez les peuples primitifs, cette forme supérieure se révèle dans les passages les plus élevés des Upanishads ; dans les discours des prophètes juifs de la grande période ; dans les effusions des mystiques occidentaux, depuis François d'Assise et Thérèse d'Ahumada jusque, en dehors du christianisme révélé, Emerson et Maeterlinck.

On serait tenté de croire que cet état psychique constitue de nos jours un phénomène exceptionnel. Cependant telle n'est pas la conclusion de l'enquête que M. Pratt a poursuivie dans son entourage et qu'il serait intéressant de rapprocher de la consultation analogue organisée, cette année même, par le *Mercur de France* dans le public lettré d'Europe. L'enquête de M. Pratt a le mérite d'être à la fois plus localisée et plus précise. Les questions qu'il y posait étaient au nombre de dix, sans compter leurs subdivisions. En voici les principales : « Qu'entendez-vous personnellement par religion ? — Qu'entendez-vous par Dieu ? — Qu'est-ce qui vous fait croire en Dieu ? — Priez-vous et pourquoi ? — Croyez-vous à l'immortalité personnelle ? — Acceptez-vous la Bible à titre d'autorité ? » Sur 550 circulaires envoyées M. Pratt obtint 83 réponses : 57 provenant de personnes réalisant « le type ordinaire des gens qui vont à l'église (*church-goers*) » ; 26 transmises par des Intellectuels (gradués, savants, professeurs, etc.). — Je me bornerai ici à relever deux détails qui jettent un certain jour sur l'état actuel de la religion aux Etats-Unis : 1<sup>o</sup> Il paraît que 39 (y compris presque tous les Intellectuels) rejettent la Bible à titre d'autorité. 2<sup>o</sup> D'autre part, 56 déclarent avoir plus ou moins éprouvé les senti-

ments d'aspiration et de communion mystiques que l'auteur assigne comme bases à la religion ; 40 fondent même exclusivement sur ce fait la justification de leur religiosité. M. Pratt fait observer à juste titre : « Que 56 personnes sur 83 croient fermement avoir été en communication avec Dieu, c'est un fait profond ». Je l'admets volontiers, tout en ajoutant qu'il faut tenir compte des 467 qui n'ont pas envoyé de réponse, en grande partie sans doute parce qu'ils n'avaient rien à dire. — En outre il ne faut pas méconnaître qu'il s'agit là d'un milieu protestant, américain, et que le résultat eût été probablement tout autre dans les pays catholiques du vieux monde. Ce mysticisme était, du reste, fort gradué. Il évoluait d'une émotion esthétique analogue à celle que provoquent les beautés de la nature jusqu'à la conversation courante avec un Etre personnel et mystérieux, dont l'influence agissait à la fois comme un réconfortant et un stimulant moral.

L'auteur estime que ces intuitions constituent « la seule source d'où la religion peut tirer sa vie en ces jours de naturalisme et d'agnosticisme, d'indifférence ou d'hostilité ». C'est que, à ses yeux, les vieux arguments classiques à l'appui de l'existence de Dieu sont en train de perdre leur prestige et leur validité, tandis que la religion de sentiment continue à représenter avec une force irrésistible : l'héritage accumulé du passé — la conscience organique de la race — le réservoir de l'hérédité — la sagesse instinctive souvent supérieure à tous nos raisonnements — le facteur déterminant de notre caractère et de notre personnalité — notre lien avec l'ensemble de la nature et les lois du cosmos. — Je le veux bien, mais en fait, si cet « arrière-plan » est le réservoir des expériences et des impressions accumulées dans la suite des générations, il est susceptible de s'ouvrir également aux influences sceptiques de notre époque qui peuvent rapidement en altérer le caractère. On peut se demander, d'ailleurs, si l'auteur n'a pas été entraîné à trop déprécier le rôle de l'intelligence. Si celle-ci, comme il l'admet, est la dernière née de l'évolution, il faut bien, à moins d'y voir un élément régressif, qu'elle constitue un organe mieux adapté à la recherche de la vérité et dès lors les conceptions qu'elle nous fournit doivent comporter, jusqu'à preuve du contraire, une validité supérieure à celle de l'intuition. Cette dernière peut devancer, provoquer et même guider le raisonnement dans une certaine mesure ; mais la raison doit avoir le dernier mot et c'est elle que les psychologues prennent pour juge, alors même qu'ils concluent à sa propre infériorité.

L'auteur, au début du volume, met en scène un habitant de Mars qui, descendu sur la terre pour étudier le genre humain, se rend parfaitement compte de nos arts et de nos industries, mais qui, comme il ne possède pas notre « arrière-plan » héréditaire, n'arrive pas à comprendre comment la presque totalité des hommes dans le présent et le passé ont pu croire à un Etre qu'ils n'ont jamais vu et dont ils ne savent rien de certain. — Or de deux choses l'une : ou bien le Martien est incapable de raisonner, et alors il ne comprendra rien de notre civilisation, si même il a quelque curiosité de la connaître. Ou bien il est un être doué de ce que nous entendons par raison, et alors il n'y a aucun doute qu'il ne comprenne — si même il ne les a déjà formulés — les syllogismes par lesquels l'esprit humain essaye de justifier — à tort ou raison — sa croyance en l'existence d'une Cause première et d'une Cause finale, d'un absolu qui sert de support au relatif et d'un Pouvoir qui travaille pour l'ordre de l'univers. Ici, à défaut de la conscience marginale, c'est la raison qui nous fournirait un lien cosmique avec notre frère extra-planétaire.

Ces réserves n'enlèvent rien aux mérites d'un ouvrage qui mérite d'être recommandé à tous ceux qu'intéressent les progrès de la psychologie religieuse. L'auteur

déclare, dans sa Préface, qu'il a voulu écrire à la fois pour les spécialistes et pour le public. Il a réussi à ce double point de vue et ce n'est pas un mince compliment que de reconnaître à toutes les parties du livre des qualités de clarté et de style trop souvent négligées par les spécialistes de la science mentale.

GOBLET D'ALVIELLA.

\* \* \*

Dr THEODORE KOCH-GRÜNBERG. *Südamerikanische Felszeichnungen*. — Gr. 8° de 92 pages et 29 planches. Berlin, E. Wasmuth, 1907.

L'auteur a rapporté de son voyage d'exploration dans le Brésil nord-occidental une ample moisson ethnographique dont il a publié déjà des fragments, notamment un livre sur l'art des Amérindiens du Brésil. Le présent volume n'est pas uniquement descriptif ; on y trouvera (section I) un excellent exposé de tout ce qui a été publié à propos des gravures sur rochers si fréquentes dans l'Amérique du Sud ; la section II renferme la description des pétroglyphes recueillis par l'auteur ; et la section III une discussion rapide et précise des diverses théories émises à propos de l'origine, de la destination et de la date de ces sculptures. Cette discussion résout définitivement la plupart des problèmes qui se posent.

On a voulu voir dans ces dessins soit des témoignages d'une ancienne civilisation, supérieure à celle des Indiens d'aujourd'hui, soit des sortes d'avertissements inscrits à demeure pour faire savoir aux générations postérieures que tel endroit est poissonneux, tel autre dangereux, etc. ; M. Ehrenreich les regardait en partie comme des sortes de bornes ; d'autres, en majorité, voyaient en eux une écriture figurative. Aucune de ces théories ne convient à M. Koch-Grünberg. Il insiste, avec Martius et Coudreau, sur l'absolue identité de ces figures avec celles que dessinent encore les Indiens actuels sur les parois de leurs cases, ou dont ils ornent leurs tissus et leurs ustensiles. Dans la grande généralité des cas, les dessins sur rochers n'ont pas d'autre sens que les dessins sur objets : ce sont des productions d'ordre uniquement esthétique, sans utilité directe ou profonde.

Les théories rejetées doivent l'être d'autant plus que la difficulté principale, technique celle-ci, est aisément intelligible. Les pétroglyphes sont incisés très profondément, d'où l'on a supposé, soit leur grand âge, soit leur valeur sociale. Mais les Indiens ont l'habitude, chaque fois qu'ils ont le temps, et ils l'ont toujours, de suivre les lignes incisées avec une pierre pointue. L'auteur a constaté ceci lui-même. Et cet acte est lui aussi esthétique : il a pour but de faire mieux ressortir de nouveau le dessin sur le fond sombre de la roche. C'est ainsi que la profondeur s'accroît insensiblement. Un cas fort net est fourni par l'inscription MR 1891, incisée par Maximiano Roberto, compagnon de Stradelli : les Indiens la grattent elle aussi et déjà les traits sont relativement profonds.

Les planches contiennent, classées d'après leurs affinités, les figures relevées par M. Koch-Grünberg ; on les comparera utilement aux dessins publiés par l'auteur dans ses *Anfänge der Kunst im Urwald*.

Dans son ensemble, l'argumentation de M. Koch-Grünberg est décisive, sans doute, d'autant plus qu'elle est le résultat d'une enquête sur place de deux années. Cependant, peut-être cette explication des dessins comme le résultat d'une sorte de jeu esthétique est-elle insuffisante pour les figures de personnages porteurs de masques (cf. pp. 53 et suiv. avec les photos et les dessins). On ne peut s'empêcher de penser aux peintures et sculptures des Australiens, chez qui précisément l'acte



« inutile », de simple portée esthétique, apparaît comme rare. A plusieurs reprises, l'auteur prémunit contre le danger des généralisations : n'en a-t il pas commis ici une trop rapide à son tour ? Il est en effet difficile de concevoir que la représentation figurée d'objets sacrés, comme le sont les masques, puisse être accomplie pour ainsi dire par n'importe qui, pour s'amuser seulement. Combien y a-t-il de gamins chez nous qui « s'amuse » à dessiner sur les murs des Christs en croix, des vêtements sacerdotaux, des objets du culte ? De même, représenter un démon puissant comme Popäla (p. 64) ne saurait avoir été un acte indifférent, sans portée aucune. Il faut sans doute se garder de voir trop compliqué : mais il y a danger tout autant à voir trop simple.

Aux questions que je lui ai posées à ce sujet, M. Koch-Grünberg a bien voulu me répondre que du moins les masques perdaient tout caractère sacré dès qu'on s'en était servi rituellement. Par suite les dessiner sur un rocher ne serait qu'un acte sans portée magico-religieuse. Pour les détails, je renvoie à l'intéressant article de l'auteur sur les Danses masquées des Indiens du haut Rio Negro et du Yapurà (*Archiv für Anthropologie*, Neue Folge, IV, 4, 1906). On y relèvera ce fait, jusqu'ici noté seulement avec la même certitude pour les Australiens : que l'objet cérémoniel doit être neuf à chaque rite nouveau ; de même que les Australiens construisent de nouveaux *nurtunja* ou *waniga* pour chaque acte de la cérémonie, quand bien même les objets naturels représentés seraient identiques, de même les Amérindiens observés par M. Koch-Grünberg n'utilisent chaque masque qu'une seule fois puis le brûlent ou s'en servent comme récipient, ou encore le donnent ou le vendent. Il y a dans ces deux cas un problème qui se pose : comment l'objet cérémoniel peut-il ainsi, sans rite spécial, passer du domaine sacré au domaine profane ; le rite de sacralisation étant connu, comment le rite de désacralisation nous demeure-t-il ignoré, si même il existe ?

Il semblerait donc que pour les représentations figurées de masques et de personnages porteurs de masques, l'interprétation « par le jeu » de M. Koch-Grünberg doive être admise. Mais pour celle des démons, on peut encore supposer que leur représentation n'est terrible et sacrée que pour certains groupes, non pour d'autres, tout comme la croix ou le croissant sont respectés par les uns et indifférents pour les autres.

Quoiqu'il en soit, le livre de M. Koch-Grünberg est à la fois une excellente monographie des pétroglyphes sudaméricains, et un traité de portée théorique générale par les problèmes qui s'y trouvent analysés et souvent résolus.

A. VAN GENNEP.

\* \* \*

J. JACOB. *Geschichte des Schattentheaters*. — In-16, 159 pages. Berlin, Mayer und Müller, 1907. — 4 Marks.

On ne trouvera pas ici une histoire détaillée et complète des ombres chinoises, comme on s'y attendrait d'après le titre, mais une série d'études monographiques sur les modifications et les migrations de cette sorte de théâtre populaire, ainsi que sur les pièces qu'on y a représentées. Comme son nom français l'indique, il nous vient de Chine ; la première mention date du XI<sup>e</sup> siècle ; on la trouve dans le *Than-sou*, ou *Histoire des Trois Royaumes*. M. Jacob expose ensuite rapidement les variations des ombres chinoises et des marionnettes dans les Indes néerlandaises, à Ceylan et dans l'Inde, où la première mention de ce théâtre remonte au VI<sup>e</sup> siècle.

Ici une observation est nécessaire : il ne faudrait pas confondre la date d'invention d'un jeu, d'une institution, d'une coutume avec celle du document le plus ancien où il en est parlé. Non que M. Jacob fasse absolument cette confusion : encore ne sait-on au juste la valeur exacte qu'il attribue à ces questions de date. Bien que les mentions hindoues soient antérieures aux chinoises, M. Jacob en effet soutient la théorie de l'origine extrême-orientale, et la renforce en rappelant (cf. entre autres pp. 150 et suivantes) le grand nombre d'inventions (échecs, dames, cerfs-volants et peut-être cartes à jouer, etc.) que l'Occident doit à l'Extrême-Orient.

Puis vient une deuxième observation, également importante. M. Jacob traite comme une espèce unique à la fois les ombres chinoises et les marionnettes, bien que la différence de technique puisse avoir sa portée propre. On pourrait sans doute prétendre que l'usage de l'écran n'est qu'une invention secondaire, en regardant comme stade intermédiaire (cf. p. 12) le procédé javanais : les femmes sont placées devant l'écran et les hommes derrière ; de sorte que les femmes voient des ombres chinoises et les hommes des marionnettes. Quoiqu'il en soit, cette question technique ne doit pas être perdue de vue dans la défense d'une théorie de l'emprunt, non plus que d'autres, comme la construction des figurines.

La littérature spéciale ne fournit ici aucun argument. Epique en Extrême Orient, dramatique chez les Turcs et les Arabes, lyrique en France de nos jours (Chat-Noir, etc.), elle a évolué chez divers peuples suivant des règles et des formes sur lesquelles M. Jacob donne de fort instructifs renseignements (cf. tout le chapitre II, avec analyse de pièces arabes et turques, traduction de passages typiques, etc.).

Malgré l'argumentation serrée de M. Jacob, on se demandera pourtant si l'invention des ombres chinoises et des marionnettes est partie d'un centre d'origine pour rayonner ensuite dans l'Asie et l'Europe, ou si, comme je crois plus vraisemblable, ces deux modes ont été d'abord distincts et inventés chacun par diverses populations, indépendamment. A ce point de vue, l'étude des cérémonies religieuses telles que les exécutent avec des sortes de poupées les Amérindiens septentrionaux ne manque pas d'intérêt (cf. les publications du Bureau of Ethnology, du Field Columbian Museum de Chicago, etc.) ; il y aurait lieu aussi d'étudier le rôle rituel des poupées proprement dites, aujourd'hui tombées au rang de jeu d'enfant, tout comme Guignol. Là où des poupées étaient utilisées dans les cérémonies sacrées, leur utilisation profane, c'est à dire l'invention du théâtre de marionnettes, était chose possible et naturelle (cf. les poupées égyptiennes, grecques, etc.). Il est donc à souhaiter que M. Jacob continue ses recherches et élargisse son enquête en la portant sur le terrain proprement ethnographique.

A. VAN GENNEP.

---

### NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES.

**F. H. GIDDINGS** : *Readings in descriptive and historical sociology* ; in-16, 553 pages, New-York, Macmillan. — Manuel, destiné aux étudiants, formé d'extraits d'ouvrages théoriques ou descriptifs et classés suivant un schéma dont on trouvera la justification dans les travaux précédents de l'auteur : *Principles of Sociology* et *Inductive Sociology*. Malgré leur précision apparente, je doute que les subdivisions de M. Giddings permettent une classification réelle des faits sociaux ; elles sont trop calquées sur les classifications des sciences naturelles, pas assez malléables. En général les extraits sont bien choisis ; les explications qui les relient sont par contre souvent trop affirmatives et résolvent volontiers des problèmes dont l'étude commence à peine.

**WILLIAM I. THOMAS** : *Sex and Society, Studies in the social psychology of sex* ; in-16, 325 pages, Chicago, The University Press. — Recueil d'articles sur la psychologie sociale de la sexualité parus dans l'*American Journal of Sociology*, la *Psychological Review* et la *Zeitschrift für Sozialwissenschaft* : I différences organiques des sexes ; II le sexe et le contrôle social primitif ; III le sexe et le sentiment social ; IV le sexe et l'industrie primitive (étude sommaire, d'après des sources de première main, de la séparation sexuelle du travail) ; V le sexe et la morale primitive ; VI la psychologie de l'exogamie (explique l'institution par la tendance du mâle à « préférer du nouveau, du non-familier, du non-analysé ») ; VII la psychologie de la pudeur et du vêtement ; le caractère adventice de la femme ; l'intelligence de la femme et des races inférieures.

**GIUSEPPE BELLUCCI** : *Il feticismo primitivo in Italia e le sue forme di adattamento* ; in-16, 158 pages, Perugia, Unione tipografica cooperativa, 4 lire. — M. Bellucci a réuni peu à peu une admirable collection d'amulettes italiennes, dont l'intérêt principal tient à ce qu'on y voit côte à côte des amulettes actuellement encore en usage et d'autres, identiques, datant de l'antiquité classique et même proto ou préhistorique. Le volume qu'il vient de publier contient un grand nombre de figures où se trouvent juxtaposées les deux catégories. Et l'on se rend compte ainsi nettement de la persistance, à travers les siècles et les civilisations, des vieilles pratiques magico-religieuses. Le mot fétichisme est employé par l'auteur avec son acception classique, consacrée par de Brosses, Tylor, etc., mais inexacte : en présence des faits mêmes, M. Bellucci se voit d'ailleurs conduit (p. 7) à distinguer un fétichisme « primitif » d'un fétichisme « dérivé ». En fait le fétichisme n'est pas une « religion », ni un « système religieux ».

**RICHARD ANDREE** : *Scapulimantia*. Extrait (pages 143-165) du *Boas Memorial volume*, New-York. — M. R. Andree est passé maître dans l'art d'accumuler des parallèles et de les classer d'une manière instructive ; il a ainsi peu à peu détruit un grand nombre de points de vue qu'on peut appeler « nationalistes », en montrant que les aires de dispersion et la possibilité d'inventions identiques indépendantes excluent tout droit à assigner à telle ou telle coutume ou à tel ou tel objet un lieu d'origine unique. Dans son travail actuel, cependant, il

prouve que l'omoplatoscopie tout en étant plus répandue qu'on ne croyait, et quoique utilisée aussi par des populations non pastorales, a été inventée d'abord par les Mongols et s'est de là transmise jusqu'au Maroc et en Europe. On ne la rencontre ni dans l'Afrique centrale et méridionale, ni dans l'Asie méridionale, et pour l'Amérique il n'existe qu'un seul témoignage, peu explicite. Je signale à M. Andree les bonnes descriptions, avec dessins, de Katanov, *Očerk Minusinskago Okruga* (Kazan) pp. 37-39 et de Potanin, *Očerki Sibirsko-Zapadnoi Mongolii*, II, (1881) pp. 88-91.

- E. HOFFMANN-KRAYEB : *Fruchtbarkeitsriten im schweizerischen Volksbrauch* ; Extrait (pages 238-269) des *Archives Suisses des Traditions Populaires*, 1907. — Excellent complément, peut-être un peu trop court seulement pour la description des rites, aux travaux de Mannhardt, Frazer et Preuss sur les démons et les rites de la fécondation et de la multiplication des végétaux, des animaux et des hommes.
- J. G. FRAZER : *Folk-lore in the Old Testament* ; Extrait (pages 101-174) des *Anthropological Essays presented to E. B. Tylor*, 2 oct. 1907. Oxford. — M. Frazer explique à l'aide de la méthode dite « anthropologique » un certain nombre de passages obscurs de l'Ancien Testament : 1° la *marque de Caïn* était destinée à le rendre méconnaissable pour l'ombre de sa victime ; 2° de l'ancien caractère sacré des chênes et des térébinthes en Palestine ; 3° Le *cairn* de Jacob et de Laban ; 4° l'adversaire de Jacob sur les bords du Jabbok était le dieu du torrent ; 5° dans son discours à David, Abigaïl fait allusion à la possibilité de l'extériorisation de l'âme ; 6° le précepte « ne pas cuire un chevreau dans le lait de sa mère » correspond à un tabou sympathique ; cet acte aurait pour effet de tarir le lait de la chèvre ; bonne discussion sur les soi-disant « cultes pastoraux » ; 7° les *gardiens du seuil* : discussion sur les raisons du caractère sacré et saint du seuil ; 8° le « péché du recensement » : compter les gens c'est attirer sur eux des calamités (Galla, Lapons, etc.)
- E. SIDNEY HARTLAND : *Concerning the rite at the temple of Mylitta* ; *ib.* pp. 189-202. — L'auteur distingue avec soin entre les rites de Mylitta (chaque femme une fois dans sa vie devait s'offrir à un étranger et accepter sa pièce d'argent), d'Héliopolis (des vierges se prostituaient à des étrangers) et d'Arménie (consécration comme prostituées à Anaïtis des vierges nobles par leur famille) ; et c'est avec raison qu'il refuse d'y voir des rites en connexion avec d'anciennes formes de mariage (communisme, tribal, etc.) ou de les rattacher à l'exogamie.
- GEORG FRIEDERICI : *Der Tränengruss der Indianer* ; 8°, 22 pages, Leipzig, Simmel, 1 mark. — Débute par une réfutation et une mise au point des opinions erronées de R. R. Schuller, de Santiago de Chile, dans son analyse d'un précédent article (*Globus*, LXXXIX, p. 30 sqq.) de G. Friederici sur la « salutation par les larmes » ; puis viennent des compléments à ce même article, d'où ressort que la coutume en question est constatée pour les Athapascans ; le bassin du Mississipi ; le Texas ; quelques Etats de l'Est ; puis, dans l'Amérique Centrale, pour les Caraïbes insulaires ; et dans l'Amérique du Sud, pour les Charrúa, Lengua, Tupi, Guarani, Tapuya, Zaparo, Caraïbes des Guyanes et peut-être Araucans. En outre des renseignements fragmentaires ou peu explicites font penser que cette coutume était bien plus répandue encore dans les trois Amériques.

### SOMMAIRES DES REVUES.

**JOURNAL OF THE ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE.** 3 Hanover Square, Londres. T. XXXVII (1907), fasc. 1-2, Janv.-Juin, 15 shill. *Dedication to E. B. Tylor*; W. Gowland, *President's Address, The burial mounds and dolmens of the early emperors of Japan*; D. J. Cunningham, *The head of an aboriginal Australian*; G. A. S. Northcote, *The nilotic Kavirondo*; H. Balfour, *The friction-drum*; J. Roscoe, *The Bahima, a Cow-tribe of Enkole in the Uganda Protectorate*; C. H. Stigand, *Notes on the natives of Nyassaland, (N.-E. Rhodesia and Portuguese Zambesia), their arts, customs and mode of subsistence*; E. Torday and T. A. Joyce, *On the ethnology of the south-western Congo Free State*; J. Jetté, *On the medicine-men of the Ten'a*; W. L. Hildeburgh, *Chinese methods of cutting hard stones*; Greenwell, *Notes on a collection of bronze weapons, implements and vessels found at Khinámán to the west of Kermán in south-east Persia by Maj. P. Molesworth Sykes*; E. Naville, *The origin of egyptian civilisation.*

**ANTHROPOS.** Dir. P. W. Schmidt, Mödling près Vienne, Autriche; abonnement 18 francs. T. II (1907), fasc. 6. A. Bourlet, *Les 'Thay* (fin); J. Meier, *Mythen und Sagen der Admiralitätsinsulaner* (suite); Bruns, *Notes sur les croyances et les pratiques religieuses des Malinké fétichistes* (fin); L. Cadière, *Philosophie populaire annamite* (suite); L. Besse, *Un ancien document inédit sur les Toda*; R. A. Durand, *Christian influence on african folk-lore*; P. Camboué, *Notes sur quelques mœurs et coutumes malgaches*; L. Dantzenberg, *Alcunos apuntos bibliograficos acerca de las lenguas de las Americas meridional y central*; E. Rougier, *Maladies et médecines à Fiji autrefois et aujourd'hui* (fin); V. M. Egidi, *La tribu di Tanata* (fin); G. A. Adams, *Die Banoho und Bapuku in Kamerun*; W. Schmidt, *Die geheime Jünglingsweihe der Karesan-Insulaner*; W. Schmidt, *Les sons du langage et leur représentation dans un alphabet linguistique général* (fin; ce Mémoire paraît aussi en allemand) — *Miscellanea* — Bibliographie: W. Lehmann, *Ergebnisse und Aufgaben der mexikanischen Forschung* (W. Schmidt) et *Tradition des anciens Mexicains* (E. Jonghe); Th. Koch-Grünberg, *Südamerikanische Felszeichnungen* (W. Schmidt) et *Indianertypen aus dem Amazonasgebiet* (id.); S. H. Ray, *Rep. Cambridge Torres Straits Expedition, Linguistics* (id.) — *Revue des Revues.*

**REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS.** Dir. J. Réville, éd. E. Leroux, 28, rue Bonaparte, Paris; abonnement 25 francs. T. LVI (1907) n° 2, Sept.-Oct. J. Réville, *Les Origines de l'Eucharistie* (suite); G. Ferrand, *Textes magiques malgaches*; Bibliographie: Dennett, *At the back of the black man's mind* (A. van Gennep); B. Bœntsch, *Aktorientalischer und israelitischer Monotheismus* (Ad. Lods); P. Fiebig, *Altbüdische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu* (id.); Bolland, *De evangelische Josua* (G. Dupont); W. B. Smith, *Der vorchristliche Jesus* (E. Picard); J. H. Genetsen, *Rechtvaardigmaking bij Paulus* (id.); L. Saltet, *Les réordinations* (R. Génestral); G. Lasson, *Die Schöpfung* (Ad. Lods); M. Löhr, *Sozialismus und Individualismus im Alten Testa-*

ment (id.) ; W. L. Hare, *Die Religion der Griechen* (Ch. Werner) ; C. Clemen, *Die Entstehung des Neuen Testaments* (Eug. Picard) ; Imbart de La Tour, *Questions d'histoire sociale et religieuse* (P. Alphandéry) ; *I Fioretti di San Francesco* (id.) ; *Révélations de Sainte Gertrude* (id.) ; E. H. Michaud, *Les enseignements essentiels du Christ* (id.) ; P. Saintyves, *Le miracle et la critique scientifique* (id.) ; J. de Bonnefoy, *Vers l'unité de croyance* (id.) ; Chronique.

VERSLAGEN EN MEDEDEELINGEN DER KONINKLIJKE AKADEMIE VAN WETENSCHAPPEN, AFDEELING LETTERKUNDE. Amsterdam, J. Müller. Série IV, Part. VIII, 1907. *Verslagen ; Mededeelingen* : C. C. Uhlenbeck, *Karakteristiek der Baskische Grammatica* ; A. Kluyver, *Over het woordt Massicot als naam van eene verfstof* ; D. C. Hesseling, *De koinè en de oude dialecten van Griekland* ; C. Heymans, *De geschiedenis als wetenschap* ; J. Oppenheim, *De suprematie der grondwet* ; A. C. Kruyt, *De indonesische rechter in het hiernamaals* ; H. Kern, *Vaitulya, Vetulla, Vetulyaka* ; J. Verdam, *Over het woord Schaats* ; id., *Over het woord Zerk*.

REVUE DES TRADITIONS POPULAIRES. Dir. P. Sébillot, éd. E. Guilmoto, 6, rue de Mézières, Paris ; abonnement 15 francs. T. XXII (1907), n° 10, Oct. A. Yermoloff, *Les traditions populaires en Russie* (suite) ; R. Basset, *Les météores* (suite) ; L. Pineau, *Les plus jolies chansons des pays scandinaves* (suite) ; Yves Sébillot, A. Bout, A. Harou, J. Frison, *Mythologie et folk-lore de l'enfance* (suite) ; A. Harou, *Le folk-lore du G.-D. de Luxembourg* ; L. Desaiivre, *Rites et usages funéraires* (suite) ; E. Edmond, R. le Bouzic, *Pèlerins et pèlerinages* (suite) ; J. Frison, *Contes et légendes de Basse-Bretagne* (suite) ; L. Desaiivre, *Les traditions populaires et les écrivains poitevins* (suite) ; Paul Sébillot, *Nécrologie* : Ch. Hercouet ; Bibliographie : J. G. Frazer, *Questions* (P. Sébillot) ; P. du Châtelier, *Les époques préhistoriques dans le Finistère* (id.). Notes et Enquêtes. Réponses.

THE JOURNAL OF AMERICAN FOLK-LORE. Dir. A. F. Chamberlain, Worcester, Mass ; abonnement 3 dollars. T. XX, n° LXXVIII, Juillet-Sept. 1907. G. Bird Grinnell, *Some early cheyenne myths* ; Clark Wissler, *Some dakota myths* (suite) ; C. H. Toy, *The queen of Sheba* ; W. J. Wintemberg, *Alsatian witch stories* ; C. Staniland Wake, *A widespread boy-hero story* ; J. R. Swanton, *A concordance of american myths* ; A. F. Chamberlain and I. C. Chamberlain, *Record of American Folk-Lore* ; Notes and Queries ; Bibliographie : *Publications of the Folke Lore Society*, T. LV et LIX (A. F. Chamberlain) ; A. van Gennep, *Tabou et Totémisme à Madagascar* et *Mythes et Légendes d'Australie* (id.).

JOURNAL OF THE AFRICAN SOCIETY. The Imperial Institute, Kensington, Londres ; abonnement, une guinée. T. VI, n° 3, Oct. 1907 (n° XXV). P. H. G. Powell-Cotton, *Notes on a journey through the great Ituri forest* ; H. Johnston, *The basis for a comparative grammar of the bantu languages* ; C. Meinhof, *Note on the above* ; H. Johnston, *Additional note* ; H. Nathan, *Reminiscences of Mary Kingsley* ; Adebisi Tepowa, *A short history of Brass and its people*. Editorial notes. Bibliographie : Wallis Budge, *The Egyptian Sûdân* ; L. Desplagnes, *Le plateau central nigérien* (N. W. Thomas) ; Passarge, *Die Buschmänner der Kalahari* ; A. H. Keane, *Stanford's Africa, T. I.* ; K. Axenfeld, *Der Æthiopismus in Süd-Afrika*.

### CHRONIQUE.

Les cours et conférences à l'Ecole d'Anthropologie, 15 rue de l'Ecole de Médecine, seront pour l'année 1907-1908 répartis comme suit :

**COURS : ANTHROPOLOGIE PRÉHISTORIQUE :** M. L. Capitan. *Les Bases des études préhistoriques* (suite), *Industrie, Art*.

**ETHNOLOGIE :** M. Georges Hervé. *Histoire de l'Ethnographie (état et progrès de la science au XVIII<sup>e</sup> siècle)*.

**ANTHROPOLOGIE ZOOLOGIQUE :** M. P.-G. Mahoudeau. *Origine de l'Homme. L'ordre des Primates, les Simiens* (fin), *les Anthropoïdes et les Hominiens*.

**ANTHROPOLOGIE PHYSIOLOGIQUE :** M. L. Manouvrier. *Physiologie psychologique* (sentiments, émotions, attention, volonté).

**TECHNOLOGIE ETHNOGRAPHIQUE :** M. Adrien de Mortillet. *Etude comparée des industries primitives anciennes et modernes. Les armes, leur classification et leur évolution* (suite).

**SOCIOLOGIE :** M. G. Papillault. *Le rôle social de la femme*.

**GÉOGRAPHIE ANTHROPOLOGIQUE :** M. Franz Schrader. *Les conditions géographiques de divers groupes humains*.

**ETHNOGRAPHIE :** M. S. Zaborowski. *Origines des nations, langues, mœurs. Le Pourtour de la Méditerranée : Sicile, Italie, Grèce, etc.*

**PROTOHISTOIRE ORIENTALE :** M. R. Dussaud. *L'île de Chypre aux âges du cuivre et du bronze*.

**ETHNOLOGIE GÉNÉRALE :** M. J. Huguët. *Les hommes à la surface du sol. Races et groupements. Influence des milieux*.

**EMBRYOGÉNIE ET ANATOMIE :** M. E. Rabaud. *L'encéphale et plus particulièrement le cerveau (constitution, évolution, morphogénèse)*.

**PALÉONTOLOGIE HUMAINE** (cours complémentaire) : M. R. Verneau. *Les dernières races quaternaires de l'Europe*.

**Conférences :** M. le D<sup>r</sup> R. Anthony. *Le cerveau chez l'homme et chez les singes*.

M. le D<sup>r</sup> Dubreuil-Chambardel. *Les variations anatomiques, leur caractère héréditaire et leur influence en pathologie*.

M. le D<sup>r</sup> A. Marie. *Psychopathologie comparée (les aliénés dans l'histoire, dégénérescence des meneurs du peuple)*.

\* \* \*

M. J. G. Frazer vient de publier, sous les auspices de l'Université et du Musée Archéologique et Ethnologique de Cambridge une brochure intitulée : *Questions on the Customs, Beliefs, and Languages of Savages* (in-12 de 51 pages). Ce questionnaire est un développement de celui que M. Frazer fit circuler il y a quelques

années et qui lui valut des réponses scientifiquement si utilisables (notamment du Rév. J. Roscoe) qu'il a cru nécessaire d'en préparer une édition refondue. Comme on peut s'y attendre, les paragraphes les mieux traités sont ceux qui intéressent davantage M. Frazer lui-même : l'organisation sociale et religieuse, les règles des rapports sexuels, les rites, les croyances cosmologiques, eschatologiques, l'animisme, le démonisme, le totémisme, la magie, le tabou, etc. Ces « questions » sont d'ailleurs plutôt destinées à servir d'aide-mémoire aux observateurs que de cadre à remplir intégralement. Pour en recevoir des exemplaires on peut s'adresser à M. Frazer, Trinity College, ou à M. von Hügel, Directeur du Musée, Cambridge.

---

### CATALOGUES.

---

- List und Francke, Leipzig, N° 390. Die aussereuropäischen Erdteile in Geschichte, Geographie und Altertümern ; Anthropologie, Ethnographie, Occultismus. 2741 N°.
- B. Seligsberg, Bayreuth, N° 279. *Bibliothek* des Folkloristen und schwäbischen Dialekt-dichters Prof. G. Seuffer ; Poetische Litteratur der europäischen Völker ; Deutsche Mundarten ; Sagen, Märchen, Sprichwort, Rätsel, Volkskunde ; Kultur- und Sittengeschichte, etc. 3330 N°.
- A. Geering, Bâle, N° 137. *Bibliotheca historico-geographica, III* ; Allgemeine Geographie und aussereuropäische Länder ; Reisen, Volkskunde ; Nachtrag zu allen 3 Geschichtskatalogen ; 1116 N°.
- — *Antiquarischer Anzeiger*, N° 197. Kulturgeschichte, Länderkunde, Socialwissenschaft, Sprachwissenschaft, Theologie, etc. ; 993 N°.
- P. Geuthner, Paris, *Ephémérides Bibliographiques*, N° 13. Histoire des Religions, Numismatique ; l'Orient (Histoire de l'art, Archéologie, Histoire, Littératures, Philologie, Voyages ; Assyriologie ; Egyptologie) ; livres d'occasion, A-Z. N° 3443 à 3993.
- J. Gamber, Paris, N° 39. *Bibliothèques* de feu Ulysse Robert et feu Albert Réville. Histoire des Religions et de la civilisation ; judaïca, americana ; histoire littéraire ; suppléments aux cat. précédents. 2763 + 844 N°.
- Von Zahn und Jäensch, Dresde, N° 203. Kultur- und Sittengeschichte, Volkskunde, Costümkunde, Frauenleben, Gauner, Mönchtum, Sexuelles, Spiele, etc. 3285 N°.
- Ernst Carlebach, Heidelberg, N° 287. Allgemeine Geschichte und Hilfswissenschaften, Geographie, Volkskunde, Kulturgeschichte, Rechts- und Staatswissenschaften, N° 2371 à 3230 dont 70<sup>000</sup> éditions princeps des œuvres de Lassalle.



**MACLER (F.). Histoire de Pharmani Asman**, traduite de l'Arménien sur le Ms. conservé à la Bibliothèque Nationale, 86 pp. in-8 (T.) 1906 2 fr. 50

Le Roman ou l'histoire de Pharmani Asman est un des plus curieux documents de poésie profane dans la littérature ancienne de l'Arménie. C'est une version arménienne d'un original persan ou pehlevi perdu dans le genre de la Brautfahrt allemande. On retrouve son sujet dans les poèmes du Moyen-âge (Prise d'Orange, Rother, Ortnit, Hugdietrich, Gudrun, etc.). La ressemblance entre ces récits et le récit arménien est frappante. Tiré à 50 exempl.

**MONTGOMERY (J.). The Samaritans ; the earliest Jewish sect, their history, theology and literature**, 2 cartes, 13 pl. et 12 ill., in-8, toile, 1907, net . . . . . 10 fr. 50

Table of contents : Re-discovery of the Samaritans : The land of Samaria and the city of Shechem ; The modern Samaritans ; Origin of the Samaritan sect ; The Samaritans under the Hellenic empire ; The Samaritans under the Roman Empire ; The Samaritans under Islam ; Geographical distribution of the Samaritans ; The Samaritans in apocryphical literature, the New Testament, and Josephus ; The Samaritans in the Talmud and other rabbinical literature ; Talmudic booklet, Massekot Kutim ; Theology of the Samaritans ; The Samaritan's gnosticism ; The languages and literature of the Samaritans ; Bibliography, indexes.

The only existing treatises on this subject greatly lack in detail and completeness of reference : they are also for the most part, largely technical, while the older material is stored away in works that are no longer on the market and which are rare in libraries. Throughout this work the author has corroborated his statements by painstaking references to the sources, which give a mine of information concerning a subject often treated discursively rather than with exactness. (Author's advertisement.)

**MOURIER (J.). L'Art au Caucase**, 2<sup>e</sup> éd. nomb. fig. 203 pp. gr. in-8, 1907 . . . . . 12 fr. 00

*Arts religieux* : Architecture, sculpture, orfèvrerie, émaux, peintures, manuscrits, broderies.

*Arts industriels* : Poterie, verrerie, orfèvrerie, nielles, émaillerie, bijouterie, glyptique, costumes, armes, habitation, mobilier, tapis, tissus, étoffes, bronzes.

**SCHREINER (A.). Abrégé de l'histoire d'Annam**, 2<sup>e</sup> éd., revue et augmentée de la période comprise entre 1858 et 1889, 587 pp. gr. in-8, 1906 . . . . . 30 fr. 00

Les premiers temps — Lutttes pour l'indépendance — l'empire au pouvoir des Chua — Les Nguyen — Occupation française — Amiraux gouverneurs — Gouverneurs civils — traités conclus par la France avec l'Annam, le Cambodge, la Chine, le Siam — tableaux chronologiques : noms des souverains d'Annam, Tableau chronologique des souverains de l'Annam, des chua Trinh, des chua Nguyen, des Mac, des souverains de la Chine, des gouverneurs français, résidents supérieurs, etc.

**BROCKELMANN (C.). Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen** (in 2 Bänden) Band I : Laut- und Formenlehre gr. in-8, 1907.

Parus : Lief. 1 : pp. 1 à 128, juin 1907, net 6 fr. 50 — Lief. 2 : 129 à 240, août 1907, net 6 fr.

Le prix de souscription est net. Après achèvement, il sera augmenté de 25 %.

« In diesem Grundriss sollen die neueren Forschungen zur vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen zusammengefasst, nach den Grundsätzen moderner Sprachpsychologie erweitert und zu einem vollständigen System ausgebaut werden. Das Ziel der Forschung ist nicht mehr wie bei den Begründern der indogermanischen Sprachwissenschaft die Rekonstruktion einer Ursprache, sondern das wissenschaftliche Verständnis des Baues der einzelnen Sprachen, das aber eben nur durch Vergleichung der verwandten Idiome gewonnen werden kann. In erster Linie soll die Grammatik der semitischen Literatursprachen dargestellt werden. Da aber ihre Entwicklung nur durch die Analogie der Vorgänge in den lebenden Sprachen verstanden werden kann, so mussten die neueren Dialekte in weitestem Umfang zur Vergleichung herangezogen werden.

Le tome I comprend la phonétique et la morphologie, le tome II la syntaxe.

**GARROS (G.). Les usages de Cochinchine** recueillis et commentés, 3 tableaux hors texte, XII, 476, 7, 10 pp. in-8, Saïgon, 1905 . . . . . 25 fr. 00

Usages relatifs à la propriété bâtie — usages relatifs à la propriété rurale : coutumes indigènes — usages commerciaux (importations, exportations, opérations de banque, commerce chinois, etc.) — usages maritimes.

**GIRON (Noël). Légendes coptes. Fragments inédits, publiés, traduits, annotés**, par N. G., avec une lettre à l'auteur par E. Revillout. VIII, 81 pp. gr. in-8, 1907. . . . . 5 fr. 00

I : *Entretien d'Eve et du serpent* — II : *Le sacrifice d'Abraham* — III : *Histoire de Marina* — IV : *Histoire des filles de Zénon* — V : *Histoire de la fille de l'empereur Basilius*.

L'introduction est un essai sur l'origine des légendes coptes.

PAUL GEUTHNER, RUE MAZARINE, 68, PARIS (6°)

**VIROLLEAUD (Ch.). L'Astrologie Chaldéenne :** Le livre intitulé « *enuma (Anu) ilu Bél* », publié, transcrit et traduit, *in-fol.*, 1907.

Ont paru : Fasc. 2 : *Texte cunéiforme : Shamash (le Soleil)*, 52 pl. 1907, 7 fr. 50

— Fasc. 4 : *Texte cunéiforme : Adad (l'atmosphère)*, 1907, 6 fr.

— Fasc. 6 : *Transcription : Shamash (le Soleil)*, 1905, 5 fr.

**BABYLONIACA** — Etudes de philologie assyro-babylonienne, publiées sous la direction de Ch. Virolleaud, *première année (complète)* 2 pl. 293 pp. (6 fasc.) *gr. in-8*, Paris, Geuthner, 1906-1907, net . . . . . 20 fr. 00

La première année vient d'être terminée. Elle contient les articles suivants :

*Langdon (S.)*. La syntaxe du verbe sumérien. — Prolegomenon to Sumerian lexicography. — The particle má.

*Virolleaud*. Pronostics sur l'issue de diverses maladies av. 2 pl.

— — Sur le traité d'extispicine qui porte le titre de SHUMMA SHA. TAB.

— — Table des formes verbales contenues dans le premier supplément à la liste de Bruennow.

— — Nouveaux fragments inédits du British Museum.

— — *Idem*, 2<sup>e</sup> année, 1907-8. Abonnement . . . . . 18 fr. 00

Paru fasc. 2 : *Soyce (A.-H.)*. The Cappadocian cuneiform tablets. — *Streck (Max)*. Lexikalische Studien I. Die Wurzeln *hātu* und *hādu*. — *Hommel (Fritz)*. Der aeshaköpfige Drache von Jamutbal. — *Dyneley (J. Prince)*. Note sur le nom Gilgames.

*En préparation* : Fasc. 2-3 : *Langdon (S.)*. Sumerian compound verbs and loan words. — *Streck (M.)*. Lexikalische Studien II. — *Virolleaud (C.)*. De quelques textes divinatoires. — Ce fascicule aura 4 planches hors texte.

**DUSSAUD (R.). L'île de Chypre, particulièrement aux âges du cuivre et du bronze**, 42 fig., 63 pp. *in-8 (T.)* 1907 . . . . . 3 fr. 00

Ce travail constitue un manuel des antiquités chypriotes antérieures à l'époque grecque classique.

**FERRAND (G.). Madagascar, I : Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches**, environ 320 pp, *in-8*, Paris, Geuthner, 1908, net . . . . . 12 fr. 50

L'auteur, qui depuis longtemps s'occupe de l'étude de l'histoire et des littératures des peuples musulmans s'est récemment attaché spécialement au domaine des langues malaises. Pendant son séjour à Madagascar il a pu recueillir un certain nombre de Mss. malayo-malgaches dont l'étude forme la base du présent travail. Sauf quelques extraits ces Mss. sont encore inédits.

L'enquête de philologie comparée qu'a faite l'auteur lui a fourni des résultats tout à fait inattendus. La comparaison des langues malayo-malgaches avec le sanskrit lui a révélé l'existence d'un élément sanscrit dans tous les dialectes malgaches sans exception aucune. De ce fait, la date de la migration malaise sort du vague des conjectures : les Malais immigrés étant hindouisés, n'ont pu quitter l'Indonésie qu'après le commencement de notre ère. On trouve ainsi par des étymologies certaines, des indications relativement précises sur leur type culturel et linguistique. Cette question sera plus amplement traitée dans Madagascar tome II, qui sera spécialement consacré aux migrations successives des Malais, Arabes, Persans et à la pseudo-migration juive.

Dans cet essai de phonétique comparée figurent des formes empruntées à 33 dialectes (29 dialectes modernes, 1 vocabulaire Antambahwaka ancien, 1 vocabulaire Anakara, les dictionnaires de Flacourt (dialecte sud-oriental) et Houtman [Betsimisarakaka ancien] et aux Mss. de la Bib. Nat.). La comparaison du malais et de ces différents dialectes a permis d'établir les bases d'une phonétique malgache. Dans la plupart des cas, les courbes, notamment celles des diphtongues aboutissant à la monophthongue présentent autant d'intérêt pour la phonétique malayo-malgache que pour la phonétique générale. Comme l'un des nombreux résultats obtenus de ces études phonétiques signalons particulièrement la loi nouvelle de formation des verbes transitifs et intransitifs.

**HERZ BEY (M.). Catalogue raisonné des monuments exposés dans le Musée National de l'art arabe**, précédé d'un aperçu de l'histoire de l'architecture et des arts industriels en Égypte, 2<sup>e</sup> éd., 8 pl., et 64 fig., LXXII, 351 pp. *pet. in-8*, 1906, net . . . . . 8 fr. 00

Plâtres — Pierres de taille — Marbres — Boiseries et ivoire — Métaux — Céramique — Tissus — Cuir — Reliures — Tables votives — Verrerie.

**MACLER (F.). Mosaïque orientale. I. Epigraphica** — 2. Historica. 1 pl. et 8 fig., 90 pp., *gr. in-8*, Paris, Geuthner, 1907 . . . . . 5 fr. 00

Contient : I. *Epigraphica* : Une inscription punique au Musée archéologique de Genève — L'inscription syriaque de Sainte-Anne de Jérusalem — L'inscription arabe du brancard de Sahwet el-Khidr — Note sur l'inscription arménienne de la cathédrale de Bourges — Note sur quelques écussons relevés à Münster dans le Haut-Valais.

II. *Historica* : Notice syriaque d'un Ms. arménien — Documents relatifs à l'imprimerie arménienne établie à Marseille sous le règne de Louis XIV — Requête de Ovanès Oglou Kivork, et Carabet freres (1778). — Index.

L'un des articles des plus intéressants sont les Documents (inédits) sur l'imprimerie arménienne en France au XVII<sup>e</sup> siècle publiés d'après un Ms. de la Bibliothèque nationale.

# REVUE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES ET SOCIOLOGIQUES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

ARNOLD VAN GENNEP

---

## N° 2 : SOMMAIRE

|  | Pages |
|--|-------|
| ANDREW LANG : Exogamy . . . . .  | 65    |
| MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite) . . . . .   | 79    |
| GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le<br>Fandruana . . . . .   | 93    |
| Analyses : R. VON LICHTENBERG, <i>Beiträge sur ältesten Ge-<br/>schichte von Kypros</i> (A. J. REINACH); R. DUSSAUD,<br><i>L'île de Chypre particulièrement aux âges du cui-<br/>vre et du bronze</i> (id.); E. PECHUËL-LOESCHE, <i>Volks-<br/>kunde von Loango</i> (A. v. G.); FR. S. KRAUSS, <i>Das<br/>Geschlechtsleben der Japaner</i> (id.); G. FRIEDERICI,<br><i>Die Schiffahrt der Indianer</i> (id.) . . . . . | 106   |
| Notices bibliographiques (C. MONDON-VIDAILHET, A. J. REI-<br>NACH, A. v. G.) . . . . .   | 117   |
| Sommaires des Revues . . . . .   | 126   |

---

PARIS  
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER

68, RUE MAZARINE, 68

Février 1908

# PROGRAMME

de la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*  
Internationale, Mensuelle

---

Le titre de cette nouvelle *Revue* en indique assez le but, à la fois descriptif et théorique. Les matières seront réparties suivant quatre rubriques : 1° Mémoires et articles de fond ; 2° Descriptions d'objets, courtes communications, correspondance ; 3° Bibliographie ; 4° Renseignements concernant les personnes, les institutions, les congrès, etc.

Par sociologie, nous entendons l'étude de la vie en société des hommes *de tous les temps et de tous les pays* ; par ethnographie, plus spécialement la description de leur civilisation matérielle. Le champ de la *Revue* est donc vaste. L'on y admettra également des travaux sur l'archéologie, le droit comparé, la science des religions, l'histoire de l'art, etc., et l'on y fera appel aux branches spéciales comme l'égyptologie, l'assyriologie, l'orientalisme, etc. L'anthropologie proprement dite, ou étude anatomique des variétés humaines, ne rentrera dans notre cadre que dans la mesure où elle permet de définir le rapport qui pourrait exister entre des races déterminées et leurs civilisations ; il en sera de même pour la linguistique, dans la mesure où elle permet de déterminer l'évolution des institutions et des idées. Il se dessine d'ailleurs, ces temps derniers, une direction nouvelle en linguistique à laquelle la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques* compte collaborer effectivement.

D'une manière générale, la première rubrique sera consacrée de préférence aux travaux traitant des influences qu'ont exercées les unes sur les autres les diverses civilisations, à des tableaux de cycles culturels déterminés, à des essais de classification des phénomènes sociaux et à des études comparées ou monographiques.

La deuxième rubrique intéressera, nous l'espérons, les conservateurs des musées provinciaux de France : il existe, dans un très grand nombre de villes de province, des collections ethnographiques, dont quelques-unes fondées dès le XVIII<sup>e</sup> siècle renferment des objets rares, parfois même devenus introuvables. Souvent les fonds manquent pour la confection de catalogues complets et la *Revue* offrira l'occasion de constituer ces catalogues peu à peu. Des richesses demeurent encore ignorées que nous désirerions contribuer à faire connaître au monde savant.

Nous suivrons, entre autres, d'aussi près que possible le mouvement scientifique en pays slaves, les travaux russes, polonais, tchèques, ruthènes, bulgares, etc. manquant d'un organe français qui les mette en valeur comme ils le méritent. De même, nous rendrons compte avec soin des travaux hongrois, roumains, grecs, etc. Nous attribuerons une grande importance à la rubrique Bibliographie, qui comprendra des analyses critiques, de courts compte-rendus, les sommaires des revues et des collections.

A la *Revue* sera annexée une **Collection d'Études Ethnographiques et Sociologiques** : monographies descriptives illustrées, documents inédits, études d'ensemble, etc.

La langue de la *Revue* sera de préférence le français ; mais l'anglais, l'allemand et l'italien y seront également admis. Les honoraires seront de 1 fr. 25 = 1 mk = 1 sh. la page, les illustrations comptant comme texte. Les auteurs auront droit à 25 tirages à part pour les Mémoires et Articles et à 10 pour les Communications, Descriptions d'objets, etc.

Adresser les lettres et manuscrits à M. A. van Gennep, 56, rue de Sèvres, Clamart, près Paris, Seine, et les livres, revues, imprimés de toute sorte et abonnements à M. Paul Geuthner, libraire-éditeur, 68, Rue Mazarine, Paris (VI<sup>e</sup>), au nom de la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*.

## PRIX DE L'ABONNEMENT

France : 20 frs.

Etranger : 22 frs.

*Abonnement de luxe, pour donateurs, avec planches sur papier spécial* : 150 fr.

## EXOGRAMY.

by ANDREW LANG (Londres).

### I.

More than forty years have passed since M' Lennan, in his *Primitive Marriage* (1865) first introduced the word " Exogamy ", and investigated exogamous rules as they exist in savage society. Yet there is no approach to agreement among inquirers into the origin of these rules, and the circumstances in which they may have arisen. Looking at exogamy as it is found among the very backward tribes of Australia, we ask, out of what sets of people is a man legally bound to marry? First, he must marry out of his actual nearest kin by consanguinity. Nowhere may a man wed his widowed mother, his sister, or the daughter of his wife. Again, each tribe (except a few in which the system has broken down), is divided into two main exogamous and intermarrying sections, or " phratries ", usually bearing names which, when they can be translated, are names of animals. A man in Crow phratry must marry out of it, into Eagle Hawk phratry, and *vice versa*. All the women in his own phratry, within three generations, are spoken of by him, as " mothers ", " sisters ", or " daughters ", and he may not marry any of them. In the opposite phratry he may only marry women of his own age-grade, or generation, these are *noa* to him, and he to them; they are his potential spouses.

Again each man or woman belongs to one or other of the many " totem kins ", that is kinships, (real or supposed), each of which bears the name of an animal, plant, or other object in nature, and regards the object with varying degrees of affection and respect. In all totemistic societies (except the Arunta " nation ") a man must not marry a woman of his own totem name. In Australia, and in American tribes, with phratries, the totems are so arranged in the two phratries, that the same totem never occurs in both. As there are thus no women of his own totem in the phratry into which a man is bound to marry, he cannot marry a woman of his own totem.

This condition of law prevails among many tribes which reckon descent and inheritance in the female line, all persons being of their mothers' phratry and totem. But, in some tribes with female descent, and in almost all tribes with male descent, the two phratries are each divided into two or four named " matrimonial classes ", and every one must marry out of his, or her matrimonial class, into one such class in the opposite phratry. The more complex organisation, (or, at all events, the use of special names to distinguish the four or eight matrimonial classes), is certainly later than the simpler organisation.

All attempts to find the origins and causes of these rules are impeded by the fluctuating nature of the evidence; or confused by the discoveries of facts hitherto unknown. Up to 1899, we knew no totemistic society in which men were not obliged to marry out of their own totem kins; no totemistic society in which totem names were not hereditary. But, in 1899, Messrs. Spencer and Gillen published the results of their researches in Central Australia. (*Native Tribes of Central Australia*.) They discovered that the Arunta, the Ilpirra, the Unmatjera and the Kaitish

tribes, in the parched centre of the Australian continent, presented totems of a character hitherto unheard of. The Arunta had no names for their phratries, and but each phratry, (or rather each main exogamous division), contained four "matrimonial classes" — members of each such "class" must marry out of it, into the appropriate class in the opposite division. These classes were inherited on the male side. So far, the tribe was of the most highly complicated type of social organisation that has been evolved from the original simple phratriac type. The complex Arunta type is common in north and central Australia.

But the novel feature, previously unknown to science, is that, while each member of the Arunta nation has his or her "totem name", — that, usually, of some plant or animal, — these names are not, as everywhere else, *hereditary*; the children may bear totem names which are neither those of their father nor of their mother.

Moreover, contrary to universal rule, the same totem names may, and do, exist in *both* main exogamous divisions, and even in the same matrimonial class. Thus the tie which, among the Arunta, unites persons of the same totem name is not, as elsewhere, a tie, real or supposed, of common blood. A man of the Wild Cat totem is connected with other Wild Cats, merely in so far as all of them are members of local clubs or societies, which perform magic rites (*Intichiuma*) for the Wild Cats, or other animals, plants, and so forth.

Again, by the necessity of the case, the Arunta totems are not exogamous. A man may marry a woman of his own or any other totem, because, he being in class A, women of his totem may be in class C, into which he is legally bound to marry. In no other known totemic society can a woman of the legal intermarrying class be of the same totem as that of a man in the class which lawfully marries with hers.

Now it is easy to see how, among the Arunta, and nowhere else, the same totem may exist in two classes, and, of course, in both main intermarrying divisions, and so must cease to be exogamous. Messrs. Spencer and Gillen have themselves explained the phenomena in a way which leaves nothing to be desired, though Mr. Spencer, later, changed his opinion.

The natives themselves say that, originally, "in the Alcheringa" the totems were divided, as they are everywhere else, so that the same totem never occurred in both main exogamous divisions, (and, in that case, totems must, as elsewhere, at that time, been exogamous.)<sup>1</sup>

This native opinion, of course, is of no historical value, indeed the Arunta have contradictory myths. But, supposing, *argumenti gratia*, that the totems of the Arunta were once divided into the exogamous phratries, as everywhere else, Mr. Spencer shows us how they ceased to be so, and ceased to be exogamous. "Owing to the system according to which totem names are acquired, it is always possible for a man to be, say, a *Purula* or a *Kumara*, " (that is, of A phratry), "and yet a *Witchetty*", (a sort of grub, by totem), though, originally, in one native opinion, all persons of that totem were confined to phratry B (*Bulthara-Kumara*.)<sup>2</sup>

Thus it is "the system according to which totem names are acquired", among the Arunta, namely by chance, not by heredity, that scatters the same totems among both main exogamous divisions, whereby they cease to be exogamous.

<sup>1</sup> *Native Tribes of Central Australia*, pp. 125, 126. — <sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 125, 126.

A man of A division, must marry into B division. But there, among the Arunta, he may find a woman of his own totem, and her he may marry. Nowhere else is this possible.

The Arunta system of acquiring totem names, which makes the possibility, *must undeniably be relatively recent*. Had it existed ever since the main exogamous divisions arose, the necessary consequence would have been to scatter all totem names as equally as possible between the two exogamous divisions. For the totem names were not hereditary ; but were, (according to Mr. Frazer's theory) as we shall see, allotted first by mere chance, later, by locality ; therefore, when the tribe was divided, the totem names would occur as equally as chance permits, in both divisions.

It is as if we supposed that a card was dealt to each of, say, a thousand persons. Divide these persons into two sets of five hundred. There will be, roughly speaking, about as many diamonds, hearts, spades, and clubs, in the possession of one half of the persons as of the other. Certainly there is not likely to be a proportion of, say, ten hearts and ten spades in division A ; and of ten clubs and ten diamonds in division B ; while division A has only a proportion of three clubs and three diamonds, and division B has only a proportion of three hearts, and three spades.

But the supposed fortuitous distribution of totem names, among the Arunta, has somehow assigned " the great majority " of each totem name to one or other of the two main exogamous divisions. Chance distribution, (as in the case of the cards), could not produce this result, especially as there are ten scores (201) of totem names. Consequently, among the Arunta, chance distribution has only begun to modify a system in which, not " the great majority ", but the whole, of each totem name was in one or the other of the two main divisions. The Arunta, therefore, have passed through a stage in which their totems were so arranged that the same totem never appeared in both exogamous divisions : and at that time, necessarily, their totems were exogamous, as everywhere else.

This argument is of mathematical certainty, it is not a matter of opinion. Yet this argument is ignored by those who hold that the present Arunta system of totemism is the most primitive known to science. Other facts corroborate our view, which needs no corroboration. Any one can make the experiment with the thousand cards as often as he pleases. But he must remember that, in the case of the Arunta totem names, there are not, as in the case of the cards, merely four suits, there are two hundred and one suits, two hundred and one totem names.<sup>1</sup> Yet " the great majority of any one totem belong to one moiety " (or to the other) " of the tribe ". No mathematician will say that this can be the result of the present system, which allots the names by chance. If further corroboration is needed, the natives, even now, recognise the " right " and the " wrong " division, or class, for each totem : thus it is distinctly " wrong " for a totem to be in both divisions ; and therefore to be not exogamous. The wrong, the breach of rule, is caused by the wayward spirits. A Lizard spirit who knows that he ought to enter and be born from a woman of the Bulthara class, has such " a strong predilection for fat women ", that he deliberately enters into and is borne by a fat woman of the Kumara class. When born he is " in the wrong class ", right and wrong are thus recognised by the Arunta as by all other totemists. They remember the universal rule, the

<sup>1</sup> *Northern Tribes of Central Australia*, pp. 767-773.

same totem must never be in both exogamous divisions. Thus it is quite undeniable that Arunta totemism has been exogamous, and that the present non-exogamy of Arunta totems is a late aberration.

I repeat that the "wrong" is wrought in the following manner. An Arunta gets his totem, not hereditarily, (like all other totemists), but thus: the myth avers that ancestors, half human, half bestial, of the Dream Time, (*Alcheringa*) died, and "went into the ground" at certain known places, called *Oknanikilla*. Their spirits, all of one totem, haunt the decorated stone plaques, called *Churinga Nanja*, which the ancestors left at the place where they died. When a woman first feels the life of the babe within her, she believes that one of these local totemic spirits has entered her. Her husband may be an Emu by totem, and his "right" class is either *Purula* or *Kumara*. But, if she first feels the life of her child in a spot haunted by spirits of the Witchetty Grub totem, her child is a Witchetty Grub. Where his mother became conscious of her pregnancy, her child's original *churinga nanja* is sought for and is found. The "right" division for Witchetty Grub, is the *Bulthara-Panunga* division. *But the child inherits his father's division (Purula-Kumara), so he is of that division — the "wrong" division; for the "right" division of the Witchetty Grubs is Bulthara-Panunga.* Consequently, though himself a Witchetty Grub, he may marry a woman who is also a Witchetty Grub, in the *Bulthara Panunga* division, into which he must marry.

Thus, as Messrs. Spencer and Gillen say, "it is the idea of (1) spirit individuals associated with *churinga* (2), and resident in certain definite spots, that lies at the root of the present totemic system of the Arunta tribe<sup>1</sup>."

These two ideas are found thus combined only in the Arunta nation, including the Kaitish tribe, and only there do the same totems get into both exogamous main divisions, and consequently cease to be exogamous. Yet, even now, the process is so far from being complete, that "the great majority of any one totem belong to one moiety," (or the other) "of the tribe."

Moreover though, among the Kaitish, the beliefs have scattered the same totems in both exogamous divisions, the tribesmen very rarely take advantage of the resulting license to marry into their own totems. The law now permits such unions, but the old sentiment of totemic exogamy still forbids such unions: at least, they rarely occur<sup>2</sup>.

In these circumstances, it is not easy, for me it is impossible, to resist the inference that the Arunta rule, with consequent non-exogamy of totems, can be nothing but a relatively recent innovation, which has not yet produced all its necessary results. We are shown by Mr. Spencer exactly how the innovation arose; how it is, in a sense, regarded as "wrong," and how it has not yet produced its necessary effect, the scattering of all totems indiscriminately through both main exogamous divisions.

Mr. Frazer, however, has very ingeniously invented another theory. He supposes that, at a period when the facts of procreation were not understood, (as among the Arunta they are not,) but when mankind had invented the doctrine of spirits, and of reincarnation, a woman, when first conscious of the life of a child within her, explained the circumstance by the hypothesis that a spirit, emanating from any object which caught her eye, or from the emu or yam or other food of which she had just eaten, was incarnated in her. She therefore called the child Emu,

<sup>1</sup> *N. T. C. A.*, p. 123. — <sup>2</sup> *Northern Tribes*, p. 175.



or Kangaroo, or Yam, or whatever it might be, and it was regarded as essentially a Yam, Kangaroo, or Emu. Mr. Strehlow, a German missionary among the Arunta, has since found that this belief actually exists in some parts of the tribe. (*Globus*. May 9. 1907.)

Next, in Mr. Frazer's theory, certain totems came to be assigned, as they are at the present day, to certain districts, and each child receives its totem in the way already described, and each man does magic for his own totem.

Next, all over the totemistic world except among the Arunta, totems became hereditary<sup>1</sup>. This was natural enough but how did the totems also become exogamous? If I understand Mr. Frazer's theory, he holds that among all totemic peoples except the Arunta nation, totems had become hereditary, either in the female or male line, *before* "the tribe was split up into two intermarrying moieties." (*F. R.* p. 461) The object of that division was to prevent the children of the same mother from intermarrying. "Each tribe was, in fact, divided into two halves, all the children of the same mother being assigned to the same half; and the men of each half were obliged to take their wives from the other half." (*F. R.* p. 459).

Let us say that there were two hundred totem-names, (two hundred and one are now known among the Arunta.) The legislator, in tribes with hereditary totems, would place mothers of a hundred totem names, with their children, in one division; the mothers of the other hundred totems in the other. Thus, as all folk, by the new law, must marry out of their divisions, they must necessarily marry out of their totem kins.

This was a large piece of legislation for a primitive age; and it would have sufficed to declare that children of the same mother must never intermarry. The actual rule cut a man off, not only from his mother's daughters, but from half the women of his tribe. However, though such over wide legislation does not seem *prima facie* probable, it would produce the existing state of affairs in tribes with phratries, female descent, and hereditary totems, *where totems were hereditary*.

The Arunta, however, as I understand Mr. Frazer, had not, like all other tribes, made totems hereditary before they instituted phratries. Any mother with six children might have children of six different totems. The plan must therefore have been to put half the mothers, with their children, in division A; and the other half, with their children, in division B. The totems would be scattered as equally as possible through both divisions, and men might marry women of their own totems in the opposite divisions; but as every man was always in the same division as his mother's daughters, no man could ever marry his sister. These arrangements in a tribe with non-hereditary totems, would, of course, produce the actual state of Arunta marriage law. Men could marry women of their own totems. But Mr. Frazer has not explained how, on his theory, the great majority of any given Arunta totem is in one or the other "class" or exogamous moiety, and why the natives recognise a "right" moiety for each totem. Chance could not cause these facts, which can only be explained as late deviations from the universal type of totemic exogamy.

The question about the social condition of the Arunta, — whether they are to be regarded, on the whole, as socially advanced, or as extremely backward, or, again, as advanced on the whole, but unprecedentedly backward in one or two details, has caused much controversy.

<sup>1</sup> *Fortnightly Review*. September 1905, pp. 455-457.

Mr. Frazer himself regards "group-marriage", (by which he seems to mean the Dieri system of *pirrauru*, with its allotment of "secondary spouses") as more primitive than individual marriage. He writes that progress in Australia towards a higher form of social and family life "is marked by two great steps; individual marriage has been substituted for group marriage, and paternal descent of the totem has prevailed over maternal descent, as well as over an even older mode of transmitting the totem which still survives among the Arunta and Kaitish." (*F. R.* p. 452).

If these ideas are correct the condition of the Arunta is strangely anomalous. They have made the great step from group marriage to individual marriage, while retaining what is spoken of as the oldest extant mode of transmitting the totem. Again, Mr. Frazer later doubts whether his other "great step", the paternal descent of the totem, is any kind of step at all, for if the transition from the conceptional "Arunta" to the hereditary form of totemism was effected in the manner in which it seems to be actually taking place among the Central Australian tribes, it is clear that the change could be made just as readily to paternal as to maternal descent." (*F. R.* p. 462).

To this point I shall return; but it appears that, in Mr. Frazer's opinion, any tribes which began by adopting paternal descent of the totem had already instituted individual marriage. Thus he says that the Central Australian tribes, while explicitly denying that the child is begotten of the father, regard the father "as the consort, and in a sense the owner of the mother, and therefore as the owner of her progeny.... In short it seems probable that a man's children were viewed as his property long before they were recognised as his offspring." (*F. R.* pp. 462-463). All this could only occur where individual marriage was an institution.

We thus reach the position that tribes may have made the great step to individual marriage and paternal ownership of children, without having recognised the father's part in procreation; while tribes with female descent, do recognise the procreative part of the wife's husband; yet do not always acknowledge paternal ownership of children.

Can anything seem more paradoxical? Among the Arunta, the father is not recognised as procreator of the children, yet he "has their marriage" at his disposal.

Among the tribes with female descent of the totem, and no sub-classes, on the Murray river, "they believe that the daughter is of the father solely, being only nurtured by her mother, "yet" the father has nothing to do with the bestowal of his daughter", according to Mr. Cameron<sup>1</sup>.

The Wolgal, with female descent of the totem, recognised paternal procreation, and for that reason gave to the father the disposal of his daughter. (*Ibid.* p. 198) Members of an unnamed tribe of female descent told Mr. Howitt that "a woman is only a nurse who takes care of a man's children for him." (*Ibid.* p. 284).

It seems clear to me that the non-recognition of physical paternity is not necessarily a survival of pristine ignorance of physiology, but is a logical consequence of the Central Australian philosophy of eternal reincarnation of spirits. Where that philosophy does not prevail, among tribes which have not made the great step to paternal descent of the totem, the paternal function is recognised. No philosophy of spiritual reincarnation has obscured the knowledge of the facts.

<sup>1</sup> Howitt, *Native Tribes of South-East Australia*, p. 195.

Even among the Arunta, in their wildest feasts of license, "the actual father" of a girl may not approach her, says Mr. Spencer, while all other men except her actual brothers have this privilege<sup>1</sup>.

If the mother's husband, among the Arunta, was never recognised as more than the owner of her children, what can be the cause of this prohibition of paternal incest? The present denial of procreation by the Arunta, has not, it seems, destroyed a prohibitive rule which must have been passed at a time when the blood kinship of father and daughter was as much recognised as it now is in tribes with female descent.

These facts appear to me to militate against the theory that the Arunta "conceptional" totemism is the primitive form. It rests on an animistic theory of life, and of evolution, which can scarcely be deemed "primitive," and cannot safely be assumed to have been universal. (See *Anthropological Essays*. (1907) pp. 210-218.) Mr. Frazer, however, argues that "both the hereditary kinds of totemism, the paternal and the maternal, can be derived from it", (from the local Arunta forms) "whereas it can hardly be derived from either of them". (*F. R.* p. 454)

But the Arunta form, in which the totem is derived from one or another set of totemic spirits haunting the assumed place where a child was conceived, could easily succeed to hereditary totemism. Let us assume that the Arunta inherited totems in the male line, before they elaborated their present philosophy of endless reincarnation of primal spirits attached to stone *churinga nanja* marked with the blazons of the totems. Let them next elaborate that philosophy. If they were to be consistent reasoners they must either, like the Umbaia and Gnanji, retain the hereditariness of totems by supposing that spirits of the husband's totem follow his wife, wherever she goes, and that no other spirit can enter her with safety to her life<sup>2</sup>; or they must do what they have done, — abandon hereditary totemism. One plan was just as easy as the other. Adopting the theory of reincarnation, the Umbaia, Gnanji and Urabunna have retained hereditary totemism, by aid of their myths; while the Arunta, apparently under the influence of their peculiar belief in *churinga nanja*, have sacrificed the hereditary character of their totems. Yet, as we have shown, this step has not, even now, distributed the totems equally in both exogamous divisions of the tribe. Probably the Arunta will be extinct before that result has been achieved.

Leaving at this point the problem of Arunta totemism, we turn to the question, why did the legislators, in Mr. Frazer's theory, desire to prohibit marriages between children of the same mother? Mr. Frazer suggests that, conceivably, such unions were deemed injurious to the parties concerned. There is no evidence for the existence of this belief, and, granting that it existed, the fact would only raise another question, how did the belief come to be entertained? Manifestly it must have been the sanction attached to a taboo on such marriages.

The taboo, working automatically, will cause death or danger to brothers and sisters who intermarry. But there must have been an antecedent objection to such unions, and that objection must have suggested the taboo. What could be the origin of the antecedent objection?

We make no advance towards a solution of our problem. Again, as we have

<sup>1</sup> This paternal incest was permitted among the Kurnandaburi, says M<sup>r</sup> O'Donnell, *N. T. S. E. A.*, p. 198. — <sup>2</sup> *Northern Tribes*, pp. 169-176.

already said, as the relations of brotherhood and sisterhood were, by Mr. Frazer's theory recognised, it would have been enough for the legislator to forbid unions of brothers and sisters. He had no need to make a much more sweeping rule, involving, as it does, many persons who were notoriously not "born of the same womb ;" persons who, so far, were not even, in the wide "classificatory" sense of the words, brothers and sisters in the phratry, for they could not be so, before phratries were instituted.

Turning from Mr. Frazer's hypothesis to that of Mr. Spencer, our chief authority on the Arunta tribe, we find that the two theories are irreconcilable<sup>1</sup>. Mr. Spencer believes that there were no rules prohibitive of marriage, till, for some reason which he does not profess to understand, the legislator divided the community into the two exogamous intermarrying sections. But, as to the method of the division, Mr. Spencer differs *toto cælo* from Mr. Frazer. In Mr. Frazer's opinion, the legislator merely wished to prevent unions of brothers and sisters uterine, which he did by setting *x* mothers and their children on one side, and all the other mothers with their children on the other side of the dividing line.

Mr. Spencer, on the other hand, must suppose that the legislator wanted to prevent members of the totem societies in the tribe from intermarrying into their own and many other totem kins for that was the result of the legislation. Why he wanted to do that we cannot guess ; but what he did was to arrange half the totems on one side, half on the other side, of the dividing line, forbid any marriages *within* the two sides, and command all men and women to marry into the side opposite their own.

This, of course, is the usual rule in the simplest types of tribal organisation. But the legislator partially failed, says Mr. Spencer, to achieve his purpose, and a small minority of each totem society, in each case, is now in the phratry opposite to that which contains the great majority of its members and so a man may marry into his own totem.

The cause of this failure, Mr. Spencer had explained, as we saw, in his first volume, *Native Tribes of Central Australia*. 1899. The anomaly, elsewhere unexampled, is due "to the system according to which totem names are acquired", a system which, as we have demonstrated, is relatively recent.

But, in 1905, Mr. Spencer explained the facts by a new theory, supposing that large unruly local totem societies disobeyed the legislator, and dragged with them into their own phratry small groups of their neighbours whom the legislator had assigned to the opposite phratry. Thus the Wild Cats, say, were allotted to phratry A, the White Bats were allotted to phratry B. A large local group of Wild Cats, however, among the Arunta, dragged a small neighbouring group of White Bats with them, into phratry A. Consequently most White Bats are now in phratry B, but a few are in phratry A.

Manifestly we can see no reason why among the Arunta set of tribes, alone of mankind, this unruliness flourished unchecked. Mr. Spencer's original explanation, on the other hand, is certainly correct, for examples of the process of getting "into the wrong class" actually occur in daily life, under stress of the Arunta method of acquiring totem names.

Meanwhile Mr. Spencer's new theory suggests no motive which could induce the legislator to arrange one set of totems on one side, and a different set on the

<sup>1</sup> Spencer's "Report of Australian Association for the advancement of Science," 1905.

other side of the dividing line. It would scarcely be possible to do this, and also, as in Mr. Frazer's theory, to keep each family of brothers and sisters on one or the other side of the dividing line. For, by Mr. Frazer's theory, every child in a family might be of a different totem, and some of their totems would, probably, on Mr. Spencers theory be arranged on one side of the line, some on the other.

## II.

It is my hope that my theory, of the evolution of Australian exogamy, as stated in *The Secret of the Totem*, encounters no logical difficulty. It may be entirely erroneous, but I think that it is consistent with itself, and suggests natural human motives, *verae causae*, for every step in the evolution of Australian marriage rules, as far as we know these rules.

Unlike most other theorists, I do not begin by examining the two main exogamous divisions, or phratries, in the tribe. Like Mr. Frazer, I begin at the other end of the scale, namely at the consanguineous family, recognised as such in the maternal line. Thus Mr. Frazer holds that the legislator, in the first place, desired to prohibit marriages between brothers and sisters, children, in each case, of the same mother. But I do not postulate, in the beginning, a tribe, with legislators and legislative assemblies: I start from the family group of the mother, her children, and the male who habitually associates with them.

I looked for the first origin of marriage rules, in the usual source of savage law: the interests of the dominant seniors. These seniors I found in the sires of small family groups. On the Darwinian hypothesis, these sires would have harems of as many females as they could keep, probably not exclusive of their own daughters; and like stallions, would expel from their camps their young sons, as they reached puberty. Even if this appear too bold a conjecture, it is at least plain that the adult male, or males, of small nomadic family groups, would find a sufficient cause for prohibiting the amours of young brothers and sisters. These amours would inevitably provoke murderous jealousies, and so destroy the peace of the fire-circle. A young man's enemies would be they of his father's fire-circle. The idea of jealousy I borrowed from the book of Mr. J. J. Atkinson, *Primal Law*, a work in which he sketched the gradual evolution of the smallest family groups into larger combinations. (*Primal Law* is in the same volume as my *Social Origins*. Longmans, London, 1902).

I then showed how, in my opinion, totemism might arise in such communities. *Le Blason Populaire*, (as M. Gaidoz, in his book of that name, has shown,) among many European peasants, and, as I added, in ancient Israel, and among American barbaric tribes, nearly emancipated from totemism, confers sobriquets, in Europe usually names of animals, on the people of each village or small district. Why the people of one Cornish village are Mice, of another, Cuckoos, of a third, Grubs, and so on, nobody knows.

These European group sobriquets are not a survival of totemism, but they indicate a popular tendency to give such group sobriquets, out of which totemism may have arisen. Suppose that, in the remote past, early savage local groups acquired such nicknames. In time, when they had adopted, and become accustomed to the names, they would fall under the fascination of the names. That a mystic *rapport* between the name and the thing named is intensely strong, is an universally admitted fact of early reasoning<sup>1</sup>. This reasoning would induce the animal-named

<sup>1</sup> Cf. for example, Tylor, *Early History of Mankind*, pp. 126-128, 1870.

groups to regard their animal namegivers as in strong *rapproch* with themselves in each case. They would finally look on their animal as a potent kinsman, or ancestor, or friend, or benefactor, as they do ; and the usage of abstaining from shedding his blood, or eating him, with other such observances, would come into existence.

When I wrote *The Secret of the Totem* I supposed, with Dr. Durkheim<sup>1</sup> that the taboo against shedding the totem's blood might comprise a taboo against marriage between a man and a maiden of this or that totem kin. My theory, to summarize it very briefly, ran thus, (1) the will of the Sire, or, (as family groups increased, and included sire's brothers with their children), of the sires, forbade marriage within the family group.

(2) Such groups received animal names.

(3) The rule was now : No marriages between members of the local group of animal name, say Crow.

(4) The males of Crow local group violently captured women from any of several accessible local groups, — Eagle Hawk, Bee, Duck, Wallaby, Iguana, — and the males of these groups captured women from each other and from the Crows.

(5) The children of Eagle Hawk, Wallaby, Bee, Iguana, and other women, born into Crow group, were known, for the sake of distinction, by the names of their mother's local groups. There were thus Eagle Hawks, Bees, Wallabys, Iguanas, in Crow local group : and Crows, Bees, Wallabys, and Iguanas in Eagle Hawk local group, and so on with the others. (This was the theory of Mr. M. Lennan).

Here the objection occurs, if distinctive names were thought desirable, why were they not either matronymics or patronymics ? Thus if a woman from Wallaby group was carried into Crow group, and bore children there to a Crow man, named, say, Broken Nose, why were the children not simply styled « Broken Nose's sons, or daughters ? » or, — let the woman's individual name be Trim Ankles, — as « Trim Ankles' sons or daughters ? »

I have no answer to make, except that I am unaware of any Australian or other savage tribe in which such patronymic or matronymic names as correspond to our Johnsons and Dicksons and Dobsons exist. Nor do we hear that they follow the old Border practice, in which Halbert, son of Simeon Armstrong, is « Sym's Hab, » or David, son of Halbert Elliot, is « Hab's Dob. » It may be suggested that the savage aversion to using the names of individuals, (cf. Tylor, *Early History of Mankind*, pp. 142-145) bars the use of patronymics and matronymics. At all events, in totemistic tribes with female descent, a woman's children have the name of her totem kin.

But let us, for argument's sake, suppose that here I am wrong. Suppose the women of Iguana, Bee, and other groups, captured by Crow or Eagle Hawk, become, with their children, Crows and Eagle Hawks. Let us see, later, what would result from that experiment in hypothesis making ; at present we adjourn its consideration.

(6) We now, by the theory, have local groups of animal names, each such group containing members who, by female descent, also bear other animal names, those of their mother's original local groups.

(7) Each local group is thus full of persons who are members, by female descent, of other and otherwise named local groups. The groups, therefore, gradually cease to be hostile. Let any two of them, say Eagle Hawk and Crow, make a treaty of peace and intermarriage, and we have two *phratries*, Eagle Hawk and Crow,

<sup>1</sup> *L'Année Sociologique*, vol. 1, p. 6.

(*Mukwara* and *Kilpara*), each including several totem kins, namely the descendants of mothers brought in from the other local groups of various names.

(8) But it is obvious that each of these two phratries, Eagle Hawk and Crow, will naturally include members of totem kins by descent, as Wallaby, Iguana, Duck, Bee, which are also represented in the other phratry. Bee, in Eagle Hawk phratry, must marry out of it, into Crow phratry. But may he marry a Bee woman in Crow phratry? Probably he may not; he must not marry into a kin of his own kin's animal name, whether by locality or by descent. If this were so, it was necessary to rearrange the totems, so that one set was exclusively in Crow phratry, the other set exclusively in Eagle Hawk phratry. This process, a process of conscious legislation, necessarily cut a man off from marriage with a woman in his own phratry, whatever her totem might be.

This is a brief summary of the earlier part of the scheme presented in *The Secret of the Totem*. It provides, at least, human and intelligible motives for the enforcement of the exogamous rule in the supposed family groups: the motive was "the interest of the strongest". It suggests that the earliest rule, "no marriage within the family fire-circle", survived into larger groups, the development of which is traced by Mr. Atkinson in his *Primal Law*. It shows how these groups may have received the names of animals, plants, and other objects; how, under the influence of early superstitious ideas about names, the name-giving object came to be regarded as a potent and sacred ancestor, kinsman, protector, or friend; and it suggests that the old exogamous rule of the anonymous local group was continued by the animal-named group when its eponymous animal developed into a totem. It explains the phratries as the result, not of an unmotivated partition of a community hitherto destitute of marriage rules, but as a combination, in the interests of peace, union, and strength, of groups hitherto hostile and exogamous.

As was natural and desirable, many objections to my theory have been raised. I have especially to thank for their criticisms Dr. Durkheim (*L'Année Sociologique*, Vol. IX, pp. 400-404,) M. A. van Gennep, (*Mythes et Légendes d'Australie*), and Mr. Spencer (*Report of the Australian Society for the Advancement of Science*, 1905) I have carefully considered all these and other criticisms, and prepared replies to them, but here I wish to consider a difficulty which has not, to my knowledge, been made, by others, a subject of speculation. In their second volume, (*Northern Tribes of Central Australia*, p. 71) Messrs. Spencer and Gillen write that, among the Northern Urabunna, "men of one totem can only marry women of another special totem". This, at least "appears to be the case".

The statement is not made in a tone of complete conviction, but Mr. Howitt says that, according to Mr. Spencer, the Urabunna informants were very firm on this point<sup>1</sup>. Unluckily we are not told how the English inquirers communicate with the Urabunna. Do they speak Urabunna, or do they employ an Arunta interpreter, and does he translate the Urabunna statements into Arunta for Mr. Spencer's benefit, or into "pidgeon English"? Mr. Spencer now and then reports textually sayings by one native or another, and they are usually given in pidgeon English. It is really a pity that we are not told *how* the inquirers communicate with the various tribes.

In this question of the limitation of one totem in *Kirarawa* phratry to marri-

<sup>1</sup> *N. & T. S. & E. A.*, p. 188.

age with one totem only in *Matthurie* phratry, misunderstandings might easily arise. The Dieri have only one word, *murdu*, both for phratry and for totem : only one word serves for both among the Urabunna and other adjacent tribes. If, then, among the Urabunna and their neighbours, there exist a kind of " sub-phratries ", within the two main divisions, and if these sub-phratries contain three or four totems apiece, and bear animal names, (such as Dingo and Water-hen) a native might say that the Dingo *murdu* marries only into the Water-hen *murdu*. Yet his meaning might be that Water-hen and Dingo were " classes " not totem kins, that each stood for and contained several totems, and thus one totem kin in one phratry would not be restricted to marriage with only one totem in the other phratry. The *murdu*s meant might be a germinal form of " sub-classes ".

That this misunderstanding has not really occurred, may perhaps be inferred from the statements of Mr. Howitt's informant, Mr. O'Donnell. Speaking of many tribes of primitive organisation, (with female descent, no " sub-classes, " and two phratries), who dwell between the Dieri and the Burkiuji of the Darling River, Mr. Howitt reports that what we may call " one totem to one totem marriage " is the rule among them. We are not told in what language Mr. O'Donnell communicates with the little known tribes in question, (information on this important point is as rare as radium), but it is not very probable, though it is conceivable, that the same misunderstanding of what the natives say has occurred here, and also in the case of the northern Urabunna.

New and close inquiries ought to be made, for if our information about the rule of " one totem to one totem marriage " be correct, all our theories must be reconsidered. The situation is full of surprises. If, among the Northern Urabunna the men of one totem kin may marry into but one totem kin in the phratry not their own, wives must be scarce with them. We have no statistical information, but we can scarcely estimate the whole Northern part of the Urabunna tribe, even in its best days, at more than a thousand souls. Say that there are twenty totems in the two phratries, (not an over estimate), this gives not more than fifty members in each totem kin ; allowing, for the sake of argument, that all the kins were equally populous, which is never the case. If there be twenty marriageable men in a totem kin, their choice is limited to the women of their own agegrade (*noa* or *nupa* women), in the one totem kin open to them in the phratry not their own. The females of the senior and junior agegrades are barred to them. All this is grievous to the Urabunna.

In what circumstances would reasoning men, who had enjoyed greater liberty, limit themselves so stringently ? If the Urabunna once lived under the rule of the Dieri, and many other tribes, by which a man may marry into any of the totems in the phratry not his own, what conceivable motive could induce the Urabunna to reduce, by, say, nine out of ten, their hopes of a happy matrimonial settlement ?

It is not in nature that men should ever, without apparent motive, have introduced this rule, if they once had their choice out of the women of perhaps ten totem kins.

Moreover, if their motive is said to have been a conscientious desire to avoid unions with " too near flesh ", they went strangely to work, for their kin and the kin to which they now restricted themselves, must, in three generations have become very " near flesh " indeed, — most closely consanguineous.

What were the Water-hens to hope for, if their intermarrying kin, the Dingoes, became extinct, as totem kins sometimes do ? Mr. Howitt thinks that the one



totem to one totem rule is later than the phratry to phratry rule<sup>1</sup>, but he does not give reasons for his opinion, which seems contrary to human nature.

This thing is plain, in tribes with the one totem to one totem rule, there are as many exogamous divisions, or phratries, as there are totem kins. Each linked pair of exclusively intermarrying totem kins, say Water-hen and Dingo, is as much a phratry as *Mukwara* and *Kilpara*, Eagle Hawk and Crow; except that this phratry of Water-hen or Dingo has no other totem kins within it.

The words *Kirarawa* and *Matthurie*, the phratry names, have now no meaning to the Urabunna; they do not denote two totem kins in opposite divisions. The northern Urabunna, and their neighbours eastward of the Dieri till we reach the Barkinji, have as many pairs of phratries as they have pairs of totems, and their professed phratry names, among the Urabunna, are mere meaningless titles for two series of practical exogamous and intermarrying phratries.

What purpose, as regards marriage laws is served by *Kirarawa* and *Matthurie*? Let these words be forgotten, and Water-hen kin will go on marrying into Dingo kin, and nowhere else, and each linked pair of totems will do the like, for ever.

What explanation can be given of this state of law? Will Mr. Howitt, for example, say that the ancestors of the northern Urabunna were once an "undivided commune", with no rules restrictive of marriage, and that a medicine man proclaimed a vision from a supernatural being, and a command that the tribe should be bisected into two exogamous intermarrying phratries? Will he say that, thinking they could not have too much of a good thing, the Urabunnas next divided each phratry into eight or ten totem kins, and made each pair of totem kins exogamous and intermarrying?

He will not say that they did this in the first enthusiasm of a great idea. He says that the rule is later than the Dieri rule, — the ordinary rule, — whence it follows that the north Urabunna, for no conceivable reason except a passion for segmentation, not early checked, passed on to a self-denying ordinance.

My own theory is equally helpless. By my hypothesis, each animal-named local group contained many members, by female descent, of several other groups. Thus *Matthurie* and *Kirarawa*, when combined in alliance, would each contain several totem kins. But why should these kins arrange to intermarry, exclusively, by one and one?

This question my theory, as it stands, cannot possibly answer.

I must throw overboard my notion that captured women, brought into an animal-named local group, say Crow, retained the names of the groups from which they were stolen, (as Iguana, Bee, Rat, Kangaroo), and bequeathed them to their children. I must suppose that, in group Crow, all members, born in it, or dragged into it, were Crows.

Let that be granted, and we have several hostile and exogamous groups of animal name, capturing wives from each other.

Next say that two groups, for example *Mukwara* and *Kilpara*, (Eagle Hawk and Crow) first of all make peaceful *connubium*, with exogamy. Suppose then, that Water-hen and Dingo next do the same thing, peacefully intermarrying, (as at present among the Northern Urabunna, only with each other). Other pairs of totems follow suit.

But while each group is at peace with its linked group, conceivably each pair

<sup>1</sup> N. T. S. E. A., p. 189.

continued to capture women from the other groups, by acts of war. If so, things were not very much more peaceful and comfortable than they had been of old.

The best remedy for this was that all the groups should range themselves either under Eagle Hawk or Crow, either under Black Cockatoo or White Cockatoo, either under Bumble Bee or ordinary Bee, to choose well known phratry names. Water-hen would enter under the Crow, Dingo under the Eagle Hawk colours : the groups would not even need to sacrifice their group names. But, in a truly conservative spirit, Water-hen still kept marrying into Dingo alone, Crow into Eagle Hawk alone. They secured tribal peace, union, and strength, but did not enlarge their matrimonial field of choice.

Of course this appears a very stupid arrangement, but nobody can call it impossibly stupid, for it is the arrangement in which, as Mr. Howitt and Mr. Spencer tell us, many tribes are living to this day.

It is not only a stupid, but an almost incredibly disadvantageous condition of things. For tribes thus constituted, from the northern Urabunna to the Barkinji, it is necessary that the numbers of totem kins in each phratry must always be even numbers. If there is an odd totem kin, it must be a mateless totem kin, consisting mainly of maids and bachelors ! Or the whole kin must adopt the totem of some other kin, and we do not learn that, in Australia, even an individual can change his totem.

The state of affairs reported by Mr. Spencer, and by Mr. Howitt on the authority of Mr. O'Donnell, is thus so extraordinary, that we wonder why our authorities lay such slight stress on the phenomena, and why they do not try to explain them. By the effect of female descent, the Water-hen kin must now consist entirely of Dingoes, and Dingo must have only Water-hen members. If all Water-hen men marry only Dingo women, all their children are Dingoes ; and all the children of Dingo men are Water-hens, by female descent, except when a northern Urabunna man marries an Arunta woman, (as is not uncommon), and his children by her take her totem, say Grub, or Iguana, or Laughing Boy.

Now, if that totem was not previously enrolled among the Northern Urabunna totems, clearly the children cannot marry among the Urabunna, for they are of an odd totem, without a mated totem in their tribe, and must seek wives and husbands among the Arunta. If tribes began on the one totem to one totem principle, most of them have emancipated themselves from it. The rule is only reported as existing among tribes of confessedly primitive organisation, and but little known. Even the Dieri no longer observe the rule. That rule, it will be seen, if arrived at as I provisionally suggest, automatically prevents the same totem from appearing in both phratries. The thing cannot possibly occur, for, as Water-hen was already exogamous, intermarrying with Dingo, when it joined the alliance, each member of the pair naturally went into a different side, or division, and so with all the rest. There was no need for a legislative rearrangement of the totems, placing one set in one a different set in the other phratry, as suggested in *The Secret of the Totem* (pp. 171-173).

A simpler process, involving less of conscious legislation, is now suggested ; provisionally, of course, for we need more conclusive evidence as to the actual existence of the one totem to one totem rule. If it exists, it is clearly the earliest form, and the most disadvantageous form, of tribal organisation that has yet been discovered.

---

**LE PEUPLE SIÉNA OU SÉNOUFO**

par MAURICE DELAFOSSÉ (Côte d'Ivoire).

*(Suite).***11. — La parure.**

Le métal qui domine dans la parure varie selon les régions : c'est l'or chez les Nafâna en contact avec les Abron et les Assanti, l'argent chez les sous-tribus en relations fréquentes avec les Mandingues (Guimini, Noholo, etc.) et chez tous les gens riches, le plomb ou l'étain, le fer et surtout le cuivre chez les Siéna demeurés les plus primitifs (fractions du Centre et du Nord-Est notamment). L'or provient des mines de l'Abron, du Denkira et du Lobi ; l'argent est fourni par nos pièces de monnaie ; le fer est de fabrication indigène ; les autres métaux sont d'importation européenne et les indigènes se les procurent auprès des commerçants.

Les bijoux d'or et d'argent ne sont pas à décrire ici, étant de fabrication étrangère et se rapportant aux civilisations agni-assanti et islamo-mandingue. Je ne parlerai donc que des autres.

Dans la fraction centrale, presque tous les indigènes, hommes et femmes, portent au cou, soutenu par une ficelle formant collier, un petit carré de bois sur lequel s'applique un bijou de cuivre plat, représentant un ou deux serpents, un crocodile, un homme, et beaucoup d'autres sujets ; on m'a donné du port de cet ornement diverses raisons se rapportant à la religion, à la casto, à la thérapeutique, mais je n'ai pu obtenir aucune certitude à cet égard et le sujet est à étudier.

Les hommes et les femmes de toutes les fractions portent très souvent des bracelets en cuivre uni et des anneaux de cou de pied de même métal et de forme ronde ; les femmes ont aussi des anneaux de cou de pied en cuivre ayant la forme de deux accents circonflexes accolés par leurs extrémités, les sommets reposant sur les chevilles. Des femmes de la fraction nord-est (Pala notamment) et des sous-tribus voisines (Niarhafolo et Folo) portent sur le devant de la jambe une tige de cuivre plate, droite ou contournée comme un serpent, retenue au-dessous du genou et à hauteur des chevilles.

Le plomb, l'étain, le fer sont fréquemment employés en bracelets et anneaux de jambe. Les hommes portent souvent au-dessus du coude des anneaux de cuir, de bois, parfois d'ivoire.

Les cauries sont usitées comme parure chez les hommes et les femmes, surtout chez ceux allant à peu près nus, enfilées à des ficelles et portées en turban, en sautoir, en collier, en jarretière, en ceinture, etc. Les perles en verroterie sont d'un emploi peu répandu, sauf chez les femmes riches et surtout celles des fractions sud et sud-est, qui en portent en collier, ceinture, etc. Mais, par contre, on rencontre assez fréquemment des colliers et ceintures en perles de pierre (quartz blanc en général) de fabrication indigène ou en perles de cornaline ou d'agate venant du Nord et peut-être de fabrication berbère ; les hommes même portent souvent une ou plusieurs de ces perles suspendues au cou. Ces perles de cornaline ou d'agate sont assurément anciennes et on n'en trouve pas à l'état neuf ; elles sont grossièrement taillées, généralement en forme d'hexaèdre allongé ou de cigare à

facettes, plus rarement en forme d'hexaèdre aplati ; elles valent dans le pays de 0 fr. 50 à 1 fr. la pièce et sont d'autant plus rares et plus chères qu'on s'avance vers le sud. — Les pierres ou perles d'*aigris* (*aggry beads*) sont inconnues, sauf chez les Nafâna touchant aux Abron et chez les Guimini et Takponin touchant aux Baoulé.

J'ai mentionné plus haut les ornements des oreilles, des lèvres et du nez. Je ne parlerai pas ici des vêtements et parures de danse ni de ceux et celles spéciaux à certaines cérémonies religieuses, qui seront examinés en temps et lieu.

Mais il me faut parler de la *canne*, qui consiste le plus souvent en un bâton vulgaire et qui n'est guère portée que par les chefs et les hommes âgés, et surtout de la *trousse* dont ne se séparent jamais les Siéna aisés, surtout ceux du centre et de l'ouest ; c'est une réunion d'objets bizarres : un cure-oreilles, un cure-nez, un cure-dents, une ou plusieurs palettes pour prendre dans la tabatière le tabac à priser, un pinceau pour introduire ce tabac dans les narines, le tout en fer ou en cuivre, et suspendu au cou par une chaîne de même métal (commun aux Mandingues et à certains Mandé-fou — Lo, Ouobé, etc. — du cercle de Séguéla).

## 12. — Les soins de propreté.

Les Siéna en général sont sales, sauf les gens riches ou islamisés, qui se lavent assez souvent et ont presque toujours des vêtements très propres, sauf aussi une partie des Guimini et Takponin du sud, ainsi que des Nafâna, qui ont appris la propreté des Agni-Assanti et se savonnent tous les jours, souvent deux fois, tout le corps à l'eau chaude.

Les autres sont plus ou moins sales, mais le sont presque toujours. Beaucoup ne se lavent le corps que lorsqu'ils ont l'occasion de traverser une rivière profonde, mais alors, quelque étrange que cela puisse paraître, ils semblent y prendre un certain plaisir. Les femmes, qui vont puiser l'eau et ont par suite plus d'occasions de s'y baigner, semblent se laver plus souvent que les hommes. Beaucoup de ces derniers, surtout en saison sèche et particulièrement en voyage, dorment presque toujours à même le sol et sont couverts d'une couche de poussière qu'ils ne cherchent même pas à secouer ; ils deviennent gris ; la pluie et la sueur forment des sillons noirs très visibles sur l'ensemble grisâtre de la peau. Cette dernière est rugueuse et s'écaille durant la saison sèche, car les Siéna ne se la graissent pas, comme les Agni-Assanti par exemple, pour la conserver souple. Les enfants sont couverts d'une véritable couche de poussière et de boue, et malgré cela les maladies de peau sont plus rares chez eux que chez les enfants tenus si propres des Agni-Assanti.

Les quelques vêtements des primitifs (*bila*, cordon des femmes, blouse courte) sont lavés si peu souvent qu'ils prennent une teinte indéfinissable ne permettant pas de découvrir leur couleur initiale.

Les villages aussi sont très sales : les ordures et les eaux ménagères sont répandues partout, à la porte même des cases, ou dans les trous semés à travers le village et où a été prise l'argile destinée à construire les maisons. Les excréments des animaux domestiques émaillent partout le sol et ne sont que bien rarement enlevés, pour être reportés d'ailleurs seulement quelques pas plus loin. Seule la bouse de vache est recueillie, parce qu'elle sert à faire un enduit pour les murailles et certains ouvrages en vannerie et est utilisée aussi par les Mandingues pour la préparation de l'indigo.

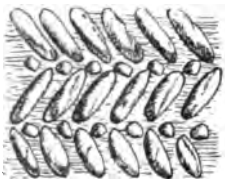


Fig. 16

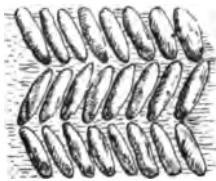


Fig. 17

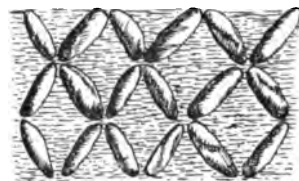


Fig. 18



Fig. 19



Fig. 20



Fig. 21

*Construction des murs des cases SIENA*

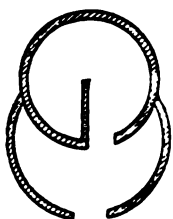


Fig. 22.- Base

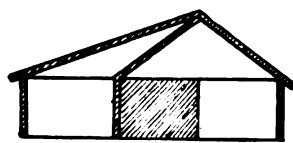


Fig. 23.- Coupe



Fig. 24.- Elevation

*Case SIENA proprement dite ou bi-cylindrique*

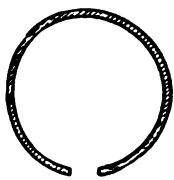


Fig. 25

Base

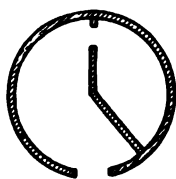


Fig. 26

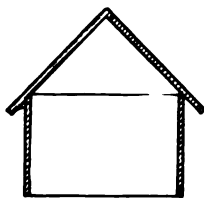


Fig. 27

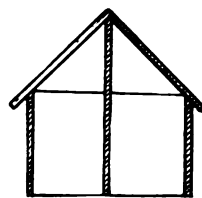


Fig. 28

Coupe



Fig. 29

Elevation

*Case MALINKE ou case ronde*





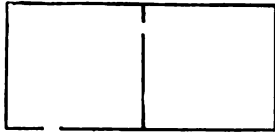


Fig. 30.- Base

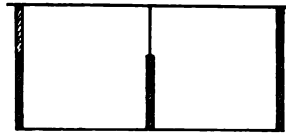


Fig 31. Coupe médiane



Fig 32.- Elevation

Case rectangulaire à toiture en paille à deux pans

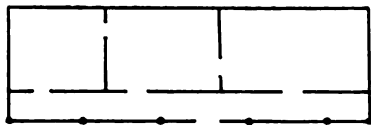


Fig 33.- Base



Fig 34.- Coupe médiane



Fig 35.- Elevation

Case rectangulaire à toiture plate

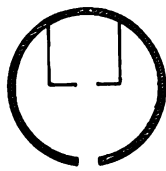


Fig. 37

Base d'une case de type intermédiaire

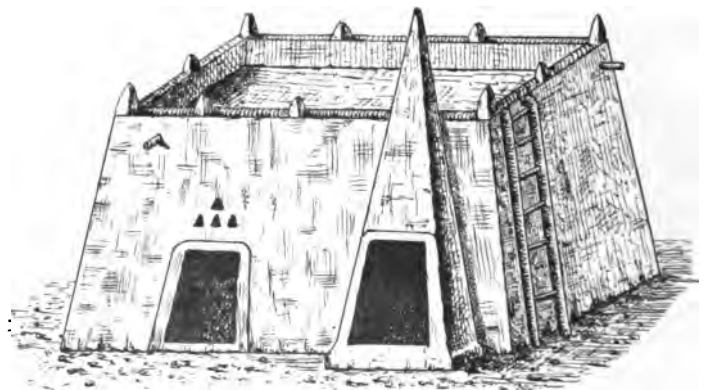


Fig. 36

Type de maison soudanaise à terrasse



L'intérieur des habitations seul est à peu près propre, poussière et fumée mises à part, et est balayé assez souvent.

Les Siéna n'ont pas de fosses d'aisance ni d'endroits spéciaux pour vaquer à leurs besoins naturels, sauf en certains villages Nafâna qui ont emprunté ce luxe aux Abron. Ils font leurs besoins n'importe où, tout autour des villages, dans l'herbe, sur le bord des chemins ; dans le jour, ils s'abritent à peu près dans les hautes herbes ou les broussailles, la nuit ils s'installent en terrain découvert. Les abords des villages sont immondes.

Les épis de maïs dépouillés de leurs grains, des bâtonnets, des poignées d'herbes, des paquets de feuilles servent aux Siéna de serviettes hygiéniques. Ils s'accroupissent pour aller à la selle, mais urinent debout, les femmes aussi bien que les hommes, à l'exception des musulmans qui s'accroupissent toujours pour uriner. Comme tous les Noirs que je connais, ils se servent uniquement de la main gauche pour approcher les parties du corps servant à rejeter l'urine ou les matières fécales, et uniquement de la droite pour manger.

Ils mangent avec la main comme tous les Noirs ; quelques gens riches seulement se servent de cuillers en bois ou faites de petites Calebasses sectionnées dans le sens de la longueur, ou encore de cuillers européennes en fer ou en étain ; mais on n'utilise jamais la fourchette ni le couteau. Les Siéna lavent en général leurs doigts avant de les porter au plat, qui est commun pour tous ceux qui mangent ensemble ; ils se lavent généralement aussi la bouche avant et après manger. Le repas fini, ils se sucent les doigts et les essuient après un mur, un pilier de case, ou sur leur propre peau ; parfois ils se lavent les doigts après comme avant le repas. Ils prennent la nourriture farineuse (riz, pâte de mil, etc.) avec les doigts, mais en général ils n'en forment pas des boulettes et la ramènent simplement sur la paume de la main, où ils la recueillent avec la langue.

Comme presque tous les Noirs, les Siéna crachent loin d'eux, sur le sol ou sur les murs, envoyant avec dextérité un long et mince jet de salive par l'action combinée de la langue et des dents serrées. Ils se mouchent en appuyant un doigt sur la narine opposée à celle à vider et en projetant le liquide au dehors par une contraction du nez ; ils ramassent avec l'index ce qui n'est pas tombé à terre et s'essuient ensuite l'index sur un mur ou un morceau de bois.

Les gens en contact avec les Mandingues ou les Agni-Assanti se nettoient les dents avec les petites branches mâchonnées de certains arbres ou arbustes, notamment d'un arbre ressemblant extérieurement au karité. Mais beaucoup de Siéna, surtout dans les campagnes, ne se les nettoient que rarement et les ont souvent jaunes et gâtées ; les dents gâtées ne font pas défaut, d'ailleurs, à ceux qui se les nettoient journellement : c'est un préjugé très faux que celui attribuant aux Nègres le privilège d'avoir d'excellentes dents.

### 13. — L'habitation.

On rencontre chez les Siéna cinq types principaux de huttes, cases ou maisons servant à l'habitation.

1° *Case siéna* proprement dite ou *case bi-cylindrique à toit ovoïde*. — Cette case se compose de deux parties. On a d'abord un mur cylindrique de 1 m. 75 à 2 m. de hauteur, construit en briquettes d'argile crue séchées au soleil et maintenues ensemble au moyen d'argile mélangée d'eau et battue à l'aide des pieds ; la disposition et l'arrangement des briques varient : tantôt ce sont des briquettes

ovales placées sur un plan vertical mais inclinées à 45° environ et formant des couches d'inclinaisons opposées, avec de petits morceaux d'argile durcie ou parfois de petites pierres ou des résidus de minéral de fer fondu intercalés entre les couches (fig. 16) ; tantôt ces mêmes briquettes sont disposées pareillement, mais les couches se succèdent sans interruption (fig. 17) ; tantôt les briquettes ovales sont disposées de façon à ce que l'inclinaison varie de l'une à la suivante dans la même couche, les couches successives se touchant par leurs angles de manière à figurer des losanges entre les briquettes, losanges qui sont remplis d'argile non façonnée (fig. 18) ; tantôt ce sont des briquettes plates en dessous et convexes en dessus, alignées horizontalement l'une au bout de l'autre et l'une au dessus de l'autre, les couches étant séparées par des morceaux d'argile durcie ou de petites pierres (fig. 19) ; tantôt ce sont des briquettes analogues à celles qui viennent d'être décrites, mais les couches se succèdent sans interruption et le centre de chaque briquette repose sur les extrémités de deux briquettes de la couche inférieure (fig. 20) ; tantôt ce sont des briquettes à peu près sphériques disposées simplement par couches successives séparées l'une de l'autre par une couche d'argile (fig. 21) ; parfois le mur repose sur une assise de pierres (granite ou latérite), maintenues ensemble à l'aide du même mortier d'argile qui sert à maintenir les briques. Le mur une fois achevé, il est revêtu intérieurement d'un enduit d'argile ; l'extérieur est parfois crépi, mais non poli, et souvent les briquettes y demeurent à nu ; quelquefois, mais très rarement, l'intérieur et, plus rarement encore, l'extérieur sont blanchis à l'aide d'une sorte de kaolin qu'on trouve près de certains ruisseaux ou dans leur lit même ; le plus souvent l'intérieur est enduit d'un mélange de terre et de cendre ou de bouse de vache. Le cylindre a de deux à quatre mètres de diamètre, rarement plus<sup>1</sup>.

Accolé à ce mur cylindrique en est un autre, plus bas que le premier, construit de même ; les trois quarts du cylindre seulement sont achevés, en sorte qu'on a, en avant du mur principal, une sorte de croissant.

Dans le mur cylindrique complet on a ménagé une ouverture assez étroite, rectangulaire ou plus ou moins ovoïde, donnant sur la face concave du croissant et reposant sur un seuil de 30 à 50 centimètres de haut, en sorte que, pour y pénétrer, il faut lever la jambe et courber la tête ; cette ouverture n'est pas munie de cadre, au moins sur les côtés, sauf exception, mais elle est surmontée d'une planche grossière ou d'une couche de bâtonnets encastrés dans le mur et destinés à soutenir la partie de muraille construite au-dessus de l'ouverture ; le mur formant seuil est généralement nu, mais parfois il est revêtu d'une planche épaisse qui constitue la base du cadre de l'ouverture.

À gauche ou à droite de l'ouverture, un mur droit de même hauteur que le mur cylindrique s'avance depuis la paroi de l'ouverture jusqu'au centre du cylindre ; il est destiné à isoler de l'entrée la place réservée pour s'y coucher. Il convient de noter cependant que ce mur n'existe pas toujours.

Le mur entourant le croissant antérieur est également percé d'une ouverture qui fait vis-à-vis à celle du mur cylindrique ; cette ouverture est en général un

---

<sup>1</sup> Pour dessiner sur le sol le cercle que doit former la base du cylindre, on se sert d'une corde mesurant la longueur que l'on veut donner au diamètre du cylindre ; les deux bouts de cette corde sont attachés ensemble et on la tend ensuite d'un bâtonnet à un autre ; l'un des bâtonnets est maintenu fixe, la pointe fichée en terre, par un opérateur, tandis qu'un second opérateur, tirant sur la corde au moyen de l'autre bâtonnet, trace avec celui-ci sur le sol une circonférence dont le premier bâtonnet marque le centre.

peu plus large et un peu moins élevée au-dessus du sol que l'ouverture de la chambre intérieure.

Le sol, à l'intérieur de la case, est battu et recouvert d'un enduit de bouse de vache.

La toiture, ou tout au moins sa charpente, se compose, comme la maçonnerie, de deux parties : la première, en forme de cône très bas, recouvre le mur cylindrique ; elle est faite de morceaux de bois attachés ensemble à l'extrémité supérieure du cône, très serrés les uns contre les autres, et reposant sur la partie supérieure du mur, qu'ils ne dépassent pas ; la deuxième partie est faite de morceaux de bois allant du sommet de la première toiture au bord supérieur du mur en croissant, ce qui fait que la charpente du toit est double au-dessus de la partie du cylindre embrassée par le croissant. Sur les bois sont placées des tiges de mil ou de maïs, ou de la grosse paille genre roseau, disposées les racines en bas ; puis, par dessus, sont fixées des herbes longues et plates, ayant à peu près la configuration de très longues feuilles de chiendent, ou plus rarement des herbes minces présentant l'aspect d'une paille assez fine, disposées la racine en haut, par couches successives dont les premières placées sont celles du bord inférieur du toit et les dernières celles du sommet ; ces herbes sont assez grossièrement attachées, à l'aide de lianes que l'on fait passer en-dessous de la charpente ; quand on est arrivé au sommet du toit, deux larges touffes d'herbes sont placées en croix sur la pointe du cône et leurs extrémités rabattues et attachées au reste de la toiture. La couverture de paille dépasse très peu le mur cylindrique ; elle dépasse davantage le mur en croissant. L'ensemble de cette couverture, épaisse de 20 à 30 centimètres, présente la forme de la moitié supérieure d'un œuf que l'on aurait sectionné du gros au petit bout, forme due à ce que le sommet — par suite de la disposition de la charpente — se trouve placé, non pas au centre de la construction, mais au centre du cylindre qui n'en forme que la partie postérieure ; la pente est naturellement très faible du côté le plus allongé (fig. 22, 23 et 24).

Les ouvertures sont fermées la nuit, ainsi que durant l'absence des habitants, au moyen de portes en bois ou en vannerie. Les premières, généralement réservées à garantir l'entrée de la chambre cylindrique, sont taillées d'une seule pièce dans ces énormes contreforts qui sont la partie aérienne des racines du *Bombax* ou fromager : elles sont munies sur un côté de deux montants courts enfoncés dans la maçonnerie, l'un au-dessus, l'autre au-dessous de l'ouverture, et formant ainsi un double pivot ; la porte s'ouvre à l'intérieur et est plus grande que le cadre de l'ouverture ; on la maintient fermée intérieurement à l'aide d'un bâton que l'on passe dans un anneau de cuir fixé au centre de la porte et que l'on appuie sur deux crochets fichés dans le mur à droite et à gauche de l'ouverture ; si l'on veut la fermer extérieurement — pour indiquer l'absence du propriétaire et empêcher les chiens, moutons, etc. d'y pénétrer durant cette absence — le bâton est placé en dehors et simplement appuyé sur le cadre de l'ouverture en travers de la porte ; parfois, une planche grossière formant le bas de l'ouverture est munie d'une sorte de rainure où le battant de la porte, préalablement soulevé, vient s'encastrier.

Les portes en vannerie consistent en un rectangle tressé à l'aide de paille-roseau, de rotin ou de lamelles de raphia et enduit de bouse de vache pour ne pas laisser passage au vent ni à la pluie ; ces portes, employées aussi bien pour la chambre intérieure que pour le croissant extérieur, sont, ou bien suspendues par le haut à un crochet en bois fiché en-dedans et au-dessus de l'ouverture, ou simplement posées sur le sol et appuyées contre le cadre ; on les maintient fermées

au moyen d'un bâton transversal comme il a été dit pour les portes en bois : la porte est placée extérieurement si on veut la fermer à l'intérieur, intérieurement si on veut la fermer à l'extérieur. Souvent, lorsque le propriétaire s'absente, il dresse simplement la porte contre le cadre de l'ouverture, à l'extérieur, et la maintient à l'aide de quelques grosses pierres placées contre sa base.

Ce type de case se rencontre chez les Siéna peu ou non pénétrés par une civilisation étrangère ; il domine de façon presque exclusive dans la fraction centrale et se rencontre accidentellement dans les fractions Nord, Nord-Est et Sud, surtout dans les parties qui avoisinent la fraction centrale (Zona, Niéné, Pala, villages nord du Takponin et du Guimini).

2° *Case dite Malinké* ou *case cylindrique à toit conique*, vulgairement *case ronde*. — La maçonnerie se compose d'un mur cylindrique de 1 m. 75 à 2 m. 50 de haut et de 3 à 5 mètres de diamètre, construit en briquettes et en mortier d'argile de la façon décrite pour la case bi-cylindrique, parfois en couches d'argile molle sans intervention de briquettes, parfois aussi en morceaux de bois verticaux soudés ensemble avec de l'argile ; ce mur est crépi à l'intérieur et la plupart du temps aussi à l'extérieur, et assez souvent blanchi sur ses deux faces à l'aide du kaolin dont j'ai parlé plus haut, ou bien revêtu intérieurement d'un enduit de bouse de vache. Le sol intérieur est battu et généralement enduit de bouse de vache (fig. 25).

Assez souvent, un mur droit part du mur cylindrique, à droite ou à gauche de la porte d'entrée et s'avance jusqu'au centre du cylindre ; parfois il se continue plus loin, après avoir décrit un angle, et rejoint presque la paroi du mur cylindrique opposée à la porte, laissant entre elle et lui un passage, et formant ainsi une véritable chambre séparée du reste de la case (fig. 26).

L'ouverture servant à l'entrée est de forme rectangulaire, assez souvent aussi elle a à peu près la forme d'une urne légèrement renflée au premier tiers en partant du bas ; le seuil est élevé de 20 à 50 centimètres au-dessus du sol. Parfois de petites ouvertures rondes ou ovales de 10 à 20 centimètres de diamètre, sont ménagées de distance en distance le long de la partie supérieure du mur (deux, trois ou plus), servant en quelque sorte de fenêtres.

Le toit, conique, est en général construit à part, par terre, et posé d'une seule pièce sur le mur, lorsqu'il est achevé. La charpente est en nervures de raphia, ou en bambous, ou en morceaux de bois, selon les ressources du pays, réunis au sommet du cône par des cerceaux de rotin et de place en place par des cercles parallèles de rotin auxquelles les poutrelles sont fixées à l'aide de liens en écorce de lianes. Sur la charpente, on dispose de l'herbe sèche, soit une herbe fine ressemblant à de la paille et arrangée en longs paillassons qui sont déroulés sur la charpente en couches parallèles superposées, l'extrémité supérieure des herbes tournée vers le haut, soit une herbe plate et plus large fixée sur la charpente par petites bottelettes, l'extrémité supérieure des herbes tournée vers le bas. Dans les deux cas on commence la couverture par la base du cône et on attache l'herbe au moyen de fibres de lianes qui sont passés au travers de la toiture au moyen d'une sorte de grosse alène en bois. Au sommet du cône, on place un chapeau pointu en paille tressée, construit à part, surmonté généralement d'une tige de bois formant flèche, ou de trois tiges figurant un trépied tourné vers le ciel, ou encore d'un ornement en bois ou en fragment de calebasse représentant un croissant, un poisson, un oiseau, etc., ou enfin de cornes de bœuf ou d'antilope. Une fois le toit achevé, on le pose sur le mur, en le maintenant parfois à l'abri des

tornades à l'aide de grands crochets angulaires en bois dont une branche repose contre la face intérieure du mur et dont l'autre pénètre dans l'un des liens d'attache de la toiture. En cas d'incendie, on renverse le toit. Ce dernier dépasse de 30 à 50 centimètres le bord supérieur du mur ; parfois il forme autour de la case une sorte d'auvent ou de véranda et alors des piliers, plantés en terre parallèlement au mur et à 75 centimètres environ de sa base, supportent la base de la toiture. Le plus souvent on n'a aucun pilier à l'intérieur de la case (fig. 27) ; cependant, surtout lorsque la case est très large et que la charpente du toit est en bois, la toiture serait peu solide si son sommet n'avait pas de point d'appui et de plus elle serait trop lourde et trop peu maniable pour pouvoir être transportée du sol sur le mur : dans ce cas, un pilier en bois est planté en terre au centre de la case, les poutrelles de la charpente sont fixées au sommet de ce pilier et la toiture est faite sur place (fig. 28).

Ce type de case (fig. 29) se rencontre chez les Siéna ayant subi l'influence mandingue ; il domine dans les fractions nord et sud, et se rencontre assez fréquemment dans la fraction nord-est (Pala notamment), et accidentellement dans les fractions centrale (Niarhafolo, Folo, Gbannzoro) et du sud-est. — Les portes sont analogues à celles décrites pour la case du premier type.

3° *Case rectangulaire à toiture en paille à deux pans.* — Les murs sont construits en briquettes ou simplement en couches superposées d'argile molle, ou plus souvent en clayonnage de bois rempli d'argile (système de muraille dit « tapade »). Toujours crépis intérieurement, les murs ne le sont qu'exceptionnellement à l'extérieur ; souvent même on aperçoit le clayonnage de bois. Parfois les murs sont partout crépis et recouverts d'argile blanche. Une ouverture rectangulaire est ménagée sur l'une des grandes faces ; on la ferme à l'aide d'une porte en bois ou en vannerie analogue à celles décrites pour la case du 1<sup>er</sup> type, ou encore à l'aide d'une sorte de store en lamelles de raphia ou en grosse paille, qui peut à volonté se rouler, maintenu en haut par un crochet en bois qui pend de la muraille, ou descendre jusqu'à terre. Quelquefois les autres faces du rectangle sont percées d'ouvertures carrées de 30 à 50 centimètres de côté, que l'on peut fermer à l'aide de stores identiques.

Très souvent la case renferme deux chambres, plus rarement trois, se suivant dans le sens de la longueur du rectangle. Elles sont séparées l'une de l'autre par un mur coupant le rectangle dans le sens de sa largeur et percé d'une ouverture en son milieu ou bien à son extrémité la plus éloignée de la porte d'entrée de la case, laquelle est unique.

La charpente de la toiture est en nervures de raphia, en bambous ou en poutrelles de bois, disposés suivant deux plans inclinés sur l'horizontale et se coupant au faite, et liés ensemble suivant des lignes horizontales parallèles à l'aide de rotins, de lattes de raphia ou de nervures de palmier à huile fixés aux poutrelles au moyen de fibres de lianes. Cette charpente est recouverte d'herbe plate, plus rarement d'herbe fine. La toiture dépasse les deux grandes faces du mur de façon à former une sorte d'auvent souvent assez large, surtout sur la façade de devant, et soutenu alors par quelques piliers. Elle est un peu plus longue que la muraille, en sorte qu'elle protège un peu les côtés et le sommet des murailles latérales, lesquelles ont la forme d'un carré surmonté d'un triangle.

Cette toiture repose sur une poutre faîtière horizontale qui s'appuie sur deux piliers à fourche encastés chacun au centre des murs latéraux, et de plus, si la case est de grande dimension, sur un ou deux piliers médians encastés dans le ou

les murs de séparation des chambres. Ces murs ne montent pas jusqu'au faite et s'arrêtent à la hauteur des murs de façade ; seuls, les murs latéraux se terminent en triangle et supportent le faite et les pans de la toiture.

Le sol intérieur, exhaussé au-dessus du sol environnant, est battu et souvent enduit de bouse de vache.

Ce type se rencontre presque uniquement chez les Nafâna, où il domine presque partout ; on le trouve pourtant quelquefois chez les Guimini, et accidentellement chez les autres sous-tribus. C'est en somme la case Agni-Assanti des bassins de la Comoé et de la Tano, plus grossièrement construite (fig. 30, 31 et 32).

Les Dioula du Guimini et du pays de Kong possèdent bien aussi une case rectangulaire, mais beaucoup plus vaste et d'une tout autre apparence, qui est un intermédiaire entre la case Agni-Assanti et la maison soudanaise à terrasse. Elle n'est jamais habitée par des Siéna.

4° *Case rectangulaire à toiture plate.* — Ce type est assez original. Le bâtiment est un parallépipède rectangle, souvent très long, partagé en deux, trois, quatre, cinq et même parfois six chambres parallèles, au sol plus bas que le sol extérieur, avec vérandah étroite courant le long de la façade antérieure, et toiture plate très basse, si basse qu'il est impossible à un homme de taille moyenne de se tenir debout à l'intérieur de la case. Les murs sont en briquettes, en argile non façonnée ou encore en palissade de bois recouverte d'argile, très généralement crépis sur les deux faces et souvent blanchis au kaolin. Chaque chambre est munie d'une porte donnant sur la vérandah ; les diverses chambres communiquent de plus l'une avec l'autre au moyen de portes percées à l'une quelconque des extrémités des murs de séparation. La vérandah est en général bordée extérieurement d'un petit mur d'appui.

La toiture est faite de poutres transversales reposant sur les murs de façade et sur les poutres qui joignent l'un à l'autre les piliers de bois de la vérandah ; ces poutres transversales supportent de minces poutres longitudinales étroitement serrées les unes contre les autres. Par dessus ces dernières sont placées des tiges de sorgho, de mil ou de maïs ou encore d'herbes-roseaux. Enfin sur le tout repose une couche peu épaisse d'argile blanchâtre. La surface extérieure du toit présente l'aspect d'une terrasse très légèrement convexe ou plus exactement d'une route en dos d'âne très aplati ; on ne monte pas sur ces terrasses ; l'herbe y pousse et parfois, vu le peu d'élévation, les chèvres vont y brouter. (Fig. 33, 34 et 35).

Ce type se rencontre presque uniquement dans la fraction nord-est, où il existe soit seul soit concurremment avec la case ronde et la case bi-cylindrique (Pala, Sikolo, Falafala, Komono). Il semble se rapprocher beaucoup des cases Bobo décrites par M. Binger et se retrouve chez les Dégha ou Guiamou de certains quartiers d'Assafoumo ou Guioboué, village d'origine Gourounsi situé près de Bondoukou. M. Binger signale ce type de case chez les Dorhossî, à côté de quelques cases rectangulaires à toitures de paille ; chez les Kiéfo, d'après le même auteur, on rencontre les grandes maisons à terrasse et à étage des Lobi, Dagâri, etc., dites *sokala*.

5° *Maison à terrasse, dite maison soudanaise.* — Ce type se compose d'un bâtiment à base rectangulaire ou carrée, avec murs en briquettes ou briques cuites au soleil, murs plus épais à la base qu'au sommet, en sorte que leur face intérieure est verticale tandis que la face extérieure est plus ou moins inclinée sur l'horizontale, donnant ainsi à la construction un aspect pyramidal. Les portes d'entrée — il y en a souvent plusieurs par bâtiment — sont rectangulaires ou trapézoïdales, avec seuil

peu élevé. On a parfois de très petites ouvertures rectangulaires ou triangulaires servant de fenêtres.

La toiture forme terrasse. Sa charpente est analogue à celle des cases à toiture plate décrites précédemment, mais il n'y a ni paille ni tiges quelconques entre la charpente et la couche d'argile et cette dernière, beaucoup plus épaisse, est remplie de cailloux destinés à la rendre compacte et résistante, et a été soigneusement battue. La terrasse est plate, mais assez inclinée pour permettre l'écoulement des eaux, qu'assurent des gargouilles en bois ou en terre cuite. Tout autour de la terrasse est un parapet que surmontent de place en place, en général, des cônes ou pyramides de terre de 20 à 50 centimètres de hauteur ; souvent les angles de la maison ou les portes sont surmontés de pyramides atteignant de un à deux mètres.

La maison est entièrement crépie à l'aide de terre grise et souvent recouverte en outre d'un revêtement d'argile blanche ou jaunâtre. Dans beaucoup de localités, on revêt l'extérieur d'un enduit formé d'argile grise ou blanche et d'une infusion de racines faisant office de colle, enduit qui résiste assez bien aux pluies.

Une échelle construite à l'extérieur contre l'une des faces latérales donne accès à la terrasse : elle est faite de barreaux de bois encastrés dans deux montants en terre faisant corps avec le mur et rappelle les échelles verticales donnant accès aux wharfs et jetées maritimes. Parfois on a à l'intérieur une échelle analogue ou une grossière échelle en bois et alors la terrasse est percée, au sommet de cette échelle, d'une ouverture étroite entourée d'un rebord qui empêche l'eau de pluie de se déverser en cascade dans la maison.

Il existe quelquefois un étage ou mieux une sorte de tourelle où l'on accède par un escalier intérieur en terre, généralement bâti dans un seul plan, parfois conduit à angle droit.

Les portes extérieures sont presque toujours en bois ; elles possèdent quelquefois des loquets et des sortes de serrures en bois qui s'ouvrent et se ferment à l'aide de longues clefs à crochets également en bois.

Ce type (fig. 36) ne constitue jamais à lui seul un village en pays Siéna, mais il se rencontre assez fréquemment, notamment dans les gros centres et les régions où habitent des musulmans Dioula, ainsi que dans certaines sous-tribus du district de Tombougou, même là où les musulmans sont fort rares (Kassembélé, Gbâto, Niéné, Kadlé, etc.).

On voit à Félékessé-dougou (Niarhafolo) et à Korhogo (Kiembarha) deux constructions à étage et à terrasse d'un aspect réellement architectural, avec fenêtres à toutes les chambres, murs en briques moulées, etc. Ces deux « châteaux », bien que bâtis sur l'ordre et sur les plans de deux chefs Siéna (feu Nahouon à Félékessé-dougou et Gbon à Korhogo), ont eu pour architectes des gens de Dienné embauchés tout exprès, et n'ont rien à voir avec l'ethnographie des Siéna. On en peut dire autant des mosquées à minarets pyramidaux qui s'élèvent dans plusieurs villages où les musulmans, presque tous mandingues d'ailleurs, sont en nombre relativement considérable.

J'ai décrit ci-dessus les *types* proprement dits d'habitation qui se rencontrent chez les Siéna. Mais il y a beaucoup de modèles intermédiaires, s'écartant plus ou moins du type primitif ou procédant à la fois de deux ou même trois types. C'est ainsi que, dans des villages où domine la case bi-cylindrique, on trouve des cases cylindriques à toit conique, mais basses de sommet et couvertes de même façon que les cases à toit ovoïde ; parfois elles renferment une chambre intérieure carrée sur trois de ses faces, la quatrième étant la paroi même du cylindre (fig. 37) ; souvent

aussi elles ne renferment ni chambre ni mur de séparation à l'intérieur et servent alors généralement de cuisines, plutôt que d'habitations proprement dites. — On rencontre souvent aussi des cases à toit conique, mais sans mur, ou pourvues seulement d'un mur d'appui ou d'une main-courante n'ayant que 50 centimètres environ au dessus du sol, la toiture reposant alors sur un cercle de lianes entrelacées que supportent des piliers verticaux : ce sont des cases de réunion ou des ateliers de forgerons. — On voit encore des cases cylindriques pourvues de deux ouvertures se faisant face : ce sont en général des écuries.

Parmi les cases bi-cylindriques, certaines ont le croissant extérieur dépourvu de murs ou entouré seulement d'une main-courante : ce sont en général des cases destinées aux femmes ; la vérandah en croissant sert de cuisine.

Là où domine la case rectangulaire à toiture en paille à deux pans, on trouve aussi des cases cylindriques et de plus des *cases carrées à toit conique*, intermédiaire évident entre les premières et les secondes. (Observé dans plusieurs villages Nafâna, notamment à Kassa, Dikrou et Louha ou Boué, dans le Gold-Coast).

On peut dire d'ailleurs que, dans presque tous les villages, même dans des villages ne comptant qu'une dizaine de cases et à plus forte raison dans les gros centres, on trouve, à côté d'un type dominant, deux ou trois autres types distincts, sans parler des types intermédiaires. Dans des villages de culture du nord de la fraction sud (Sédala dans le canton Takponin de Niangbo, Pessan-kaha dans le Guimini nord, et autres villages situés sur la route de Pessan-kaha à Tafiré-sôba), j'ai vu côte à côte des cases cylindriques, des cases bi-cylindriques, des cases rectangulaires à toit en paille à double pente, des maisons à terrasse et enfin des greniers à toit plat, c'est à dire la réunion de tous les types de construction qu'on peut rencontrer chez les Siéna. Dans le canton des Pala, j'ai vu fréquemment des cases cylindriques, des cases rectangulaires à toit plat et des cases bi-cylindriques dans le même village, bien que le premier de ces types domine dans certaines localités Pala et le second dans certaines autres, sans que l'on en puisse déterminer la raison.

On ne peut donc pas donner un type d'habitation comme caractéristique du peuple Siéna : tout au plus peut-on dire que la case bi-cylindrique à toit ovoïde semble être autochtone et que les autres types sont d'origine étrangère (mandingue sans doute pour la case cylindrique, agni-assanti, pour la case rectangulaire à toiture à deux pans, Bobo ou Gourounsi (?) pour la case à toit plat, berbéro-soudanaise (?) pour la maison à terrasse). On peut encore compléter cette détermination assez vague par une détermination négative : il est certains types d'habitation qu'on ne trouve *jamais* chez les Siéna ; parmi ceux-là, je citerai : la grande *sokala* à terrasses et tourelles des Lobi, Birifo, Dagâri, etc. ; la case circulaire ou rectangulaire avec cour intérieure qu'on trouve chez les Agni de l'ouest (Mango, Baoulé), chez les Abè et Abidji, chez certains Mandé-Fou voisins du Bandama (Gouro) ; la case rectangulaire à parois en nattes (certaines tribus de Kroomen ou Krou) ou en nervures de raphia sans mortier d'argile (beaucoup de tribus habitant près de la mer) ; la case cylindrique à plafond et à toiture conique très pointue (Mandé-Fou et Krou-Bakoué des bassins du Sassandra et du Cavally) ; la case ovale d'un certain nombre d'Agni de l'ouest (Baoulé) ; la hutte de paille en forme de ruche des Foulbé nomades.

Là où domine la case bi-cylindrique, on compte en général un peu moins d'un habitant par case, jeunes enfants non compris (proportion établie de façon indiscutable par de nombreux recensements) : la raison de ce fait, qui peut, au premier abord, paraître bizarre, consiste en ce que chaque chef de famille Siéna fait construire en général une case distincte pour chacun des membres adultes de sa famille



(femmes et serfs compris), en ce qu'il existe beaucoup de cases dans lesquelles on ne couche pas (cuisines, ateliers, cases de réunion), enfin en ce que le même individu possède souvent une case dans son village et une autre dans un hameau de culture.

Là où domine la case ronde, la proportion est un peu plus forte, atteignant presque toujours un habitant adulte par case et parfois un habitant et un tiers ; cela tient à ce qu'il existe moins de cases affectées spécialement au travail des femmes, la cuisine se faisant davantage en plein air.

La proportion va de 2 à 3 adultes par case là où domine la case rectangulaire à toiture à deux pans.

Pour les cases à toit plat et les maisons à terrasse, on ne peut établir aucune proportion, les dimensions de ces cases et le nombre de leurs chambres étant trop variables.

Je dois dire maintenant un mot des *greniers* ou magasins. Outre les provisions accumulées dans les cases d'habitation et notamment dans les cases réservées aux femmes et les cuisines, et contenues dans des récipients que nous examinerons au chapitre « ameublement », les Siéna ont, pour conserver leurs céréales (riz, mil, sorgho, ignames<sup>1</sup>) des greniers ou magasins indépendants des habitations et souvent en nombre plus considérable que ces dernières.

Ces greniers appartiennent à trois types que j'appellerai les types *cylindrique* (fig. 38), *ovoïde* (fig. 39) et *rectangulaire* (fig. 40). Tous les trois sont recouverts d'un toit conique léger construit comme les toits des cases rondes et que l'on enlève pour puiser dans le magasin ; parfois cependant, notamment dans la fraction nord-est et dans son voisinage, on trouve des greniers à toiture plate en bois et paillé recouverts de terre, maintenue à l'aide d'une pierre posée sur sa partie centrale. Les greniers des trois types sont construits, comme les cases, en briquettes crues ou simplement en argile molle non façonnée (notamment ceux du type ovoïde) et sont crépis à l'intérieur et à l'extérieur, souvent enduits de bouse de vache, et parfois blanchis extérieurement. Ils sont séparés du sol par de grosses pierres sur lesquelles ils reposent (trois pierres pour les greniers cylindriques et ovoïdes, quatre pour les rectangulaires), ou par quelques dalles grossières supportant un cadre de bois (greniers rectangulaires). Les greniers paraissent en général être plus soignés et plus ornementés que les cases, surtout chez les Siéna du centre à cases bi-cylindriques, qui manifestent ainsi leur affection pour tout ce qui touche à l'agriculture et à ses produits ; presque tous portent sur une ou plusieurs de leurs faces des figures en relief, parfois coloriées, représentant le plus souvent une tête ou des cornes de bœuf ; beaucoup possèdent, un peu au dessous du toit, une ouverture rectangulaire encadrée dans un motif d'ornementation en relief, ouverture qui permet de puiser dans le grenier ou d'y introduire des céréales sans soulever la toiture. (fig. 41).

Les greniers cylindriques et rectangulaires varient en hauteur de 1 à 3 mètres et parfois plus ; quelques-uns sont de véritables tours, un peu plus étroites au sommet qu'à la base (cas observé à Félékessé-dougou, chez les Niarhafolo). Ceux

<sup>1</sup> Le maïs est conservé généralement en bottelettes suspendues à la branche d'un baobab ou d'un fromager, à proximité des villages de culture, les épis demeurant entourés de leur gaine et pendant la pointe en bas. Les arachides sont enfermées dans des feuilles, en paquets ayant la forme et la taille d'une grosse citrouille, maintenus par un réseau de liens et suspendus au toit à l'intérieur des cases. Les haricots se conservent en général dans des urnes ou jarres placées dans les cases.

qui dépassent la hauteur d'homme sont pourvus d'une échelle analogue à celle décrite à l'occasion des maisons à terrasse. La largeur varie de 1 à 2 mètres, ou plus dans le cas d'une très grande hauteur. — Les magasins ovoïdes sont plus ou moins renflés, plus ou moins vastes, mais n'atteignent jamais de très grandes dimensions.

Tous ces magasins ou greniers sont épars dans les villages, parmi les cases et autour d'elles ; on en trouve aussi au milieu des champs, en dehors de tout lieu d'habitation même temporaire. Les trois types se rencontrent fréquemment dans la même localité.

Un mot maintenant sur la conformation et l'aspect des villages. Les cases et greniers sont disposés de façons diverses, mais le plus souvent à l'aventure, formant des groupes compacts où il est impossible de trouver trace d'un plan défini d'avance et épousant les sinuosités du terrain sans qu'on ait cherché à y remédier. Cependant certains villages de médiocre dimension affectent une forme circulaire : les cases extérieures sont disposées sur une circonférence et réunies les unes aux autres par un petit mur en briquettes, en sorte qu'on a un cercle où ne donne accès qu'une seule ouverture ménagée dans le mur, ouverture que l'on ferme la nuit au moyen de souches ou de fascines ; bien entendu, les portes des cases sont toutes à l'intérieur du cercle, sans nécessairement faire face au centre ; au lieu que l'intérieur du cercle soit vide, comme il arrive dans beaucoup de villages soudanais, il est en général rempli d'un fouillis sans ordre de cases et surtout de greniers.

Dans d'autres villages plus vastes, on a des quartiers distincts. Ces quartiers sont parfois isolés, séparés les uns des autres par de vastes étendues de terrain cultivé ou de pâturages, et par les bois ou bosquets sacrés dont il sera question au chapitre « religion » ; d'autres fois ils font corps les uns avec les autres, séparés seulement par des ruelles tortueuses et de largeur fort inégale, ou par des places quelquefois très vastes et plantées d'immenses arbres (figes, fromagers, *Sterculia Cordifolia*, etc.), à l'ombre desquels travaillent les tisserands et se tiennent les marchés. Chaque quartier est, soit ouvert — c'est-à-dire sans enceinte d'aucune sorte groupant ensemble les cases qui le composent —, soit fermé par des murs réunissant ensemble les cases extérieures du quartier, ou encore (surtout dans les pays de l'ouest où habitent des Mandingues pêle-mêle avec des Siéna) par des palissades faites de paillassons ou d'épines.

Le chef a souvent un quartier considérable, entouré d'un mur assez haut qui réunit ensemble les façades postérieures de toutes les habitations de la périphérie, dans lequel on n'a accès que par une porte unique, en général s'ouvrant dans une sorte de vestibule : c'est là ce que nous appelons communément un *tata*, du mot mandingue *tannda* ou *tata*, qui signifie simplement « mur ». Ces *tata* sont de véritables dédales de ruelles, de cours, de vestibules, où s'entassent en chaos cases et greniers, et où il est à peu près impossible à un étranger de s'orienter, les murs et les toits très rapprochés les uns des autres empêchant d'apercevoir aucun objet extérieur qui puisse servir de point de repère.

Les villages Siéna sont bâtis en rase campagne et sont entourés le plus généralement de champs cultivés ou de pâturages ; ils ne se dissimulent à la vue qu'à l'époque où le mil est assez haut pour cacher les maisons.

Pour se garantir des hordes dévastatrices des Fakaba, Babemba, Samori et autres pillards de moindre envergure, beaucoup de villages Siéna ne reculèrent pas devant un travail énorme, consistant à entourer le village entier d'un et quelquefois de deux murs d'enceinte, garnis extérieurement d'un fossé. Ces fortifications,

faites sans doute sur le modèle — bien réduit d'ailleurs — de celles édifiées à Sikasso par Tiéba vers 1880 et complétées plus tard par son successeur Babemba, n'ont pas souvent servi à grand chose, les Siéna ayant préféré le plus fréquemment évacuer leur village, plutôt que d'essayer d'y soutenir un siège. Actuellement on n'en trouve plus guère que des vestiges ou des ruines que personne ne songe à relever ni à réparer.

Ces murs d'enceinte semblent n'avoir existé que dans les fractions du nord et du centre, les seules ayant eu des relations suivies avec les rois de Sikasso. J'en ai observé des restes encore assez considérables à Korhogo et Tiorho-Niarha-dougou (Kiembarha), à Sirhâsso (Kafibélé), à Nganahoni (Gbâto), à Sienso et Dienguélé (Noholo), et dans quelques autres localités ; on m'en a signalé un grand nombre dans le nord du district de Tombougou ainsi que chez les Folo, où il a même existé des camps fortifiés, en dehors de tout village.

Les murs sont fort minces, dépassant rarement 30 centimètres d'épaisseur au sommet (ils sont un peu plus larges à la base). Ils ont de 2 à 4 mètres de hauteur, sont faits de mottes d'argile superposées et maintenues par un revêtement de même nature, et affectent dans leur ensemble une forme serpentine qu'on leur a donnée pour maintenir leur équilibre et qui, à l'observateur placé assez loin du village, produit l'apparence d'une série de tours cylindriques soudées ensemble par des murailles de même hauteur. Le sommet est en général hérissé de petits cônes placés de distance en distance et ressemblant à des créneaux, mais qui ne pouvaient avoir aucune utilité, attendu que nul chemin de ronde n'existait permettant à des tireurs de s'abriter derrière ces cônes. On ne voit pas de meurtrières, en sorte que les assiégés ne pouvaient tirer sur les assiégeants qu'en montant sur les toitures des maisons, à moins de lancer, un peu au hasard, des flèches, dont la trajectoire peut être très recourbée. Le mur était percé d'une ou de deux portes, situées chacune dans une sorte de tourelle très étroite coupée à moitié par un mur intérieur, de façon à ne livrer passage qu'à une personne à la fois et à interdire l'accès du village aux cavaliers.

Tout le long du mur d'enceinte, à l'extérieur, court un fossé généralement très bien creusé, profond d'un à deux mètres, large d'autant, parfois davantage, et qui se remplit d'eau à la saison des pluies, à condition qu'on l'y aide un peu par de grossières canalisations. Parfois, comme à Korhogo, à Sienso, à Dienguélé, une rivière voisine, coulant toute l'année, permettait de remplir le fossé en toute saison au moyen d'un barrage primitif et facile à établir.

A la base des murs, du côté de l'intérieur de l'enceinte, on voyait parfois des statues en terre (peut-être des idoles ?) ; j'en ai vu deux sur les ruines du mur d'enceinte de Dienguélé (Noholo).

Ce dernier village présente un type très original de double mur d'enceinte, le mur intérieur renfermant le village, et le mur extérieur séparé du premier par de vastes étendues cultivées que traverse une rivière coulant en toute saison. Le mur extérieur n'avait pas moins de 5 à 6 kilomètres de tour et s'adossait à l'est et à l'ouest à de hautes collines rocheuses et boisées, très difficilement accessibles. Tout cela aurait dû rendre le village imprenable pour des ennemis n'ayant pas d'artillerie, les habitants pouvant d'ailleurs supporter assez longtemps le siège pour décourager les assaillants, grâce aux champs enfermés entre les deux enceintes, aux troupeaux qu'on y pouvait entretenir, à l'eau que l'on avait à volonté. Ces fortifications, cependant, qui avaient coûté des milliers de journées de travail, ne servirent de rien aux malheureux indigènes de Dienguélé : peu confiants dans la protection

de leurs murs et dans leur force de résistance, ils avaient, à l'annonce de l'a des bandes de Fakaba, caché leurs femmes et leurs enfants dans les grottes montagnes qui avoisinent le village ; un Dioula qui se trouvait parmi eux le secret de ces asiles à Fakaba et y guida ses guerriers ; ayant entendu l d'effroi que poussèrent les femmes surprises par l'ennemi, les gens de Die sortirent de leur enceinte pour courir à la défense de leurs mères, de leurs é et de leurs enfants, tombèrent dans une embuscade et furent à peu près to ou faits prisonniers. Presque partout, pour des raisons diverses, les murs d'e furent aussi inutiles et les grottes des montagnes sauvèrent plus de Siéna de l ou de la captivité que les fortifications si péniblement édifiées<sup>1</sup>.

Je dois dire un mot des *villages de culture*. Ce sont tantôt des villages nents, habités toute l'année par les fermiers ou serfs d'un notable et ne so quant pas des villages ordinaires, tantôt des hameaux construits de même r que les petits villages permanents, mais habités seulement au moment d travaux des champs ; ces villages sont surtout remarquables par le nombre incroyable des greniers qui les entourent.

On voit aussi dans les champs des huttes grossières en herbes sèche branches d'arbres qui ne servent d'abri que tout à fait temporairement, et pluie ou lorsque l'urgence des travaux force les agriculteurs à passer la nuit e les champs ; ce sont de grossières toitures coniques posées à même le sol ou des toits à pente unique plus rudimentaires encore, qui d'ailleurs ne durent pas plus d'une saison.

L'*ornementation des cases* est assez rare et en tout cas fort rudimentaire chez les Siéna. J'ai mentionné déjà l'ornementation des greniers et certains motifs architecturaux qui décorent les maisons à terrasse. Les cases bi-cylindriques sont dépourvues de toute ornementation quelconque, ainsi que les cases à toit plat. On voit parfois des cases cylindriques dont les murs sont peints en rouge et en noir ou ornés de dessins coloriés ou de figures en relief, mais ces cases sont généralement habitées par des étrangers. Chez les Nafâna, les murs intérieurs des cases rectangulaires sont parfois peints en noir jusqu'à mi hauteur (à l'aide de charbon pilé délayé dans de l'eau) ; on en voit aussi décorés de bandes rouges, blanches, bleues, noires ou d'un pointillé de ces diverses couleurs (le rouge est obtenu avec une argile ferrugineuse, le blanc avec du kaolin, le bleu avec de l'indigo, le noir comme il vient d'être dit) ; on y remarque encore des figures en relief (fig. 42 et 43) ; mais ces diverses ornementations paraissent empruntées aux Abron et aux Assanti, de même que les motifs surmontant le cône des cases cylindriques et les cônes ou pyramides des maisons à terrasse semblent empruntés aux Mandingues.

Je ne parle pas ici des sculptures ou reliefs d'ordre religieux, qui ne rentrent pas dans l'ornementation de l'habitation.

---

<sup>1</sup> Il ne faudrait pas inférer de cela que les Siéna habitassent, même temporairement, des grottes et des cavernes ; ils en usent seulement — quand il s'en trouve dans leur voisinage — en cas de guerres ou de razzias. J'ajouterai même que, bien qu'une bonne partie du territoire Siéna soit assez montagneuse, les villages ne sont jamais bâtis sur les montagnes et sont toujours éloignés d'un kilomètre au moins de la base des montagnes ou collines les plus proches. J'ai vu cependant une exception : le petit village de Dogniégué chez les Noholo, entre Ngapié et Kouokoun sur la route de Tombougou à Odienné, est bâti sur le flanc même d'une montagne, mais d'ailleurs à l'endroit où ce flanc vient s'appuyer sur la plaine.



Fig. 38.. Grenier cylindrique

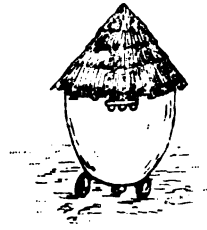


Fig. 39.. Grenier ovoïde



Fig. 40.. Grenier rectangulaire

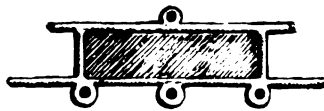


Fig. 41

Motif d'ornementation d'une fenêtre de grenier ovoïde à SOUROUKOU-GOTARHA (PALA)

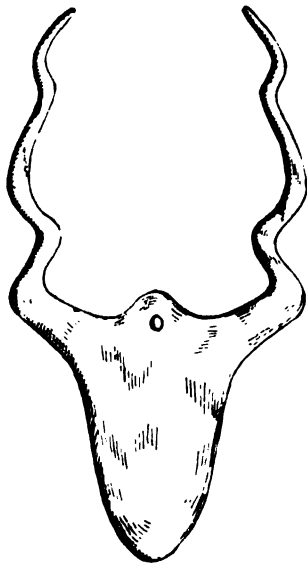


Fig. 42

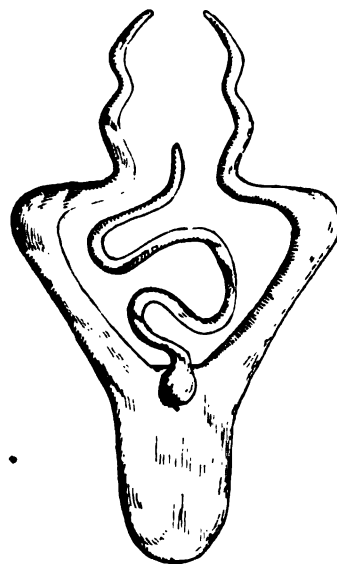


Fig. 43

Figures en relief décorant le mur intérieur d'une case de KASSA  
(Village NAEANA situé non loin de la rive droite de la Volta Noire en GOLD-COAST)



NOTE SUR LE CALENDRIER MALGACHE ET LE FANDRUANA

par GABRIEL FERRAND (Stuttgart).

I

LE CALENDRIER DES MALGACHES DU SUD-EST.

Deux séries de noms de mois sont en usage à Madagascar. L'une reproduit les noms arabes des douze signes du zodiaque. L'autre, la plus ancienne, est d'origine indienne :

| MALGACHE :                      | SANSKRIT :   | MALGACHE :                       | SANSKRIT :        |
|---------------------------------|--|----------------------------------|-------------------|
| <i>Asara-masai</i> <sup>1</sup> | } <i>aṣāḍha</i>  | <i>Fusa</i>                      | <i>pauça</i>      |
| <i>Asara-be</i> <sup>2</sup>    |  | <i>Maka</i>                      | <i>māgha</i>      |
| <i>Vatratra</i>                 | <i>bhādrapada</i>  | <i>Tsiahia</i> ou <i>Hiahia</i>  | <i>jyaiçtha</i>   |
| <i>Asutri</i>                   | <i>caitra</i>  | <i>Fisaka-masai</i> <sup>4</sup> | } <i>vaiçakha</i> |
| <i>Hatsiha</i>                  | <i>kārttika</i>  | <i>Fisaka-ve</i> <sup>5</sup>    |                   |
| <i>Vula-sira</i> <sup>3</sup>   | <i>çirṣa</i> in <i>mārga-çirṣa</i> ou<br><i>çiras</i> in <i>mrga-çiras</i> | <i>Vulam-bitā</i> <sup>6</sup>   | ?                 |

Dans le sud-est de Madagascar l'année compte douze mois à 28 jours. Les colons arabes qui ont islamisé cette région n'ont imposé ni leurs noms de mois ni leur calendrier. La série sanskrito-malgache a été conservée et chacun des 28 jours du mois a reçu le nom arabe de l'une des 28 mansions lunaires. Flacourt en a, le premier, donné la liste, mais il leur attribue une valeur purement astrologique. L'indication est partiellement inexacte : c'est avant tout un véritable calendrier emprunté à l'astronomie arabe<sup>7</sup>.

D'après la méthode empirique adoptée par As-Sûsi et d'autres auteurs arabes, c'est-à-dire en divisant les 28 mansions lunaires par 12, celles-ci se trouvent réparties également entre chaque signe du zodiaque. « Sachez, dit Aṣ-Şikli que chacun des signes du zodiaque a deux mansions et un tiers, savoir :

Dans *Al-ḥamal*, le Bélier : I *aš-šaratain*<sup>8</sup>, les deux marques, α β γ du Bélier ; II *el-botain*, le petit ventre, ε δ π du Bélier ; et un tiers de III *ath-thorayyā*, les Pléiades.

Dans *Ath-thaûr*, le Taureau : les deux tiers des Pléiades, IV *ad-daburân*, celui qui vient derrière, α du Taureau, et deux tiers de V *al-ḥakā'a* (ainsi appelée parce

<sup>1</sup> Litt. : le petit *Asara*. — <sup>2</sup> Litt. : le grand *Asara*. — <sup>3</sup> Litt. : le mois de *Sira*. — <sup>4</sup> Litt. : le petit *Fisaka*. — <sup>5</sup> Litt. : le grand *Fisaka*. — <sup>6</sup> Litt. : le mois de *Bitā*.

<sup>7</sup> Les noms des mois et des 28 jours de chaque mois ont, en effet, une valeur astrologique distincte de leur valeur chronologique. Cf. G. Ferrand, *Un chapitre d'astrologie arabico-malgache* d'après le ms. 8 du fonds arabico-malgache de la Bibliothèque Nationale de Paris, in *Journ. Asiat.* septembre-octobre 1905, p. 193-273.

<sup>8</sup> Le chiffre romain est un numéro d'ordre qui sera reproduit devant la forme arabico-malgache du nom des mansions lunaires.

qu'elle ressemble à la protubérance ronde qui se trouve à la partie supérieure du poitrail du cheval, en arabe *al-haká'a*), λ φ' φ'' d'Orion.

Dans *Al-djaúzá*, les Gémeaux : un tiers de *al-haká'a* ; VI *al-hand'a*, la marque que l'on imprime sur le cou des chameaux, γ ξ des Gémeaux et VII *adz-dsrá*, le bras, α β des Gémeaux.

Dans *As-saraťán*, le Cancer : VIII *an-nathra*, le dessous du nez, β γ δ de l'Ecrevisse ; IX *ať-ťarf*, le regard, ζ de l'Ecrevisse, λ du Lion ; et un tiers de X *al-djabha*, le front, α η γ ζ du Lion.

Dans *Al-asad*, le Lion : les deux tiers de *al-djabha* ; XI *as-sobra*, l'épaule ou la crinière du Lion ; et les deux tiers de XII *aş-şarfa*, litt. changement, elle est ainsi appelée à cause de la disparition de la chaleur à son lever et du froid à son coucher, β du Lion.

Dans *Al' adsrá*, la Vierge ou Cérés<sup>1</sup> : un tiers de *aş-şarfa* ; XIII *al' awwá*, le hurleur<sup>2</sup>, β γ δ ε de la Vierge ; XIV *as-simak*, le soutien, α de la Vierge.

Dans *Al-misán*, la Balance : XV *al-ghafr*, le voile<sup>3</sup>, φ ε α de la Vierge ; XVI *as-zubáná*<sup>4</sup>, α β de la Balance ; et un tiers de XVII *al-iklíl*, le diadème<sup>5</sup>, β δ π du Scorpion.

Dans *Al' akrab*, le Scorpion : les deux tiers de *al-iklíl* ; XVIII *al-kalb*, le cœur, α du Scorpion ; et les deux tiers de XIX *aş-şáúla*, la queue<sup>6</sup>, λ ν du Scorpion.

Dans *Al-kaús*, le Sagittaire : un tiers de *aş-şáúla* ; XX *an-ná'im*, les autruches (les quatre qui sont à la pointe de la flèche, à la poignée, à l'extrémité méridionale de l'arc et auprès du membre droit antérieur de la bête [le Centaure], sont appelées par les Arabes les Autruches qui arrivent, *an-ná'im al-warida*, parce qu'ils comparent la voie lactée à un fleuve où ces bêtes viennent s'abreuver), γ δ ε η σ φ τ ζ du Sagittaire ; XXI *al-balda*, ξ ο π δ φ υ du Sagittaire.

Dans *Al-djadí*, le Capricorne : XXII *sa'd ads-dábiħ* (tout près de la boréale, se trouve une petite étoile sans éclat qui, disent les Arabes, est le mouton qui vient d'égorger la grande ; de là son nom), α β du Capricorne ; XXIII *sa'd bula'* (elle est appelée *balia'*, dit Kazwini, celle qui avale, parce qu'elle semble avaler sa voisine qui a moins d'éclat et lui avoir pris la lumière), ν ε du Verseau ; et un tiers de XXIV *sa'd as-sá'úd*, la fortune des fortunes, β ξ du Verseau.

Dans *Ad dalú*, le Verseau : les deux tiers de *sa'd as-sá'úd* ; XXV *sa'd al-akhbá*, la fortune des tentes (ainsi appelée parce que lors de son apparition, les insectes se cachent dans la terre à cause du froid), γ ζ π η du Verseau ; et deux tiers de XXVI *fargh al-awwal*, le premier *fargh* (partie de la cruche entre les deux anses par laquelle on la vide), α β de Pégase.

Dans *Al-hút*, les Poissons ; un tiers de *fargh al-awwal* ; XXVII *fargh ath-thánt*, le second *fargh*, γ de Pégase et α d'Andromède ; et XXVIII *baġn al-hút*, le ventre

<sup>1</sup> Le nom du 6<sup>e</sup> mois malgache *Asumbula*, est emprunté à l'arabe *as-sunbula*, l'Epi.

<sup>2</sup> Ces étoiles font partie de la Vierge et se trouvent à côté de son épaule droite. Les Arabes les comparent « à des chiens qui poursuivent le Lion de leurs aboiements. »

<sup>3</sup> D'après Kazwini, on l'appelle le voile parce qu'à son apparition la terre semble couvrir d'un voile sa verdure et sa beauté.

<sup>4</sup> Les deux Pinces du Scorpion.

<sup>5</sup> « Autour (d'al-iklil) est une rangée d'étoiles qui ornent comme un diadème cet astérisme si bien disposé. — Les gens en ont fait le signe de reconnaissance de la mansion, qu'ils appellent, à cause de cela, le diadème ».

<sup>6</sup> On appelle cette mansion *šáúla*, parce qu'un certain nombre de ses étoiles sont relevées comme une queue.



du poisson (mansions lunaire composée d'un grand nombre d'étoiles formant le contour d'un poisson dont la queue serait du côté de l'Yemen et la tête dans la direction de la Syrie), étoiles diverses avec  $\beta$  d'Andromède<sup>1</sup> ».

A Madagascar, pour supprimer les fractions de mansions, on a attribué trois mansions aux 1<sup>er</sup>, 4<sup>e</sup>, 7<sup>e</sup> et 10<sup>e</sup> signes du zodiaque et deux à chacun des huit autres :

|                          |                           |            |  |
|--------------------------|---------------------------|------------|--|
| Alahamadi <sup>2</sup> . | I Asorutin <sup>3</sup>   | Adimizana. | XV Alukufura                                     |
|                          | II Alobutin               |            | XVI Azubana                                      |
|                          | III Azuriza               |            | XVII Alikilili                                   |
| Adauru.                  | IV Adobora                | Alakarabu  | XVIII Alakalibi                                  |
|                          | V Alahaka                 |            | XIX Asaola                                       |
| Adizauza.                | VI Alahena                | Alakosi.   | XX Anahimu                                       |
|                          | VII Azera                 |            | XXI Alibalada                                    |
| Asurutani.               | VIII Anasara              | Adidzadi.  | XXII Sada-zabe                                   |
|                          | IX Atarafi                |            | XXIII Sada-bulaga <sup>4</sup>                   |
|                          | X Alizaba                 |            | XXIV Sada-sudi                                   |
| Alahasati.               | XI Azubora                | Adalu.     | XXV Sada-alakabia <sup>5</sup>                   |
|                          | XII Asarafa               |            | XXVI Fara <sup>7</sup> -alimukadimu <sup>8</sup> |
| Asumbula.                | XIII Alahaua <sup>4</sup> | Alahutsi.  | XXVII Fara-alimukaru <sup>9</sup>                |
|                          | XIV Asimaka               |            | XXVIII Batan-alohotsi                            |

Les noms arabes des 28 mansions lunaires modifiés conformément aux lois de la phonétique malgache sont ainsi devenus les noms des 28 jours du mois. Mentionnés en même temps qu'un jour de la semaine, ils tiennent lieu du quantième que les textes arabico-malgaches indiquent très rarement par un chiffre.

Les noms des jours de la semaine ont été également empruntés à l'arabe. Je n'ai pas encore retrouvé trace des noms de jours de la semaine qui étaient en usage antérieurement à la colonisation arabe.

|                                    |                             |
|------------------------------------|-----------------------------|
| Arabe : <i>al-aḥad</i> , dimanche, | Malgache : <i>alahadi</i> . |
| <i>al-ithnin</i> , lundi,          | <i>alatsinaini</i> .        |
| <i>ath-thalathā</i> , mardi,       | <i>talata</i> ,             |
| <i>al-arba' ā</i> , mercredi,      | <i>alarubia</i> ,           |
| <i>al-khamīs</i> , jeudi,          | <i>alakamisi</i> ,          |
| <i>al-djuma' a</i> , vendredi,     | <i>suma</i> ,               |
| <i>as-sabt</i> , samedi,           | <i>asabutsi</i> .           |

<sup>1</sup> *Les mansions lunaires des Arabes*, texte arabe en vers de Moḥammed el-Moqri traduit et annoté par A. de G. Motylinski, Alger, 1899, in-8°, p. 68-69. Les notes ayant trait à cette citation sont également empruntées à l'ouvrage précité, passim.

<sup>2</sup> Les noms des douze mois malgaches reproduisant les noms arabes des signes du zodiaque, sont cités en dialecte Merina, le dialecte malgache le plus répandu.

<sup>3</sup> Pour les noms malgachisés des 28 mansions lunaires des Arabes, cf. G. Ferrand, *Un chapitre d'astrologie arabico-malgache*, *loc. cit.* et les auteurs cités.

<sup>4</sup> Les 13<sup>e</sup> et 14<sup>e</sup> mansions de la liste donnée par Flacourt (*loc. cit.* p. 174) ne sont pas à leur place. Ce sont exactement les 25<sup>e</sup> et 26<sup>e</sup>.

<sup>5</sup> La forme malgache *bulaga* provient de la transformation fréquente du ' *atn* en *ghain*, d'où *bulagh*, en malgache *bulaga*, pour *bula* '.

<sup>6</sup> Le *kh* arabe devient *k* en malgache.

<sup>7</sup> Contrairement à l'exemple précédent, au lieu de *fargh*, c'est la forme *fara* qui est passée en malgache.

<sup>8</sup> De l'arabe *fara' al-mokaddim*.

<sup>9</sup> De l'arabe *fara' al-muakhir*.

D'après les indications qui précèdent, la date : *andru alatsinaini nahu alahaka nahu vula Maka*, doit se traduire : le jour de lundi, *alahaka* = 5<sup>e</sup> jour du mois de *Maka*, autrement dit : le lundi 5 *Maka*.

Les années malgaches de 336 jours furent groupées par cycle de 7 ans ou semaine d'années, chaque année portant le nom d'un jour de la semaine. « Les années, dit Flacourt, se comptent par les jours de la semaine, sçavoir : l'année du Dimanche, celle du Lundy et ainsi en continuant. L'année 1650, ils (les Malgaches du sud-est) la comptaient pour l'année du Vendredy en laquelle ils faisaient la circoncision<sup>1</sup> ».

Les Malgaches sud-orientaux n'ont malheureusement pas numéroté leurs cycles ; la concordance de leurs indications chronologiques avec notre année solaire n'est donc possible que lorsque les témoignages de voyageurs européens nous permettent de l'établir.

Dans son *Histoire de la grande isle Madagascar* (chap. LXII, p. 343), Flacourt donne une indication précieuse qui m'a servi de base pour établir la concordance du calendrier malgache Antanosi avec le nôtre. « Le vingt-troisième d'Aoust (1653), premier (jour) de la lune (du mois de) Hiahia, tous les Rohandries (*Roandrian*, princes) se baignèrent après avoir accompli leur jeusne à leur mode, qui est que pendant la lune (du mois de) Maca (*Maka*) qu'ils nomment cette année Ramavaha<sup>2</sup>, et les Arabes Ramaddan, ils ne boivent point de vin, et ne mangent point depuis le Soleil levant jusques au Soleil couchant, la nuict ils mangent et boivent tant qu'ils veulent, à l'exception du vin qui leur est deffendu ». Dans les tables qui suivent, le premier jour du mois de *Maka* correspond au 26 juillet 1653 et le 28 *Maka* au 22 août. La première de ces dates est exactement celle du 1<sup>er</sup> jour de Ramađân de l'an 1063 de l'hégire. Il y a, en 1653, concordance accidentelle entre la date du jeûne musulman et celle du jeûne des Malgaches islamisés. Ceci explique la remarque de Flacourt : par suite de cette coïncidence exceptionnelle, les Malgaches sud-orientaux ont appelé Ramavaha = Ramađân, le mois de *Maka*, ce qui revient à dire qu'ils ont donné au mois de jeûne malgache le nom du mois de jeûne arabe. Autre remarque très importante : le mois de *Maka* se termine le 22 août, le mois de Ramađân le 24 août, deux jours plus tard. Ramađân a, en effet, 30 jours tandis que le mois malgache n'en a que 28.

D'après les indications précédentes, j'ai établi une table de concordance des mois et années Antanosi et grégoriennes pour la période comprise entre le 23 mai 1637 et le 4 juillet 1670. C'est à cette époque qu'ont vécu à Madagascar Cauche, Flacourt, François Martin, les premiers missionnaires Lazaristes dont nous possédons les relations et La Case dont les chroniques indigènes racontent les campagnes. La table de concordance a été continuée jusqu'en 1907 de façon à pouvoir être utilisée pour les textes arabico-malgaches anciens et modernes. D'après les concordances grégoriennes indiquées par Flacourt, les mois Antanosi commencent un samedi.

#### Année du Vendredi

|                                   |              |                              |                |
|-----------------------------------|--------------|------------------------------|----------------|
| Asaramasai <sup>3</sup> . . . . . | 23 mai 1637  | Fusa . . . . .               | 7 novembre     |
| Asarabe . . . . .                 | 20 juin      | Maka . . . . .               | 5 décembre     |
| Vatratra . . . . .                | 18 juillet   | Hiahia Ramađân 1047 H,       | 2 janvier 1638 |
| Asutri . . . . .                  | 15 août      | Fisakamasai 17 janv.-15 fév. | 30 janvier     |
| Hatsiha . . . . .                 | 12 septembre | Fisakave . . . . .           | 27 février     |
| Vulasira . . . . .                | 10 octobre   | Vulambita . . . . .          | 27 mars        |

<sup>1</sup> *Histoire de la grande isle Madagascar*, Paris, 1661, in-4<sup>o</sup>, p. 177.

<sup>2</sup> Forme malgache de l'arabe *Ramađân*.

<sup>3</sup> La date grégorienne est celle du 1<sup>er</sup> de chaque mois.

**Année du Samedi**

|                      |              |                     |  |
|----------------------|--------------|---------------------|--|
| Asaramasai . . . . . | 24 avril     | Fusa . . . . .      | 9 octobre                                    |
| Asarabe . . . . .    | 22 mai       | Maka . . . . .      | 6 novembre                                   |
| Vatratatra . . . . . | 19 juin      | Hiahia . . . . .    | 4 décembre                                   |
| Asutri . . . . .     | 17 juillet   | Fisakamasai         | Ramađân 1048 H, 1 <sup>er</sup> janvier 1639 |
| Hatsiha . . . . .    | 14 août      | Fisakave            | 6 janv.-4 fév. 29 janvier                    |
| Vulasira . . . . .   | 11 septembre | Vulambita . . . . . | 26 février                                   |

**Année du Dimanche**

|                      |            |                     |                              |
|----------------------|------------|---------------------|------------------------------|
| Asaramasai . . . . . | 26 mars    | Fusa . . . . .      | 10 septembre                 |
| Asarabe . . . . .    | 13 avril   | Maka . . . . .      | 8 octobre                    |
| Vatratatra . . . . . | 21 mai     | Hiahia . . . . .    | 5 novembre                   |
| Asutri . . . . .     | 18 juin    | Fisakamasai         | Ramađân 1049 H, 3 décembre   |
| Hatsiha . . . . .    | 16 juillet | Fisakave            | 26 déc.-24 janv. 31 décembre |
| Vulasira . . . . .   | 13 août    | Vulambita . . . . . | 28 janvier 1640              |

**Année du Lundi**

|                      |            |                       |                             |
|----------------------|------------|-----------------------|-----------------------------|
| Asaramasai . . . . . | 25 février | Fusa . . . . .        | 11 août                     |
| Asarabe . . . . .    | 24 mars    | Maka . . . . .        | 8 septembre                 |
| Vatratatra . . . . . | 21 avril   | Hiahia . . . . .      | 6 octobre                   |
| Asutri . . . . .     | 19 mai     | Fisakamasai . . . . . | 3 novembre                  |
| Hatsiha . . . . .    | 16 juin    | Fisakave . . . . .    | 1 décembre                  |
| Vulasira . . . . .   | 14 juillet | Vulambita             | Ramađân 1050 H, 29 décembre |
|                      |            |                       | 15 déc.-13 janv.            |

**Année du Mardi**

|                      |                 |                       |                             |
|----------------------|-----------------|-----------------------|-----------------------------|
| Asaramasai . . . . . | 26 janvier 1641 | Fusa . . . . .        | 13 juillet                  |
| Asarabe . . . . .    | 23 février      | Maka . . . . .        | 10 août                     |
| Vatratatra . . . . . | 23 mars         | Hiahia . . . . .      | 7 septembre                 |
| Asutri . . . . .     | 20 avril        | Fisakamasai . . . . . | 5 octobre                   |
| Hatsiha . . . . .    | 18 mai          | Fisakave . . . . .    | 2 novembre                  |
| Vulasira . . . . .   | 15 juin         | Vulambita             | Ramađân 1051 H, 30 novembre |
|                      |                 |                       | 4 déc.-2 janv.              |

**Année du Mercredi**

|                      |                 |                       |                          |
|----------------------|-----------------|-----------------------|--------------------------|
| Asaramasai . . . . . | 28 décembre     | Fusa . . . . .        | 14 juin                  |
| Asarabe . . . . .    | 25 janvier 1642 | Maka . . . . .        | 12 juillet               |
| Vatratatra . . . . . | 22 février      | Hiahia . . . . .      | 9 août                   |
| Asutri . . . . .     | 22 mars         | Fisakamasai . . . . . | 6 septembre              |
| Hatsiha . . . . .    | 19 avril        | Fisakave . . . . .    | 4 octobre                |
| Vulasira . . . . .   | 17 mai          | Vulambita . . . . .   | 1 <sup>er</sup> novembre |

**Année du Jeudi**

|                      |                             |                       |             |
|----------------------|-----------------------------|-----------------------|-------------|
| Asaramasai           | Ramađân 1052 H, 29 novembre | Fusa . . . . .        | 16 mai      |
| Asarabe              | 23 nov.-22 déc. 27 décembre | Maka . . . . .        | 13 juin     |
| Vatratatra . . . . . | 24 janvier 1643             | Hiahia . . . . .      | 11 juillet  |
| Asutri . . . . .     | 21 février                  | Fisakamasai . . . . . | 8 août      |
| Hatsiha . . . . .    | 21 mars                     | Fisakave . . . . .    | 5 septembre |
| Vulasira . . . . .   | 18 avril                    | Vulambita . . . . .   | 3 octobre   |

**Année du Vendredi**

|                      |                             |                       |             |
|----------------------|-----------------------------|-----------------------|-------------|
| Asaramasai . . . . . | 31 octobre                  | Fusa . . . . .        | 16 avril    |
| Asarabe              | Ramađân 1053 H, 28 novembre | Maka . . . . .        | 14 mai      |
| Vatratatra           | 13 nov.-12 déc. 26 décembre | Hiahia . . . . .      | 11 juin     |
| Asutri . . . . .     | 23 janvier 1644             | Fisakamasai . . . . . | 9 juillet   |
| Hatsiha . . . . .    | 20 février                  | Fisakave . . . . .    | 6 août      |
| Vulasira . . . . .   | 19 mars                     | Vulambita . . . . .   | 3 septembre |

**Année du Samedi**

|  |                         |                       |           |
|--|-------------------------|-----------------------|-----------|
| Asaramasai . . . . .                     | 1 <sup>er</sup> octobre | Fusa . . . . .        | 18 mars   |
| Asarabe Ramađân 1054 H,                  | 29 octobre              | Maka . . . . .        | 15 avril  |
| Vatratvatra 1 <sup>er</sup> nov.-30 nov. | 26 novembre             | Hiahia . . . . .      | 13 mai    |
| Asutri. . . . .                          | 24 décembre             | Fisakamasai . . . . . | 10 juin   |
| Hatsiha . . . . .                        | 21 janvier 1645         | Fisakave . . . . .    | 8 juillet |
| Vulasira . . . . .                       | 18 février              | Vulambita . . . . .   | 5 août    |

**Année du Dimanche**

|                              |                 |                       |            |
|------------------------------|-----------------|-----------------------|------------|
| Asaramasai . . . . .         | 2 septembre     | Fusa . . . . .        | 17 février |
| Asarabe . . . . .            | 30 septembre    | Maka . . . . .        | 17 mars    |
| Vatratvatra. Ramađân 1055 H, | 28 octobre      | Hiahia . . . . .      | 14 avril   |
| Asutri 21 oct.-19 nov.       | 25 novembre     | Fisakamasai . . . . . | 12 mai     |
| Hatsiha . . . . .            | 23 décembre     | Fisakave . . . . .    | 9 juin     |
| Vulasira . . . . .           | 20 janvier 1646 | Vulambita . . . . .   | 7 juillet  |

**Année du Lundi**

|                        |                           |                       |                 |
|------------------------|---------------------------|-----------------------|-----------------|
| Asaramasai . . . . .   | 4 août                    | Fusa . . . . .        | 19 janvier 1647 |
| Asarabe . . . . .      | 1 <sup>er</sup> septembre | Maka . . . . .        | 16 février      |
| Vatratvatra. . . . .   | 29 septembre              | Hiahia . . . . .      | 16 mars         |
| Asutri Ramađân 1056 H, | 27 octobre                | Fisakamasai . . . . . | 13 avril        |
| Hatsiha 11 oct.-9 nov. | 24 novembre               | Fisakave . . . . .    | 11 mai          |
| Vulasira . . . . .     | 22 décembre               | Vulambita . . . . .   | 8 juin          |

**Année du Mardi**

|                           |              |                       |                 |
|---------------------------|--------------|-----------------------|-----------------|
| Asaramasai . . . . .      | 6 juillet    | Fusa . . . . .        | 21 décembre     |
| Asarabe . . . . .         | 3 août       | Maka . . . . .        | 18 janvier 1648 |
| Vatratvatra. . . . .      | 31 août      | Hiahia . . . . .      | 15 février      |
| Asutri. . . . .           | 28 septembre | Fisakamasai . . . . . | 14 mars         |
| Hatsiha Ramađân 1057 H,   | 26 octobre   | Fisakave . . . . .    | 11 avril        |
| Vulasira 30 sept.-29 oct. | 23 novembre  | Vulambita . . . . .   | 9 mai           |

**Année du Mercredi**

|                           |                      |                       |                 |
|---------------------------|----------------------|-----------------------|-----------------|
| Asaramasai . . . . .      | 6 juin               | Fusa . . . . .        | 21 novembre     |
| Asarabe . . . . .         | 4 juillet            | Maka . . . . .        | 19 décembre     |
| Vatratvatra. . . . .      | 1 <sup>er</sup> août | Hiahia . . . . .      | 16 janvier 1649 |
| Asutri. . . . .           | 29 août              | Fisakamasai . . . . . | 13 février      |
| Hatsiha Ramađân 1058 H,   | 26 septembre         | Fisakave . . . . .    | 13 mars         |
| Vulasira 19 sept.-18 oct. | 24 octobre           | Vulambita . . . . .   | 10 avril        |

**Année du Jeudi**

|                         |              |                       |                 |
|-------------------------|--------------|-----------------------|-----------------|
| Asaramasai . . . . .    | 8 mai        | Fusa . . . . .        | 23 octobre      |
| Asarabe . . . . .       | 5 juin       | Maka . . . . .        | 20 novembre     |
| Vatratvatra. . . . .    | 3 juillet    | Hiahia . . . . .      | 18 décembre     |
| Asutri. . . . .         | 31 juillet   | Fisakamasai . . . . . | 15 janvier 1650 |
| Hatsiha Ramađân 1059 H, | 28 août      | Fisakave . . . . .    | 12 février      |
| Vulasira 8 sept.-7 oct. | 25 septembre | Vulambita . . . . .   | 12 mars         |

**Année du Vendredi**

|                          |            |                       |                 |
|--------------------------|------------|-----------------------|-----------------|
| Asaramasai . . . . .     | 9 avril    | Fusa 28 août-26 sept. | 24 septembre    |
| Asarabe . . . . .        | 7 mai      | Maka . . . . .        | 22 octobre      |
| Vatratvatra. . . . .     | 4 juin     | Hiahia . . . . .      | 19 novembre     |
| Asutri. . . . .          | 2 juillet  | Fisakamasai . . . . . | 17 décembre     |
| Hatsiha . . . . .        | 30 juillet | Fisakave . . . . .    | 14 janvier 1651 |
| Vulasira Ramađân 1060 H, | 27 août    | Vulambita . . . . .   | 11 février      |

**Année du Samedi**

|                      |                         |                       |                  |                 |
|----------------------|-------------------------|-----------------------|------------------|-----------------|
| Asaramasai . . . . . | 11 mars                 | Fusa                  | Ramađan 1061 H,  | 26 août         |
| Asarabe . . . . .    | 8 avril                 | Maka                  | 18 août-16 sept. | 23 septembre    |
| Vatratatra . . . . . | 6 mai                   | Hiahia . . . . .      |                  | 21 octobre      |
| Asutri. . . . .      | 3 juin                  | Fisakamasai . . . . . |                  | 18 novembre     |
| Hatsiha . . . . .    | 1 <sup>er</sup> juillet | Fisakave . . . . .    |                  | 16 décembre     |
| Vulasira . . . . .   | 29 juillet              | Vulambita . . . . .   |                  | 13 janvier 1652 |

**Année du Dimanche**

|                      |                      |                       |                 |              |
|----------------------|----------------------|-----------------------|-----------------|--------------|
| Asaramasai . . . . . | 10 février           | Fusa                  | Ramađan 1062 H, | 27 juillet   |
| Asarabe . . . . .    | 9 mars               | Maka                  | 6 août-4 sept.  | 24 août      |
| Vatratatra . . . . . | 6 avril              | Hiahia . . . . .      |                 | 21 septembre |
| Asutri. . . . .      | 4 mai                | Fisakamasai . . . . . |                 | 19 octobre   |
| Hatsiha . . . . .    | 1 <sup>er</sup> juin | Fisakave . . . . .    |                 | 16 novembre  |
| Vulasira . . . . .   | 29 juin              | Vulambita . . . . .   |                 | 14 décembre  |

**Année du Lundi**

|                      |                 |                       |                    |              |
|----------------------|-----------------|-----------------------|--------------------|--------------|
| Asaramasai . . . . . | 11 janvier 1653 | Fusa . . . . .        |                    | 28 juin      |
| Asarabe . . . . .    | 8 février       | Maka                  | Ramađan 1063 H,    | 26 juillet   |
| Vatratatra . . . . . | 8 mars          | Hiahia                | 26 juillet-24 août | 23 août      |
| Asutri. . . . .      | 5 avril         | Fisakamasai . . . . . |                    | 20 septembre |
| Hatsiha . . . . .    | 3 mai           | Fisakave . . . . .    |                    | 18 octobre   |
| Vulasira . . . . .   | 31 mai          | Vulambita . . . . .   |                    | 15 novembre  |

**Année du Mardi**

|                      |                 |                     |                   |              |
|----------------------|-----------------|---------------------|-------------------|--------------|
| Asaramasai . . . . . | 13 décembre     | Fusa . . . . .      |                   | 30 mai       |
| Asarabe . . . . .    | 10 janvier 1654 | Maka . . . . .      |                   | 27 juin      |
| Vatratatra . . . . . | 7 février       | Hiahia              | Ramađan 1064 H,   | 25 juillet   |
| Asutri. . . . .      | 7 mars          | Fisakamasai         | 16 juill.-14 août | 22 août      |
| Hatsiha . . . . .    | 4 avril         | Fisakave . . . . .  |                   | 19 septembre |
| Vulasira . . . . .   | 2 mai           | Vulambita . . . . . |                   | 17 octobre   |

**Année du Mercredi**

|                      |                |                     |                  |                     |
|----------------------|----------------|---------------------|------------------|---------------------|
| Asaramasai . . . . . | 14 novembre    | Fusa . . . . .      |                  | 1 <sup>er</sup> mai |
| Asarabe . . . . .    | 12 décembre    | Maka . . . . .      |                  | 29 mai              |
| Vatratatra . . . . . | 9 janvier 1655 | Hiahia . . . . .    |                  | 26 juin             |
| Asutri. . . . .      | 6 février      | Fisakamasai         | Ramađan 1065 H,  | 24 juillet          |
| Hatsiha . . . . .    | 6 mars         | Fisakave            | 5 juillet-3 août | 21 août             |
| Vulasira . . . . .   | 3 avril        | Vulambita . . . . . |                  | 18 septembre        |

**Année du Jeudi**

|                      |                |                     |                    |                       |
|----------------------|----------------|---------------------|--------------------|-----------------------|
| Asaramasai . . . . . | 16 octobre     | Fusa . . . . .      |                    | 1 <sup>er</sup> avril |
| Asarabe . . . . .    | 13 novembre    | Maka . . . . .      |                    | 29 avril              |
| Vatratatra . . . . . | 11 décembre    | Hiahia . . . . .    |                    | 27 mai                |
| Asutri. . . . .      | 8 janvier 1656 | Fisakamasai         | Ramađan 1066 H,    | 24 juin               |
| Hatsiha . . . . .    | 5 février      | Fisakave            | 23 juin-22 juillet | 22 juillet            |
| Vulasira . . . . .   | 4 mars         | Vulambita . . . . . |                    | 19 août               |

**Année du Vendredi**

|                      |                |                       |                    |            |
|----------------------|----------------|-----------------------|--------------------|------------|
| Asaramasai . . . . . | 16 septembre   | Fusa . . . . .        |                    | 3 mars     |
| Asarabe . . . . .    | 14 octobre     | Maka . . . . .        |                    | 31 mars    |
| Vatratatra . . . . . | 11 novembre    | Hiahia . . . . .      |                    | 28 avril   |
| Asutri. . . . .      | 9 décembre     | Fisakamasai . . . . . |                    | 26 mai     |
| Hatsiha . . . . .    | 6 janvier 1657 | Fisakave              | Ramađan 1067 H,    | 23 juin    |
| Vulasira . . . . .   | 3 février      | Vulambita             | 13 juin-12 juillet | 21 juillet |

**Année du Samedi**

|                      |                |                      |   |
|----------------------|----------------|----------------------|---|
| Asaramasai . . . . . | 18 août        | Fusa . . . . .       | 2 février   |
| Asarabe . . . . .    | 15 septembre   | Maka . . . . .       | 2 mars  |
| Vatravatra . . . . . | 13 octobre     | Hiahia . . . . .     | 30 mars   |
| Asutri. . . . .      | 10 novembre    | Fisakamasai. . . . . | 27 avril  |
| Hatsiha . . . . .    | 8 décembre     | Fisakave . . . . .   | 25 mai  |
| Vulasira . . . . .   | 5 janvier 1658 | Vulambita            | Ramađân 1068 H,<br>2 juin-1 <sup>er</sup> juillet |

**Année du Dimanche**

|                      |              |                      |                                   |
|----------------------|--------------|----------------------|-----------------------------------|
| Asaramasai . . . . . | 20 juillet   | Fusa . . . . .       | 4 janvier 1659                    |
| Asarabe . . . . .    | 17 août      | Maka . . . . .       | 1 <sup>er</sup> février           |
| Vatravatra . . . . . | 14 septembre | Hiahia . . . . .     | 1 <sup>er</sup> mars              |
| Asutri. . . . .      | 12 octobre   | Fisakamasai. . . . . | 29 mars                           |
| Hatsiha . . . . .    | 9 novembre   | Fisakave . . . . .   | 26 avril                          |
| Vulasira . . . . .   | 7 décembre   | Vulambita            | Ramađân 1069 H,<br>23 mai-21 juin |

**Année du Lundi**

|                      |              |                      |                |
|----------------------|--------------|----------------------|----------------|
| Asaramasai . . . . . | 21 juin      | Fusa . . . . .       | 6 décembre     |
| Asarabe . . . . .    | 19 juillet   | Maka . . . . .       | 3 janvier 1660 |
| Vatravatra . . . . . | 16 août      | Hiahia . . . . .     | 31 janvier     |
| Asutri. . . . .      | 13 septembre | Fisakamasai. . . . . | 28 février     |
| Hatsiha . . . . .    | 11 octobre   | Fisakave . . . . .   | 27 mars        |
| Vulasira . . . . .   | 8 novembre   | Vulambita . . . . .  | 24 avril       |

**Année du Mardi**

|                     |                        |                      |                |
|---------------------|------------------------|----------------------|----------------|
| Asaramasai          | Ramađân 1070 H, 22 mai | Fusa . . . . .       | 6 novembre     |
| Asarabe             | 11 mai-9 juin 19 juin  | Maka . . . . .       | 4 décembre     |
| Vatravatra. . . . . | 17 juillet             | Hiahia . . . . .     | 1 janvier 1661 |
| Asutri. . . . .     | 14 août                | Fisakamasai. . . . . | 29 janvier     |
| Hatsiha . . . . .   | 11 septembre           | Fisakave . . . . .   | 26 février     |
| Vulasira . . . . .  | 9 octobre              | Vulambita . . . . .  | 26 mars        |

**Année du Mercredi**

|                     |                          |                      |                 |
|---------------------|--------------------------|----------------------|-----------------|
| Asaramasai          | Ramađân 1071 H, 23 avril | Fusa . . . . .       | 8 octobre       |
| Asarabe             | 30 avril-29 mai 21 mai   | Maka . . . . .       | 5 novembre      |
| Vatravatra. . . . . | 18 juin                  | Hiahia . . . . .     | 3 décembre      |
| Asutri. . . . .     | 16 juillet               | Fisakamasai. . . . . | 31 décembre     |
| Hatsiha . . . . .   | 13 août                  | Fisakave . . . . .   | 28 janvier 1662 |
| Vulasira . . . . .  | 10 septembre             | Vulambita . . . . .  | 25 février      |

**Année du Jeudi**

|                      |                          |                      |                 |
|----------------------|--------------------------|----------------------|-----------------|
| Asaramasai . . . . . | 25 mars                  | Fusa . . . . .       | 9 septembre     |
| Asarabe              | Ramađân 1072 H, 22 avril | Maka . . . . .       | 7 octobre       |
| Vatravatra           | 20 avril-19 mai 20 mai   | Hiahia . . . . .     | 4 novembre      |
| Asutri. . . . .      | 17 juin                  | Fisakamasai. . . . . | 2 décembre      |
| Hatsiha . . . . .    | 15 juillet               | Fisakave . . . . .   | 30 décembre     |
| Vulasira . . . . .   | 12 août                  | Vulambita . . . . .  | 27 janvier 1663 |

**Année du Vendredi**

|                      |                          |                      |                          |
|----------------------|--------------------------|----------------------|--------------------------|
| Asaramasai . . . . . | 24 février               | Fusa . . . . .       | 11 août                  |
| Asarabe . . . . .    | 24 mars                  | Maka . . . . .       | 8 septembre              |
| Vatravatra           | Ramađân 1073 H, 21 avril | Hiahia . . . . .     | 6 octobre                |
| Asutri               | 9 avril-8 mai 19 mai     | Fisakamasai. . . . . | 3 novembre               |
| Hatsiha . . . . .    | 16 juin                  | Fisakave . . . . .   | 1 <sup>er</sup> décembre |
| Vulasira . . . . .   | 14 juillet               | Vulambita . . . . .  | 29 décembre              |

**Année du Samedi**

|                            |                 |                       |                          |
|----------------------------|-----------------|-----------------------|--------------------------|
| Asaramasai . . . . .       | 26 janvier 1664 | Fusa . . . . .        | 12 juillet               |
| Asarabe . . . . .          | 23 février      | Maka . . . . .        | 9 août                   |
| Vatratatra Ramađan 1074 H, | 22 mars         | Hiahia . . . . .      | 6 septembre              |
| Asutri 28 mars-26 avril    | 19 avril        | Fisakamasai . . . . . | 4 octobre                |
| Hatsiha . . . . .          | 17 mai          | Fisakave . . . . .    | 1 <sup>er</sup> novembre |
| Vulasira . . . . .         | 14 juin         | Vulambita . . . . .   | 29 novembre              |

**Année du Dimanche**

|                          |                 |                       |             |
|--------------------------|-----------------|-----------------------|-------------|
| Asaramasai . . . . .     | 27 décembre     | Fusa . . . . .        | 13 juin     |
| Asarabe . . . . .        | 24 janvier 1665 | Maka . . . . .        | 11 juillet  |
| Vatratatra . . . . .     | 21 février      | Hiahia . . . . .      | 8 août      |
| Asutri Ramađan 1075 H,   | 21 mars         | Fisakamasai . . . . . | 5 septembre |
| Hatsiha 18 mars-16 avril | 18 avril        | Fisakave . . . . .    | 3 octobre   |
| Vulasira . . . . .       | 16 mai          | Vulambita . . . . .   | 31 octobre  |

**Année du Lundi**

|                         |                 |                       |             |
|-------------------------|-----------------|-----------------------|-------------|
| Asaramasai . . . . .    | 28 novembre     | Fusa . . . . .        | 15 mai      |
| Asarabe . . . . .       | 26 décembre     | Maka . . . . .        | 12 juin     |
| Vatratatra . . . . .    | 23 janvier 1666 | Hiahia . . . . .      | 10 juillet  |
| Asutri . . . . .        | 20 février      | Fisakamasai . . . . . | 7 août      |
| Hatsiha Ramađan 1076 H, | 20 mars         | Fisakave . . . . .    | 4 septembre |
| Vulasira 7 mars-5 avril | 17 avril        | Vulambita . . . . .   | 2 octobre   |

**Année du Mardi**

|                          |                 |                       |             |
|--------------------------|-----------------|-----------------------|-------------|
| Asaramasai . . . . .     | 30 octobre      | Fusa . . . . .        | 16 avril    |
| Asarabe . . . . .        | 27 novembre     | Maka . . . . .        | 14 mai      |
| Vatratatra . . . . .     | 25 décembre     | Hiahia . . . . .      | 11 juin     |
| Asutri . . . . .         | 22 janvier 1667 | Fisakamasai . . . . . | 9 juillet   |
| Hatsiha Ramađan 1077 H,  | 19 février      | Fisakave . . . . .    | 6 août      |
| Vulasira 25 fév.-26 mars | 19 mars         | Vulambita . . . . .   | 3 septembre |

**Année du Mercredi**

|                          |                         |                       |           |
|--------------------------|-------------------------|-----------------------|-----------|
| Asaramasai . . . . .     | 1 <sup>er</sup> octobre | Fusa . . . . .        | 17 mars   |
| Asarabe . . . . .        | 29 octobre              | Maka . . . . .        | 14 avril  |
| Vatratatra . . . . .     | 26 novembre             | Hiahia . . . . .      | 12 mai    |
| Asutri . . . . .         | 24 décembre             | Fisakamasai . . . . . | 9 juin    |
| Hatsiha . . . . .        | 21 janvier 1668         | Fisakave . . . . .    | 7 juillet |
| Vulasira Ramađan 1078 H, | 18 février              | Vulambita . . . . .   | 4 août    |
| 14 février-14 mars       |                         |                       |           |

**Année du Jeudi**

|                      |                           |                       |            |
|----------------------|---------------------------|-----------------------|------------|
| Asaramasai . . . . . | 1 <sup>er</sup> septembre | Fusa Ramađan 1079 H,  | 16 février |
| Asarabe . . . . .    | 29 septembre              | Maka 2 février-3 mars | 16 mars    |
| Vatratatra . . . . . | 27 octobre                | Hiahia . . . . .      | 13 avril   |
| Asutri . . . . .     | 24 novembre               | Fisakamasai . . . . . | 11 mai     |
| Hatsiha . . . . .    | 22 décembre               | Fisakave . . . . .    | 8 juin     |
| Vulasira . . . . .   | 19 janvier 1669           | Vulambita . . . . .   | 6 juillet  |

**Année du Vendredi**

|                      |              |                            |                 |
|----------------------|--------------|----------------------------|-----------------|
| Asaramasai . . . . . | 3 août       | Fusa Ramađan 1080 H,       | 18 janvier 1670 |
| Asarabe . . . . .    | 31 août      | Maka 23 janvier-21 février | 15 février      |
| Vatratatra . . . . . | 28 septembre | Hiahia . . . . .           | 15 mars         |
| Asutri . . . . .     | 26 octobre   | Fisakamasai . . . . .      | 12 avril        |
| Hatsiha . . . . .    | 23 novembre  | Fisakave . . . . .         | 10 mai          |
| Vulasira . . . . .   | 21 décembre  | Vulambita . . . . .        | 7 juin          |

**Année du Samedi**

|                      |  |  |           |
|----------------------|--|--|-----------|
| Asaramasai . . . . . |  |  | 5 juillet |
|----------------------|--|--|-----------|

Du 3 août 1669 au 31 mai 1901, il s'est écoulé 36 cycles de 7 années de 336 jours chacune. En partant du 1<sup>er</sup> asaramasai de l'année du vendredi = 3 août 1669, le 1<sup>er</sup> asaramasai de chaque année du vendredi suivante correspond aux dates grégoriennes ci-dessous :

|             |      |                      |      |              |      |                     |      |
|-------------|------|----------------------|------|--------------|------|---------------------|------|
| 11 janvier  | 1676 | 23 décembre          | 1733 | 8 décembre   | 1791 | 22 novembre         | 1849 |
| 18 juin     | 1682 | 1 <sup>er</sup> juin | 1740 | 17 mai       | 1798 | 1 <sup>er</sup> mai | 1856 |
| 25 novembre | 1688 | 9 novembre           | 1746 | 25 octobre   | 1804 | 9 octobre           | 1862 |
| 5 mai       | 1695 | 18 avril             | 1753 | 4 avril      | 1811 | 18 mars             | 1869 |
| 13 octobre  | 1701 | 26 septembre         | 1759 | 11 septembre | 1817 | 26 août             | 1875 |
| 22 mars     | 1708 | 5 mars               | 1766 | 19 février   | 1824 | 2 février           | 1882 |
| 30 août     | 1714 | 12 août              | 1772 | 29 juillet   | 1830 | 12 juillet          | 1888 |
| 6 février   | 1721 | 20 janvier           | 1779 | 5 janvier    | 1837 | 20 décembre         | 1894 |
| 16 juillet  | 1727 | 29 juin              | 1785 | 15 juin      | 1843 | 30 mai              | 1901 |

**Année du Vendredi**

Du 30 mai 1901 au 30 avril 1902.

**Année du Samedi**

Du 1<sup>er</sup> mai 1902 au 1<sup>er</sup> avril 1903.

**Année du Dimanche**

Du 2 avril 1903 au 2 mars 1904.

**Année du Lundi**

Du 3 mars 1904 au 1<sup>er</sup> février 1905.

**Année du Mardi**

Du 2 février 1905 au 3 janvier 1906.

**Année du Mercredi**

Du 4 janvier 1906 au 5 décembre 1906.

**Année du Jeudi**

Du 6 décembre 1906 au 6 novembre 1907.

**Année du Vendredi**

**Année du Samedi**

|                       |                 |                       |                    |
|-----------------------|-----------------|-----------------------|--------------------|
| Asaramasai . . . . .  | 7 novembre 1907 | Asaramasai . . . . .  | 8 octobre          |
| Asarabe . . . . .     | 5 décembre      | Asarabe . . . . .     | 5 novembre         |
| Vatratra . . . . .    | 2 janvier 1908  | Vatratra . . . . .    | 3 décembre         |
| Asutri . . . . .      | 30 janvier      | Asutri . . . . .      | 31 décembre        |
| Hatsiha . . . . .     | 27 février      | Hatsiha . . . . .     | 23 janvier 1909    |
| Vulasira . . . . .    | 26 mars         | Vulasira . . . . .    | 25 février         |
| Fusa . . . . .        | 23 avril        | Fusa . . . . .        | 25 mars            |
| Maka . . . . .        | 21 mai          | Maka . . . . .        | 22 avril           |
| Hiahia . . . . .      | 18 juin         | Hiahia . . . . .      | 20 mai             |
| Fisakamasai . . . . . | 16 juillet      | Fisakamasai . . . . . | 17 juin            |
| Fisakave . . . . .    | 13 août         | Fisakave . . . . .    | 15 juillet         |
| Vulambita . . . . .   | 10 septembre    | Vulambita . . . . .   | 12 août-8 septemb. |

Un texte Antaimuru<sup>1</sup>, récemment publié par M. E.-F. Gautier, m'a permis d'utiliser les tables de concordance et d'en vérifier l'exactitude.

Voici les indications chronologiques relevées dans ce document :

**Année du Dimanche.**

P. 129 : mercredi Asaratan<sup>2</sup> du mois de Maka. Lire : jeudi (1<sup>er</sup> des 3 jours de) Asaratan du mois de Maka = 8 Maka.

<sup>1</sup> *Un manuscrit arabo-malgache sur les campagnes de La Case dans l'Imoro, de 1659 à 1663* par E.-F. Gautier et H. Froidevaux, in *Notices et extraits*, t. XXXIX, p. 31-177.

<sup>2</sup> Les noms malgaches dérivés des noms arabes des signes du zodiaque sont ici en dialecte sud-oriental qui diffère sensiblement du Merina, le dialecte de la région dont Tananarive



P. 129 : lundi Alahaka = lundi 5 (Hiabia). Pour ce jour et les quatre suivants le nom du mois n'est pas indiqué, mais il s'agit du mois qui vient après Maka, c'est-à-dire de Hiabia.

P. 129 : mardi Alahaka. Lire : mardi Alahana. Le scribe a confondu les noms des 5<sup>e</sup> et 6<sup>e</sup> mansions lunaires : *Alahaka* et *Alahana*. Mardi Alahana = 6 (Hiabia).

P. 130 : mercredi Aladira. Lire : mercredi Alazera ou Azera = mercredi 7 (Hiabia). Le scribe a mis par erreur au dessous du *d* arabe le point diacritique qui doit se trouver au dessus de cette lettre, pour représenter le son *ds*, en arabico-malgache *s*.

P. 132 : samedi et dimanche = 10 et 11 (Hiabia).

#### Année du Lundi.

P. 132 : samedi Alidzadi de Hatsiha = samedi (3<sup>e</sup> jour de) Alidzadi = 24 Hatsiha.

P. 133 : Alidzadi = samedi 24 Hatsiha, Adaluvi<sup>1</sup> = dimanche 25 et lundi 26, Alubutsi = mardi 27 et mercredi 28 Hatsiha, Alahamali = jeudi 1<sup>er</sup>, vendredi 2 et samedi 3 Vulasira, Asoru<sup>2</sup> = dimanche 4 et lundi 5 ; Alidzuna, erreur de graphie pour Alidzuza = mardi 6 et mercredi 7, jeudi Asaratan = 8 Vulasira.

P. 133 : mardi Alakosi de Vulasira = mardi 20 Vulasira.

P. 134 : lundi Adaluvi de Vulasira = lundi 26 Vulasira.

#### Année du Mardi.

P. 138 : vendredi Asaratan de Hatsiha = vendredi 9 Hatsiha.

P. 139 : Alidzaba = samedi 10 Hatsiha, Alahasadi<sup>3</sup> = dimanche 11 et lundi 12, Asumbula = mardi 13 et mercredi 14, Alimiza<sup>4</sup> = jeudi 15, vendredi 16 et samedi 17, Alakarabu = dimanche 18 et lundi 19, Alakosi, = mardi 20 et mercredi 21, jeudi Alidzadi = jeudi 22 Hatsiha.

#### Année du Mercredi.

P. 147 : mardi Alahasadi. Lire : lundi Alahasadi = lundi 12, ou mardi Asumbula = mardi 13.

#### Année du Jeudi.

P. 152 : mardi Alahaka. Lire : mardi Alahana = mardi 6. Même erreur de graphie que ci-dessus, année du Dimanche.

Voici comment je suis arrivé à établir les équivalences précédentes. Le texte dit, par exemple, p. 132, l. 2 : *au mois de Hatsiha de l'année du lundi, samedi, destin de Alidzadi* ; p. 133, l. 14 : *Alakosi mardi du mois de Vulasira*. Le mois de Hatsiha précède immédiatement celui de Vulasira.

D'après le tableau des 28 mansions lunaires, Alidzadi a 3 jours ; Alakosi, 2. La mention expresse que Alidzadi coïncide avec un samedi et Alakosi avec un mardi, indique qu'il s'agit seulement d'un des trois jours d'Alidzadi, d'un des deux

est la ville principale. Il y a lieu de faire remarquer que les noms malgaches en question ne sont pas, dans le cas présent, en fonction de noms de mois, mais de noms de signes du zodiaque auxquels sont attribuées tantôt deux, tantôt trois mansions lunaires. Enfin, les mansions lunaires représentent chacune un des 28 jours du mois et tiennent lieu de quantité.

<sup>1</sup> Ou *Adalu*.

<sup>2</sup> Il est intéressant de constater que l'arabe *ath-thaur* est devenu *Asoru* en dialecte sud-oriental et *Adauru*, en Merina.

<sup>3</sup> En Merina *Alahasati*.

<sup>4</sup> En Merina *Adimizana*.

jours d'Alakosi, et non d'une période de trois et de deux jours. Pour que le scribe n'ait pas précisé davantage, il faut que l'expression : *Alakosi mardi du mois de Vulasira* soit une formule concrète, connue de tous et d'une précision parfaite. Elle est, en effet, très claire : il faut lire, comme je l'ai indiqué : *samedi Alidsadi de Hatsiha = samedi 24 Hatsiha ; mardi Alakosi de Vulasira = mardi 20 Vulasira.*

L'étude du texte publié par Gautier m'a amené à conclure que l'année du dimanche commençait un jeudi et que chaque mois avait 28 jours ; par conséquent, tous les mois de l'année du dimanche et des années précédentes et suivantes commencent également un jeudi<sup>1</sup>. Sur trente-sept dates relevées dans le texte précité, trente-trois concordent exactement avec ces indications, deux dates inexactes sont de simples erreurs de graphie (*Alahaka* pour *Alahana* ; p. 129 et 130, *Alahaka* est la mansion lunaire indiquée pour deux jours différents ; cf. la même erreur p. 152) ; deux seules dates enfin, p. 129, diffèrent d'un jour. On peut donc considérer celles-ci comme des erreurs matérielles du rédacteur : trente-trois et même trente-cinq dates concordantes sur trente-sept suffisent, il me semble, pour établir l'exactitude des tables de concordance. La preuve est du reste, facile à faire : si les mois avaient plus de 28 jours et commençaient par un autre jour que le jeudi, toute concordance des dates malgaches entre elles disparaîtrait. Gautier admet, au contraire, que les Antaimuru du XVII<sup>e</sup> siècle avaient un calendrier identique à celui des Merina du XIX<sup>e</sup>, c'est-à-dire l'année de 354 jours répartie en 12 mois ayant respectivement le nombre de jours suivants : 30 + 29 + 29 + 30 + 29 + 29 + 30 + 29 + 29 + 30 + 29 + 31 = 354 jours. L'erreur est manifeste. Si, par exemple, samedi Alidzadi de l'année du lundi = 24 Hatsiha, le 29, dernier jour du même mois, sera un jeudi et le premier de Vulasira, le mois suivant, un vendredi. Asaratan et Alakosi correspondent à une date immuable qui ne peut être que le 8, 9 ou 10 et le 20 ou 21. Le 1<sup>er</sup> Vulasira étant un vendredi, le 8 sera également un vendredi, le 9 un samedi et le 10 un dimanche : le texte dit p. 133, *jeudi* ; le 20 et le 21 de Vulasira seront un mercredi et un jeudi : le texte dit p. 133, *mardi*. Si Hatsiha avait 30 jours au lieu de 29, l'écart augmenterait de 24 heures. Pour que les indications du texte concordent avec le jour correspondant à la mansion lunaire qui indique le quantième, il faut, je le répète, que tous les mois commencent un jeudi et n'aient que 28 jours de durée. A l'appui de cette restitution, Flacourt

<sup>1</sup> Dans ses *Notes sur l'écriture Antaimoro* (Alger, 1902, in-8°, t. XXV des Publications de l'Ecole des Lettres d'Alger), Gautier a publié un texte extrait du même manuscrit arabo-malgache qui contient les quatre indications chronologiques suivantes : p. 48, samedi au commencement d'Alakosi ; p. 51, vendredi Adaluvi ; p. 56, lundi Adabaran ; p. 63, vendredi Alahasadi. Les deux premières dates et la quatrième doivent se lire : samedi 20, vendredi 26 et vendredi 12 ; les noms de mois ne sont pas indiqués, mais d'après le contexte (p. 67) l'année en question est une année du mercredi. Les trois dates ci-dessus impliquent un lundi comme premier jour du mois et non un jeudi. Ceci tendrait à démontrer que toutes les tribus du Sud-Est n'avaient pas un calendrier unique et que certains groupements commençaient le mois un lundi, d'autres un jeudi les Antanosi (vide supra) un samedi. La troisième date est à rectifier soit en jeudi Adabaran = jeudi 4, soit en lundi Anasara = lundi 8. Quoi qu'il en soit, le principe du calendrier sud-oriental : l'année de 336 jours divisée en 12 mois d'égale durée, n'est en rien atteint par cette divergence. Que le mois commence un samedi, un jeudi ou un lundi, il faut de toute façon qu'il n'ait que 28 jours. Pour le cas présent, trois dates sur quatre confirment la théorie nouvelle. Il y a lieu d'ajouter que le texte publié dans les *Notes sur l'écriture Antaimoro* a trait à une guerre entre deux chefs indigènes ; il forme un tout par lui-même et n'a aucun rapport avec les campagnes de La Case.

fournit un argument décisif. « Le jeusne (du Ramađân, dit-il p. 67, n'a point de mois réglé, et se fait tantost en un mois tantost en un autre, suivant la Constitution et la qualité de l'année, ce qu'ils (les indigènes) observent par les cours de la Lune et des estoilles ». Si l'année des Malgaches sud-orientaux avait eu 354 jours au XVII<sup>e</sup> siècle, elle aurait été égale en durée à l'année musulmane : le jeûne annuel aurait donc toujours eu lieu pendant le même mois, comme le Ramađân islamique. Mais il est, au contraire, « tantost en un mois tantost en un autre ». C'est qu'il n'y a pas concordance entre l'ère musulmane et l'ère malgache, par conséquent l'année malgache sud-orientale n'a pas 354 jours.

---

### ANALYSES.

REINHOLD, FREIHERR VON LICHTENBERG. *Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros*. — In-8°, 79 pages et 9 planches. Berlin, Peiser, 1906.

Les plus anciens documents écrits qui nous soient parvenus sur Chypre sont les passages des Annales de Thoutmes III (1515-1461) où, après les grandes victoires du roi en Syrie, on voit le prince d'Asiy ou Asebi lui envoyer des lingots de cuivre et de plomb, des essences et des bois, des bœufs et des esclaves, des dents d'éléphant et de la pierre bleue qui est sans doute ce lapis lazuli artificiel que les Grecs nommèrent *kyanos*. Bien que, dans le butin de Mageddo, figurent des chars dorés et argentés d'Asebi, M. de L. cherche à établir qu'il n'y a eu ni conquête, ni même suzeraineté égyptienne en Chypre ; le monarque chypriote, comme plus tard le souverain Lagide ou l'empereur romain, est propriétaire des mines de cuivre et en envoie le produit en Egypte, demandant, en retour, des barres d'or ou d'argent. Un siècle plus tard, les tablettes d'el-Amarna montrent encore les rois d'Alasia expédiant à leur frère le Pharaon de 5 à 500 talents de cuivre et leurs ministres ajoutant « à titre de cadeau 5 talents de bronze, 3 de cuivre, 1 dent d'éléphant » pour leurs collègues d'Egypte. Ici encore il n'y aurait pas tribut puisqu'on voit un prince chypriote expliquer à Aménophis III (1427-1392) dans des termes qui ne paraissent guère à M. de L. convenir à un vassal, que, loin de prendre part aux razzias des Sukki en terre égyptienne, ses sujets voient chaque année sa ville de Sihru pillée par ces corsaires, et qu'il sait réclamer énergiquement la restitution des biens d'un négociant chypriote décédé en Egypte.

Après avoir précisé ainsi, dans cette première partie de son travail, les données égyptiennes déjà mises en œuvre par W. Max Müller sur Asiy-Alasia, M. de L. cherche à trouver, dans les découvertes archéologiques, un fondement solide pour l'hypothèse esquissée par Ohnefalsch-Richter : la civilisation primitive de Chypre devrait être étroitement rapprochée de celle de Troie et toutes deux ne seraient que des manifestations particulièrement brillantes de la grande civilisation néolithique de la Hongrie descendue en Asie-Mineure avec les Thraco-Phrygiens. Après s'être développée à Chypre pendant un millier d'années dans un état puissant et unifié, cette civilisation aurait cédé peu à peu, à partir du XIV<sup>e</sup> siècle, devant les attaques des Achéens en qui M. de L. voit, avec Reisch et Doerpfeld notamment, les porteurs de la civilisation proprement mycénienne. Dès 1200, ces envahisseurs ont morcelé l'île entre les cités que Ramsès III énumère à Medinet-Habu au nombre de celles des peuples de la mer qu'il prétend avoir obligé à se soumettre : Ithal (Idalion), Salomaski (Salamine), Kathium (Kition), Sali (Soli), Maquas (Akamas), Kerena (Kerynia), etc. ; vers 1100, à la place des rois commerçants d'Alasia qui correspondaient avec les Pharaons, le prêtre d'Ammon et les Phéniciens qui l'accompagnent, jetés par une tempête sur les côtes de Chypre, trouvent un peuple hostile qui ne les comprend que par voie d'interprète.

S'il paraît avéré que Chypre a été conquise, au temps des Ramessides, par une population nouvelle, M. de L. n'a pu établir de façon aussi certaine que la population antérieure était d'origine thraco-phrygienne et non égéenne, au sens où l'on emploie ce terme pour désigner la population de la Crète dans la 1<sup>re</sup> moitié du II<sup>me</sup> millénaire.

Les arguments archéologiques sur lesquels M. de L. se fonde sont loin d'être décisifs : s'il est vrai qu'on ne trouve qu'en Hongrie, à Troie et en Chypre certains vases en forme de couronne ou en forme de marmite et d'autres pots dont la panse ronde est surmontée par deux goulots parallèles ou qui, en outre d'un col renversé vers l'anse, ont, au milieu de la panse, un bec par où l'eau, introduite par le col, pouvait être versée goutte à goutte, le hasard des fouilles peut mettre au jour une céramique semblable en Grèce ou en Crète. Quant à ces poignards de cuivre en forme de feuille de laurier dont la nervure centrale se prolonge en une longue tige destinée à s'enfoncer dans la matière même du manche et qui ont toujours semblé caractéristiques de la civilisation chypriote, s'il est vrai que Hissarlik et la Hongrie en ont livré de semblables, il est facile de se convaincre que, d'une part, à Chypre même, ce poignard est issu du poignard triangulaire primitif par allongement progressif de sa languette supérieure et que, d'autre part, en Hongrie, comme en Italie ou en Ibérie, en Gaule ou en Suisse, en Egypte ou en Phénicie, les poignards de type chypriote sont des produits d'imitation, sinon d'importation<sup>1</sup>. En tout cas, si l'on tient à leur trouver un centre de diffusion continental, convient-il de réserver son opinion jusqu'à ce que nous soyions mieux renseignés sur la civilisation du centre et du nord de l'Asie Mineure au temps de l'empire hittite<sup>2</sup>. Non seulement la poterie qu'on y rencontre rappelle-t-elle étroitement la céramique nupénienne, mais un aussi bon connaisseur des choses de Chypre<sup>3</sup> que M. I. L. Myres a pu proposer récemment de chercher autour des mines des Chalybes le centre de dispersion de ce javelot métallique, la *sigynna olosidéros*, qui aurait donné son nom aux Sigynnes qu'Hérodote connaît en Hongrie tandis qu'Aristote cite encore ce nom de sigynne comme désignant une arme particulière à Chypre.

Sans aborder cette question tant débattue des rapports entre les Khêtas et les Kefti des documents égyptiens, M. de L. pense que ce dernier nom, qu'on a cherché successivement à localiser en Cilicie ou en Phénicie, en Chypre ou en Crète, ne se rapporte pas à tel ou tel pays particulier : les Kefti ou Keftiou désigneraient, pour les Egyptiens, l'ensemble des populations maritimes des côtes syriennes et des fles du large avant l'apparition des Pouloushati, Shardana, Aquaionscha et autres envahisseurs du Nord. Ce serait un demi-siècle à peine avant leur invasion (v. 1450) que les fameuses peintures des tombes thébaines de Rekhmara et de Senmut, le ministre et l'architecte de Thoutmès III et d'Amenhotep II, nous montreraient, sous le nom de Kefti, le défilé des diverses populations comprises sous ce nom. En conformité avec la théorie indiquée plus haut, M. de L. veut voir en ces Kefti, non des tributaires venant prêter hommage, mais des alliés venant échanger les produits de leur industrie et l'on peut remarquer, à l'appui de cette thèse, que certains de ces Kefti, à la différence des Nègres du Koush ou des Sémites du Lotanou, ont le carquois à gauche et le poignard mycénien sur l'épaule droite, attitude qui ne conviendrait guère à des sujets ou des feudataires. Parmi ces Kefti, M. de L. voudrait reconnaître comme des gens de Chypre ceux qui portent les dents d'éléphant achetées en Syrie et les barres jaunâtres et verdâtres qui proviendraient des mines du mont Troodos. Il aurait pu les rapprocher du saumon de cuivre trouvé à Enkomi, la première Salamine de Chypre, marqué du *si* chypriote ce qui l'a fait considérer dès 1900 par M. Evans comme ayant une valeur monétaire.

<sup>1</sup> Cf. mon article *pugio* dans le *Dictionnaire des Antiquités*, t. IV, p. 762.

<sup>2</sup> E. Pottier, *Bull. de Corr. Hell.* 1907, p. 129.

<sup>3</sup> *Anthropological Essays presented to E. B. Tylor*, 1907, p. 265.

Depuis on en a rapproché les saumons semblables provenant da Hagia Triada en Crète, Mycènes, Chalcis en Eubée et Serra Ilixi en Sardaigne<sup>1</sup> ; leur poids moyen, variant de 27 à 37 kg., serait celui du shekel babylonien léger en usage alors en Egypte et telle tablette de Knossos représentant 60 lingots de ce genre suivis par un dessin en forme de balance répété 52 fois et une fois à moitié exprimerait, selon M. Evans, ce fait que 60 lingots sont égaux à 52 1/2 talents ; ce serait aussi une monnaie divisionnaire que ces fragments d'or ou d'argent arrondis ou allongés et marqués parfois de signes dont on a retrouvé des spécimens tant à Enkomi qu'à Knossos et que M. Evans compare aux plus anciennes statères lydiennes ou phocéennes. Enfin ces têtes de taureau en bronze remplies de plomb découvertes à Knossos figureraient à titre de poids sur les inventaires de ce palais comme entre les mains de certains Kefti du tombeau de Rekhmara<sup>2</sup>.

Ainsi, pour ce qui touche aux poids et monnaies, comme pour le reste de sa civilisation, Alasia, loin de se tenir à part du monde égéen pour se rapprocher de Troie et de la Hongrie, paraît appartenir à la même civilisation qui a dominé, au début du II<sup>m</sup>e millénaire, dans les îles et sur les côtes grecques et qui a pénétré en Syrie et en Egypte.

Les arguments d'ordre linguistique que M. de L. reprend, après Dümmler, ne sont guère plus probants : sans doute on nous parle de Teukroi à Salamine de Chypre et de Teukroi qu'un roi de Salamine, Teukros, aurait amenés en Troade ; les Gerginoi descendraient des premiers, les Gergithes des seconds. Mais M. Hall<sup>3</sup>, après Petrie et Maspéro, n'a-t-il pas montré qu'il fallait reconnaître dans ceux-ci les Gergésiens de la Bible et les Girgashi qui s'allient avec les Khétas contre Ramsès II, dans ceux-là les Tchakaray, qui attaquent l'Egypte sous Ramsès III avec les Thuirsha et les Shardana. Si même l'on n'admet pas ces identifications, M. de L. n'a-t-il pas reconnu dans cette fondation de Salamine, attribuée à l'éponyme des Teukroi, — dont les Teukrides, rois-prêtres d'Oiba, conservent le nom sur la côte cilicienne opposée — l'un des faits qui marquent la conquête d'Alasia par les peuples de la mer, occupants du second palais remanié de Knossos ? Bien qu'il les considère comme les destructeurs de la civilisation thraco-phrygienne de l'île, il admet que son nom primitif d'Alasia n'a pas seulement survécu dans le vocable d'Alasiôtas porté par un Apollon de Chypre, mais il voudrait que le souvenir de son *téménos* ait subsisté dans la localité crétoise d'Allassos ou d'Alassa. Cette terminaison en *ασος*, comme le suffixe *νθος* qui devait exister dans la forme première du nom des Gergithes, est pourtant l'une de celles dont Fick<sup>4</sup> a essayé d'établir le

<sup>1</sup> A. J. Evans, *Journal of the Anthropol Inst.* 1900, p. 215 ; Pigorini, *Bollet. di Paletnologia Ital.*, 1904, p. 91 ; A. J. Reinach, *Revue d. Etudes Grecques*, 1905, p. 83 ; R. Dussaud, *R. de l'Ec. d'Anthrop.*, 1907, p. 186.

<sup>2</sup> A. J. Evans, *Corolla Numismatica*, 1906, p. 336. M. R. Dussaud, *loc. cit.* p. 189 a fait justice de la théorie de Lissauer selon laquelle les bipennes en cuivre perforées des tombes préhistoriques d'Allemagne, de Suisse ou de France seraient des lingots envoyés de Chypre en lots enfilés ; ce sont des haches votives comme on en a trouvé dans la caverne du Diktè et sur une amphore de Curium.

<sup>3</sup> H. R. Hall, *Oldest civilisation in Greece*, 1901, p. 151.

<sup>4</sup> Cf. A. Fick, *Nordgriechische Ortsnamen*, 1905, p. 153. Cf. O. Hoffmann, *Orientalische Litteratur-Zeitung* 1907, p. 45. Des noms comme Assos, Amamassos, Limassos, Apaisos ou comme Sinda, Lapathos, Tembros, Tréméthous sont probablement d'origine asianique, comme Hylai est Magnète, Asinè Dryope, Gérénia Messénien, Bassai Arcadien etc. Sur la toponomastique chypriote, l'une des plus curieuses qui soient par la superposition des conquêtes franques, vénitiennes et turques sur les vieux fonds helléniques et préhellé-

caractère hittite et qui se retrouvent en si grand nombre dans le sud de l'Asie-Mineure. On ne saurait donc tirer parti des Teukriens, des Gergithiens ou d'Allassos pour montrer l'origine thraco-phrygienne de la première population de Chypre, alors que les uns et les autres n'apparaissent pas avant le XIV<sup>e</sup> siècle sur les côtes asiatiques et dans la mer Egée. — Sans prétendre tirer aucune conclusion de cet examen critique de la thèse soutenue par M. de L., il faut reconnaître que les pièces versées par lui au débat ne permettent guère de conclure en faveur de l'origine thraco-phrygienne — et, partant, aryenne — de la civilisation cyprïote.

A. J. REINACH.

\* \* \*

**RENÉ DUSSAUD.** *L'île de Chypre particulièrement aux âges du cuivre et du bronze.* In 8°, 65 p. et 42 figures. (Extrait de la *Revue de l'École d'Anthropologie*, mai-juillet 1907, tirage à part en dépôt à la librairie Geuthner).

Au contraire de M. de L., M. Dussaud est un partisan convaincu de l'hypothèse *égéenne*, hypothèse qui suppose une race qu'on ne va pas toujours jusqu'à considérer comme libyenne, mais qu'on tient en tout cas pour antérieure à l'arrivée, sur les rives de la mer Egée, des populations indo-européennes et sémitiques. Cette position, que M. D. a prise si nettement, est d'autant plus importante que, spécialiste des choses de Syrie et de Phénicie, il devait être tenté de reconnaître dans les peuples de ces régions ces intermédiaires qu'on a si longtemps voulu voir en eux entre les civilisations du Nil et de la Mésopotamie et celle du futur monde grec. Mais, rejetant dès 1905 cette hypothèse dont les fouilles de Crète ont achevé de montrer l'impossibilité, M. D. écrivait<sup>1</sup> : « Quand on ne connaissait en fait d'antiquités crétoises que les boucliers votifs de la grotte de l'Ida, on pouvait supposer une forte action de la Phénicie sur le développement de la civilisation mycénienne. Les découvertes postérieures ont montré que c'est une erreur. Après MM. Milchhoefer et S. Reinach, M. Evans a rejeté l'influence phénicienne et l'on peut dire que cette discussion, dans laquelle on a dépensé de part et d'autre tant de science et de talent, est définitivement close ». Une fois admis le principe de l'influence exercée en Syrie par les Egéens, il s'agit de vérifier cette thèse par son application aux grands faits archéologiques : M. D. n'a pas tardé à montrer que les alphabets sud-sémitiques, le sabéen notamment, se rapprochaient bien plutôt du grec archaïque que du phénicien et que c'est de Gaza, la capitale de ces Philistins qui sont venus de Crète, que l'alphabet égéen a dû se répandre dans la Syrie méridionale<sup>2</sup> ; c'est peut-être aussi par Gaza, au temps où les *Pulushati* y apportèrent, avec son premier nom de Minoa, le culte de Zeus Krétagénès, que s'est répandue cette céramique mycénienne que les fouilles ont rencontrée dans la 3<sup>me</sup> ville de Tell-el-Hesi qui se place vers 1450-1350 avant notre ère ; de là aussi ces petits bronzes qui représentent un personnage coiffé d'un haut bonnet, un pagne autour des reins, un bouclier au bras gauche et brandissant une arme de la main droite dont M. D. a catalogué quinze exemplaires : 1 à Mycènes, 1 à Tyrinthe, 1 en Thes-

niques, on trouvera beaucoup de renseignements, malheureusement mal ordonnés, dans le *Τοπωνύμιον τῆς Κύπρου* de S. Ménardos (Athènes, 1907) qu'on peut compléter déjà pour ce qui touche aux noms de lieux en *saint* — il y a plus de 60 Hagios-Giorgios — par le travail du P. H. Delehaye, *Analecta Bollandiana*, 1907, p. 267.

<sup>1</sup> *Questions Mycéniennes*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, T. LI, p. 52.

<sup>2</sup> Cf. Dussaud, *Journal Asiatique*, 1904, I, p. 357 et *Les Arabes en Syrie avant l'Islam*, (1907) p. 85.

salie, 1 en Crète, 3 en Phénicie, 8 en Chypre, qui semble être leur centre de diffusion. Ce rôle joué par Chypre dans la transmission à l'Orient cananéen des produits du monde égéen a amené M. D. à étudier particulièrement la grande île dans ce cours d'archéologie orientale et préhellénique qu'il fait depuis 1902 à l'Ecole d'Anthropologie. Bien qu'elle ne soit guère plus longue que l'opuscule de M. de L., la brochure où M. D. a résumé les cinq conférences qu'il a consacrées en 1907 à l'étude de la civilisation mycénienne en Chypre nous apporte des résultats autrement probants : par une étude précise de l'art primitif de Chypre, il met en évidence la prédominance artistique que la grande île exerce sur la Phénicie et la Philistie durant tout le 2<sup>m</sup> millénaire. C'est aux mines de cuivre du Mont Troodos que se développe ce type de poignard en feuille de saule à tige très allongée dont on connaît des spécimens en Phénicie ; c'est là aussi que se perfectionne cette poterie géométrique qui importe en Palestine ses vases à engobe blanc où se détachent les lignes droites ou sinueuses d'un décor noirâtre jusque là inconnu en Syrie ; c'est de Chypre enfin que vient cette déesse nue qu'on a considérée comme une Ishtar-Astarté jusqu'à ce que S. Reinach eût démontré que l'art oriental a toujours représenté vêtue sa déesse de la fécondité et que seul l'art égéen l'a représentée dans sa nudité. Tout en admettant les résultats essentiels de ce travail paru en 1895, M. D. a pu observer que les fouilles de Crète avaient montré depuis la Déesse aux serpents ou à la colombe de la Crète minoenne, non pas nue, mais habillée de la jupe à volants et du corsage collant s'arrêtant sous les seins saillants qui suffisent à marquer la fécondité de la déesse. Aussi peut-on se demander si l'art égéen a vraiment connu la déesse nue. A Chypre, en tous cas, on la trouve d'abord sous forme d'un rectangle allongé figurant le corps au dessus duquel un rectangle plus petit figure la tête ; des lignes incisées marquent les traits du visage, les plis de la robe sous les seins et à la ceinture, les bras descendant vers la taille ; ensuite le nez et les oreilles se détachent en relief, deux trous profonds marquent les yeux, deux rondeurs proéminentes les seins sous lesquels se rejoignent des mains grossièrement modelées ; mais toujours des incisions figurent la robe au dessus de la taille. Au dessous, le corps finit en cette gaine informe qui survivra dans l'Hermès classique ; comme le *phallos* au dessus de la gaine de l'Hermès, le *kteis* marque le sexe sous la taille de l'idole plate, mais qui n'en est pas moins habillée comme en témoignent les lignes incisées. Enfin, par un dernier progrès de cet art grossier, en même temps que les oreilles ressortent en saillies énormes que percent des anneaux, et que, sous l'arcade sourcilière, deux ronds concentriques figurent un œil démesuré, la gaine inférieure, gardant sous la taille sa largeur primitive, descend, en s'amincissant de part et d'autre, de ces flancs robustes vers des chevilles étroites, tandis qu'une incision médiane sépare les deux jambes allongées l'une contre l'autre. Comment représenter, sur cette figurine désormais modelée en ronde bosse, l'ample et rigide robe de la déesse ? Comment, si on voulait le figurer, ne pas voiler par là le sexe de l'idole ? Pris entre la nécessité religieuse de marquer le sexe et l'impossibilité matérielle de le recouvrir en même temps des vêtements hiératiques, « on aboutit à cet étrange compromis de figurer le sexe par les mêmes traits incisés qui dessinent les plis du vêtement » puis, de ces « idoles au caleçon » — car ces lignes triangulaires qui marquent la taille, loin de vouloir faire ressortir le sexe, prétendent le cacher — par la négligence de l'artiste qui oublie peu à peu l'importance religieuse de ces lignes, se dégage la déesse qui paraît nue parce qu'aucune incision n'interrompt plus le modelé de son corps. Cette transformation paraît achevée au XI<sup>e</sup> s., époque où commence le grand essor de la Phénicie, profi-



tant du désordre où l'invasion doriennne rejette le monde grec. Colonisée bientôt par Sidon, Chypre, avec le décor géométrique de sa poterie inspirée de celle du Dipylon et la palmette peut-être assyrienne de ses patères, donnait sa déesse nue aux Phéniciens comme article de leur commerce de pacotille. C'est ainsi que celle-ci a pu passer pour représenter leur Ishtar, comme les boucliers de l'Ida ou les coupes de Caerè ont été considérés comme de fabrication phénicienne ; on reconnaît seulement aujourd'hui que, élaborées en Chypre par la combinaison d'éléments orientaux avec les traditions égéennes, ces œuvres d'art ne sont phéniciennes que d'exportation et que « l'art industriel phénicien, si brillant soit-il, n'est que le prolongement en terre asiatique de l'industrie cyprïote », art d'exportation qui, à la façon de l'alphabet phénicien, n'est qu'une lointaine filiale du monde égéen.

A. J. REINACH.

\* \* \*

E. PECHUËL-LOESCHE. *Volkskunde von Loango* (2<sup>e</sup> fasc. du T. III de *Die Loango-Expedition*). — 4<sup>o</sup>, 482 pages. Stuttgart, Strecker und Schröder, 1907, 24 Mks.

On attendait avec quelque impatience l'apparition de ce volume : la Loango-Expedition, envoyée par la Société Allemande pour l'Exploration de l'Afrique Equatoriale, et qui comprenait Bastian, Güssfeldt, Falkenstein et Pechuël-Loesche, remonte à 1873-1876. En outre il a paru ces dernières années plusieurs travaux sur les populations entre l'Ogowé et le Congo, les plus importants étant ceux de E. Dennett (*Seven years among the Fjort ; Notes on the Folk-lore of the Fjort* et surtout *At the Back of the Black Man's Mind*, Londres, Macmillan, 1906). Déjà le livre de Bastian (*Die Deutsche Expedition an der Loango-Küste*, Iéna 1875, 2 vol.) avait posé quelques problèmes importants, bien qu'il contînt moins des observations personnelles qu'une utile mise au point des travaux antérieurs (de Degrandpré, Proyard, Barbot et Casseneuve, etc.) Mais l'intérêt pour les populations du Loango et des régions voisines a surtout été éveillé par les observations et les théories de Dennett<sup>1</sup> dont la valeur a besoin d'un contrôle qu'on espérait obtenir par la publication des recherches des Allemands.

En fait, on n'a rien perdu pour attendre, M. Pechuël-Loesche étant, depuis 1876, allé une deuxième fois au Loango, ayant parcouru diverses colonies allemandes d'Afrique et s'étant assuré le concours de plusieurs missionnaires et colons. Son volume a gagné ainsi en exactitude et l'on y trouvera une exposition détaillée du droit et de la religion des Bafïote (Fjort) dont les Bavili de Dennett sont une fraction, celle qui vit dans la région côtière, et qui par suite doit, suivant la remarque de Pechuël-Loesche, être regardée comme davantage contaminée par la propagande plus de quatre fois séculaire des missionnaires. Dennett a eu pour informateur principal leur chef actuel (on ne saurait lui donner aujourd'hui son ancien titre du roi-dieu), le Ma-Luango : d'après lui, il y aurait un système de correspondances entre les fonctions du roi, les départements administratifs, les lieux sacrés, les animaux et les végétaux sacrés, les phénomènes naturels. On ne trouve rien de tel dans la monographie allemande, mais seulement des énumérations et des descriptions détaillées de coutumes, de rites, de croyances, « de fétiches » plus ou moins spécialisés, de lieux, d'animaux et de végétaux sacrés, avec une

<sup>1</sup> On trouvera des comptes-rendus critiques de ces théories dans la *Revue des Idées*, 1907, pp. 59-68, l'*Année Sociologique*, T. IX, pp. 305-311 et la *Revue de l'Histoire des Religions*, T. LVI, (1907) pp. 219-225.

discussion sur quelques restes de totémisme (p. 466-7). De même, les institutions juridiques y sont décrites avec assez de minutie, mais leur lien intime n'est pas déterminé. Il semble que c'est faute d'avoir saisi la dépendance de l'ethnographie vis-à-vis de la sociologie, que Pechuël-Loesche n'a pas fait de recherches précisément sur le problème posé par Dennett. A priori, dans toute société, le lien de correspondance entre les éléments constitutifs existe ; dans la nôtre, malgré la plus grande multiplicité des nuances de détail, on le découvre assez aisément. Les sociétés chinoise, tibétaine, etc. fournissent une matière d'observation encore plus commode.

Que d'ailleurs M. Dennett ne puisse être entièrement dans le faux, c'est ce que montre non seulement l'existence de systèmes de même type que le sien chez les Australiens et les Amériindiens<sup>1</sup>, mais encore que Pechuël-Loesche a découvert chez les Bafiotte un système d'ordre géocentrique : la terre est regardée comme la Mère de toutes choses, le roi comme unique possesseur de la terre ; les individus et les groupes sont catégorisés d'après leur dépendance vis-à-vis de la terre ; les serments se font « par la terre », etc. (cf. pp. 194 sqq ; 212, 223, 277, 285, etc.). Pechuël-Loesche n'est pas éloigné de regarder ce système comme la base fondamentale de l'organisation sociale des Bafiotte.

Mais si l'on se reporte au livre de Dennett, on constate que le système géocentrique n'est chez les Bavili qu'une fraction d'un tout plus vaste : la fraction du Léopard<sup>2</sup>, qui associée à la fraction du Crabe (la Mer) constitue la section II (Nkala-ngo) du système total (Dennett, p. 102) ; sous l'idée de Terre se subsume-raient les solides, la justice, l'intelligence, les herbes, le cœur, la maternité (ib. p. 109) puis le groupe des lieux sacrés appelé *Tchibwinji*, un groupe de rivières, d'arbres, de présages, etc.

Il semble donc qu'un système complet existe aussi chez les Bafiotte de l'intérieur, système auquel Pechuël-Loesche s'est heurté et dont il n'a vu qu'une fraction, assez systématisée déjà pour attirer son attention et provoquer son étonnement, tout comme il s'est heurté à un autre système de classification, le totémisme, qu'il a mal compris aussi parce qu'il n'en a étudié que les formes extérieures. Il est difficile de déterminer, actuellement, si la classification totémiste concorde ou non chez les Bantous avec un système plus général, dont des traces se rencontrent d'autre part dans la langue (classes dites nominales).

Le fait le plus remarquable de discordance entre les deux auteurs, c'est que Dennett a constaté, sur la foi du *Ma-Luango*, une hiérarchie des attributions (aux six titres du roi correspondent six administrations qui se partagent le gouvernement de toutes les choses sociales tant juridiques et économiques que politiques), hiérarchie qui se rencontre aussi chez les Bini du Niger (cf. Dennett, tableau pp. 240-241), alors que Pechuël-Loesche ne donne dans ses chapitres I et II qu'une répartition de ces attributions non strictement codifiée. C'est ainsi qu'il parle longuement, et à plusieurs reprises, des Messagers-du-roi, les *Mafuka*, qui sont les courtisans n° 6 de Dennett ; mais il ne montre pas la place exacte des 11 autres, qu'il énumère un peu au petit bonheur.

<sup>1</sup> Cf. E. Durkheim et M. Mauss, *De quelques systèmes primitifs de classification*. Année Sociologique, T. VI (1903).

<sup>2</sup> Pechuël-Loesche a d'ailleurs fort bien vu le caractère spécial du léopard et il donne des cérémonies de purification auxquelles est soumis l'individu qui en a tué un, une description minutieuse de grande portée théorique.

Pechuël-Loesche semble avoir encore rencontré une autre catégorie, celle du feu : du moins sa description des rites et son analyse de leur rapport avec d'autres phénomènes, tant naturels que sociaux (cf. p. 172 sqq.) rapprochée des descriptions et des interprétations de Dennett donne assez cette impression qu'on a affaire ici à un fragment de système. La catégorie du feu comprendrait d'après Dennett : l'amour, l'union, le mariage, la lumière, la chaleur et le froid, la matrice, l'odeur ; or Pechuël-Loesche note la relation entre les rites du feu et les actes sexuels dans leur sens soit physique, soit social. Sans doute, l'idée d'assimiler la production du feu par friction simple ou avec l'ignitérébrateur à l'acte sexuel peut s'expliquer directement par l'analogie des gestes, et ceci d'autant mieux que cette assimilation est à peu près universelle. Mais les analogies ainsi formulées par diverses populations appartiennent au processus psychique qui conditionne la formation de tout système de classification.

C'est entre autres par les détails sur la vie sexuelle des Bafote que le volume allemand se distingue du volume anglais, auquel il apporte ainsi d'utiles et importants compléments ; p. 467 on trouvera une bonne discussion sur la distinction que tracent les Bafote, comme tant d'autres demi-civilisés, entre la parenté physique et la parenté sociale ; p. 162 sqq., des renseignements utiles sur la société spéciale formée par les femmes à l'intérieur de la société générale, et sur le rôle, surtout jadis, de leur chef, la *Makunda* ; pp. 198, 238, 242-4, sur l'évolution du matriarcat dans les familles princières.

Enfin il y aura lieu de tenir compte des descriptions détaillées données dans le chap. III des diverses divinités, elles aussi hiérarchisées, mais dont cependant la classification n'est pas suffisante. Pechuël-Loesche a conservé l'ancien terme de « fétiche » ; mais, et en ceci il vient définitivement affermir la position de Dennett, il reconnaît : 1° que le fétichisme n'est ni une religion, au sens vague du mot, ni un système religieux bien défini ; 2° mais qu'il est une conception dynamiste du monde ; il s'agit nettement de puissances, ou mieux, de formes spéciales que prend la puissance magico-religieuse immanente en toutes choses, c'est à-dire le *mana* (cf. pp. 347, 350, 353, et les définitions p. 354). Cette puissance est transportable, assimilable ; des actes la créent, d'autres actes l'anéantissent ; et des individus spéciaux apprennent à s'en servir, à l'appliquer dans la vie quotidienne, ou à la rendre inoffensive.

Mais, comme le remarque l'auteur (p. 353) : on a progressé au Loango. Dans le cas spécial il faut entendre que le *mana* ne se présente déjà plus à l'observateur sous une forme pour ainsi dire brute et confuse : il a été dissocié en de nombreux éléments, tous animés d'une vie propre, et c'est à cette dissociation que correspond la multiplicité des « fétiches » doués d'attributs spéciaux. Ils se groupent plus ou moins grossièrement, dans leur domaine propre, suivant deux catégories : les bien-faisants et les maléficients. C'est ce qu'avait aussi reconnu Dennett qui nomme *ndongoïsme* le système bon, et *nkiciisme* le mauvais ; de même Pechuël-Loesche se donne quelque peine pour distinguer la puissance de Nzambi, bonne, de celle de Būnssi, mauvaise ; et les deux ethnographes tendent, Dennett avec plus de précision, à nommer religion le *mana* bénéficient, magie le *mana* maléficient, ce qui certes est exact d'un point de vue extérieur et populaire mais inadmissible à considérer le mécanisme interne, qui est exactement le même qu'il s'agisse de l'une ou de l'autre force.

Enfin Pechuël-Loesche a pris un soin tout spécial d'énumérer le plus possible de *tchina* (*tchina*), ou interdictions. Il voit comme de juste qu'ils correspondent

aux *tabous* mélando-polynésiens ; il note encore que le mot de *tëina* s'applique tantôt à des interdictions proprement magico-religieuses, tantôt à de simples défenses d'ordre juridique. Cette distinction repose sur l'acte auquel se rapporte le *tëina* ; une lacune importante du livre est que les sanctions consécutives à la violation des deux catégories de *tëina* n'ont pas été décrites avec une précision suffisante ; car l'étude des sanctions permet de découvrir si une interdiction actuellement juridique, par ex. le tabou de propriété, n'a pas eu des débuts uniquement magico-religieux ; et la signification primitive de l'institution, p. ex. de la propriété, est alors obtenue sans chance d'erreur.

Je signalerai encore à M. Pechuël-Loesche une autre lacune, et ceci surtout avec l'espoir qu'il pourra la combler, puisqu'il avertit dans sa courte Préface qu'il ne donne dans le présent volume qu'une partie des matériaux qu'il a recueillis.

En effet la valeur du *tëina* en tant que rite négatif n'est pas déterminée. Ceci tient à ce que Pechuël-Loesche a exposé séparément les actes positifs magiques et religieux puis en une autre partie du livre les interdictions prises toutes ensemble et considérées en dehors de la vie sociale, ou même magico-religieuse, totale. Ainsi les deux aspects du culte, inséparables dans la théorie tout autant que dans la pratique, sont artificiellement écartés l'un de l'autre, et leurs rapports intimes deviennent impossibles à établir. Il y aurait lieu aussi d'étudier le rapport de *tëina* avec les conceptions cathartiques, *tëina* correspondant dans certains cas à *impur* ; d'où l'ensemble complexe des rites de purification, bien exposés dans la description des rites funéraires, mais pas assez dans celle des autres rites et cérémonies.

La masse de matériaux fournis par M. Pechuël-Loesche est considérable, et il n'était possible ici que d'en examiner quelques-uns. Du moins aurai-je, je l'espère, fait comprendre l'intérêt, non seulement au point de vue descriptif spécial, mais aussi pour la théorie générale, de cette monographie qui compte comme l'une des plus importantes qu'on connaisse sur un groupement africain bien délimité.

A. VAN GENNEP.

\* \* \*

FRIEDRICH S. KRAUSS. *Das Geschlechtleben in Glauben, Sitte und Brauch der Japaner*. — 4°, 161 pages, LXXX planches. Leipzig, Deutsche Verlagsactiengesellschaft, 1907, 30 marks.

L'étude de la signification sociale de la sexualité a fait ces années dernières des progrès importants grâce aux efforts combinés de savants divers par leur spécialité ordinaire : Havelock Ellis avant tout psychologue et médecin, Iwan Bloch, médecin spécialement syphiligraphie et psychiatre, Fr. S. Krauss, bien connu comme folk-loriste et ethnographe, pour ne citer que les auteurs de travaux d'ensemble ; des périodiques comme le *Jahrbuch für sexuelle Zwischenstufen* et l'*Anthropophyteia* traitent spécialement des questions sexuelles considérées du point de vue ethnographique et sociologique, mais non plus seulement théologique, éthique ou médical. Ce point de vue acquis enfin la suprématie, on s'étonne qu'il ait fallu attendre jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle pour que cette idée très simple, et naturelle, soit venue aux savants de considérer les effets sur la vie sociale de la fonction de reproduction avec la même indépendance de jugement qu'on avait fait jusqu'ici des effets sociaux de la fonction de nutrition.

La période actuelle de l'étude sociologique de la sexualité se caractérise, on s'y attend, par la mise en ordre et l'explication plus ou moins approfondie des

documents ethnographiques accumulés, plutôt au hasard, par les observateurs antérieurs. Ensuite seulement pourront venir des enquêtes systématiques dont l'objet sera d'abord de combler les lacunes d'information signalées par les travaux parus dès maintenant. En ce sens la présente monographie de Fr. S. Krauss est d'une grande utilité : on y constate que la vie sexuelle a pris au Japon une grande variété de formes, lesquelles sont ici décrites, mais dont on ignore les effets profonds sur l'organisation sociale. Ainsi le chap. III est consacré à la filiation masculine et à la famille patriarcale : mais les documents sont si rares et si peu détaillés qu'on ne peut se rendre un compte exact de l'évolution de cette institution au Japon. De même Fr. S. Krauss a réuni dans le chap. IV les documents qui se rapportent à l'union temporaire où il veut voir une survivance du matriarcat, théorie que cependant il est aussi impossible de démontrer que de nier. Le V<sup>e</sup> chap. est consacré à l'uranisme, le VI<sup>e</sup> donne la description des divers procédés et instruments employés pour l'obtention du plaisir solitaire, le VII<sup>e</sup> est une intéressante étude de l'art érotique au Japon : petits livres pour l'instruction des fiancées, caricatures, art érotique populaire, etc. La sexualité a joué un rôle considérable dans l'art japonais et sans jamais aucune arrière-pensée « perverse », l'acte sexuel étant pour les Japonais un acte normal, qu'on peut, qu'on doit même varier ; les organes sexuels, des organes dont on doit affiner la sensibilité, tout comme en Europe on raffine l'acte de nutrition ; mais le « gourmet » sexuel chez nous est d'ordinaire méprisé et honni.

Enfin la conclusion du livre est une étude du rôle sexuel du renard dans la littérature populaire japonaise. Comme illustrations, comme descriptions et comme explications générales, dénuées de tout préjugé éthique ou théologique, le livre de Fr. S. Krauss est de premier ordre. Le seul point sur lequel il fait, je crois, fausse route — en suivant d'ailleurs Buckley (de Chicago) — c'est quand il parle, chap. II, du culte soi-disant rendu par les Japonais aux organes sexuels de l'homme et de la femme. Mais les arguments qu'il donne, à propos des bornes phalliques entre autres, ne valent pas mieux que ceux qu'on apporte en faveur d'un culte du phallus dans l'antiquité classique à propos des hermès et des priapes. Bien mieux, les faits qu'il cite, et ceux fournis par M. Buckley, prouvent nettement que les rites japonais sont, comme l'avait bien vu Ashton, magiques et pas autre chose : on utilise rituellement la représentation des organes sexuels pour obtenir de la nature l'exécution de la fonction à laquelle ils répondent, fonction de fécondation et de reproduction de plantes, des animaux et des hommes. Il va de soi que les ex-voto sexuels ne sont pas l'indice d'un culte phallique. L'introduction du livre est d'ordre comparatif.

Les planches, quelques-unes d'une fantaisie déconcertante, montrent comment les Japonais ont réussi à rendre esthétique la représentation même des actes les plus charnels : dans l'un des « livrets de fiancée » il y a des paysages de fond qui correspondent à l'état d'âme, si je puis dire, des acteurs ; dans un autre, l'état d'âme se marque par les diverses contorsions autour de son perchoir, d'un perroquet, et le livret s'appelle « Les oiseaux » ; le plus intéressant, comme combinaison de réalisme dans les acteurs et d'idéalisme dans les paysages, est le livret intitulé « L'île des Femmes ».

A. VAN GENNEP.

GEORG FRIEDERICI, *Die Schiffahrt der Indianer*. — 8°, 130 p., ill. Stuttgart, Strecker et Schröder, 1907, 4 M.

Ce volume est le premier fascicule d'une collection nouvelle, *Studien und Forschungen zur Menschen- und Völkerkunde*, placée sous la direction scientifique de M. Georg Buschau, le fondateur-directeur du *Zentralblatt für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte*. Ce genre de collections est comme on sait d'un usage très répandu en Allemagne et ceci pour presque toutes les disciplines, mais surtout pour les questions théologiques et religieuses d'une part, et de l'autre pour les questions économiques ; puis les philologues ont adopté le même système, et aussi les linguistes, notamment les arabisants. En ce sens la publication d'après un plan qui a fait ses preuves de monographies ethnographiques de dimensions variables et paraissant à intervalles irréguliers (*Zwanglose Hefte*) est un symptôme qui vaut d'être signalé : il signifie que l'ethnographie et en général les sciences de l'homme acquièrent un rang de plus en plus important, en Allemagne, parmi les diverses branches de la connaissance.

Il ressort du *Programme* que les revues spéciales allemandes sont encombrées de travaux qui se rapprochent davantage de la monographie que de l'article et qu'il vaut mieux par suite publier isolément. La collection ne comprendra que des travaux d'au moins 6 feuilles in 8°, les uns comparatifs, les autres spéciaux et traitant d'anthropologie pure, de préhistoire, d'ethnographie et d'ethnologie. Parmi les *Études* annoncées, je relève celle de Lasch sur le serment chez les divers peuples, celles de Kohlbrugge sur la psychologie des Javanais et sur la descendance de l'homme, celle de Hahne sur le problème des éolithes, celle de Vierkandt sur les bases de l'ordre social chez les demi-civilisés, etc.

Si plusieurs des études promises marquent une tendance théorique, le premier fascicule par contre n'est guère que descriptif. Ceci ne doit d'ailleurs pas être pris en mauvaise part : un critique a reproché à M. Friederici, à propos de sa monographie sur le scalp (1906) de se « donner une peine digne de sujets meilleurs ». On ne conçoit pas, étant donné l'état actuel de l'ethnographie, la raison d'être d'un tel reproche : ce qu'il nous faut avant tout, maintenant, ce sont d'abord des études approfondies directes, entreprises avec toute la rigueur nécessaire chez les demi-civilisés encore observables. À défaut, il nous faut des monographies approfondies sur des sujets bien délimités. Puis seulement viennent les synthèses plus ou moins partielles et autant que possible explicatives, mais dont l'auteur doit toujours prendre garde à ne considérer son travail que comme un essai destiné à guider les enquêteurs, mais non à imposer des points de vue ni des schémas définitifs.

M. Friederici décrit d'abord en détail les divers types de radeaux, de pirogues, de canots et de bateaux construits par les Indiens des trois Amériques. Puis viennent : un chapitre sur « l'esprit marin » des Amérindiens, et des chapitres sur l'utilisation des canots « dans la paix et la guerre, la joie et la douleur ». Chemin faisant, l'auteur parle de la cartographie amérindienne et de l'usage rituel des canots : ce dernier point méritait d'être exposé plus en détail.

Mais le but de M. Friederici était avant tout d'étudier un fait d'ordre technologique, et il l'a fait avec un soin digne d'éloges ; sa documentation est proprement étonnante. Ce n'est pas d'aujourd'hui, d'ailleurs, qu'il prend rang parmi les meilleurs ethnographes allemands. La technologie est par excellence le domaine scientifique de ses compatriotes, et aussi des savants américains. A. VAN GENNEP.

---

### NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES.

J. F. SNELLEMAN. *Verslag 1906, Museum voor land en volkenkunde, te Rotterdam.* 8°, 33 pages. — A signaler dans ce 33<sup>e</sup> Rapport annuel du Musée Ethnographique de Rotterdam les acquisitions du Loango (statuettes avec clous fichés, reproduites en frontispice, etc.) et une discussion sur le fétichisme (p. 29-30). M. Snelleman a également publié dans la revue *Het huis oud en nieuw* (10 pages, 4<sup>e</sup>) un article bien illustré sur des nattes artistiques de Halmaheira et dans la revue de *Aarde en haar volken* n° 27 un travail sur les curieuses poteries des îles de Kei.

KARL PENKA. *Die Entstehung der neolithischen Kultur Europas.* 8°, 29 pages, Leipzig, Thüringische Verlags-Anstalt (*Beiträge zur Rassenkunde*, Heft 2). L'auteur expose pour le grand public instruit ses idées bien connues sur la région de départ (Schleswig, Jutland, îles danoises) des Aryens et de leur civilisation, qui est la civilisation néolithique ; de là, ils l'ont emportée dans l'Europe centrale, où elle s'est superposée à la civilisation paléolithique : mais l'une ne provient pas, par transformation, de l'autre ; tous les arguments invoqués pour combler « l'abîme entre le paléolithique et le néolithique » sont sans valeur. Sans valeur aussi serait la théorie de l'origine orientale du néolithique.

— — *Herkunft der alten Völker Italiens und Griechenlands wie ihrer Kultur* (ib. Heft 5). — L'auteur reprend, à propos des ouvrages récents de Hirt et de Modestov, la question de la race, de la langue et de la civilisation des Ligures et des Illyriens, qu'il rattache, contre Hirt et Modestov, aux Indo-Germains. Quant aux Etrusques, ils étaient métissés dès une haute antiquité : comme Otfried Müller, M. Penka regarde le peuple étrusque comme un mélange de Tyrrhéniens venus d'Asie Mineure et de Rétiens venus de l'Allemagne du Sud ; anthropologiquement, ils sont une combinaison d'éléments sémitiques, aryens et mongoloïdes (ce mot désigne les brachycéphales bruns). Si le premier tome de Hirt appelle nombre de critiques, le volume de Modestov est, pour M. Penka, « en majeure partie manqué », et l'on ne doit s'en servir qu'avec la plus grande prudence. Le grand mérite de M. Penka, c'est qu'il s'efforce de tenir également compte des données archéologiques, anthropologiques, historiques et linguistiques du problème, effort bien rare chez les préhistoriens. A. v. G.

L. HAHN. *Rom und Romanismus im griechisch-römischen Osten bis auf die Zeit Hadrians.* Leipzig, Dieterich, 1906. In 8°, XVI-278 p. — Trop longtemps, au gré de M. Hahn, on a encadré l'histoire du premier siècle de l'Empire entre les deux vers tant répétés : *Graecia capta ferum victorem cepit et Syris in Tiberim defluxit Orontes*. Sans doute, dans le domaine intellectuel comme dans le domaine religieux, ce sont les conceptions et les sentiments de la Grèce puis de l'Orient qui ont pénétré peu à peu le monde romain depuis César jusqu'à Hadrien ; mais, à côté de cette conquête spirituelle dont les belles leçons de Franz Cumont sur *Les Religions orientales dans le Paganisme romain* viennent de préciser les étapes, il y a eu, dans le domaine matériel, une prise

en possession du monde gréco-oriental par la civilisation romaine dont l'importance n'est guère moindre. Née du fait même de la conquête, c'est par les fonctionnaires, les négociants et les soldats romains qu'elle s'est d'abord affirmée : *conventus* et *canabae*, colonies et camps, ont été partout des centres efficaces de romanisation. Non seulement l'armée, la finance et le personnel gouvernemental parlent latin, mais, comme le latin est la langue des empereurs, le droit romain devient le droit impérial et le *scire latine* la condition nécessaire à être citoyen de Rome et à gravir le *cursus honorum*. Non seulement la toge remplace le chiton, le denier le drachme, le mille le stade, mais, dépassant ces institutions officielles, le goût romain a bientôt fait d'introduire l'amphithéâtre à côté du théâtre et les gladiateurs à côté des lutteurs ; bien plus, le culte impérial vient dominer toutes les religions de l'Orient et la littérature, — où l'admiration de Rome va croissant de Polybe à Denys d'Halicarnasse et de Strabon à Plutarque, — s'imprègne de plus en plus des formes et des mots latins<sup>1</sup>. Le christianisme même, commencé dans l'horreur de la Babylone romaine, à mesure qu'il se dégage de ses origines judaïques, se rapproche, d'abord de l'esprit grec, puis de l'esprit latin. Quand la persécution de Néron et le martyre de Pierre et de Paul ont sanctifié Rome, au temps même où disparaissait la ville sainte des judéo-chrétiens, c'est la capitale du monde romain qui remplace Jérusalem comme capitale du monde chrétien et, dans la lettre de Clément aux Corinthiens, qui confirme et complète l'organisation de ce citoyen romain que St-Paul n'était pas en vain, c'est déjà la discipline, la hiérarchie et la centralisation de Rome qui s'imposent à la *militia Christi* ; bientôt, régularisant et canalisant sans cesse le flot tumultueux des sources orientales du christianisme, elles vont l'organiser assez puissamment pour qu'il puisse devenir la religion de l'Empire. — Touchant à tant de questions délicates, dont beaucoup attendent encore un travail approfondi, M. H. n'a pu qu'indiquer pour chacune le sens où il lui semble qu'on devrait chercher la solution ; et cette solution, vers laquelle convergent toutes les parties de son brillant essai, se résume dans l'épigraphie qu'il a tirée de l'inscription gravée orgueilleusement par quelque Romain de la décadence sur les roches de Wadi-Mukatleb en plein massif du Sinaï : *Cessent Syri ante Latinos Romanos* (C. I. L., III, 86). A. J. REINACH.

FERDINAND GOLDSTEIN. *Die sociale Dreistufentheorie*. Extrait (18 pages) de la *Zeitschrift für Socialwissenschaft*, T. X (1907). — Critique rapide de la théorie périmée des trois stades économiques par lesquels aurait passé l'humanité (chasse, élevage, agriculture), avec apport d'un point de vue personnel : le demi-civilisé qui fait de l'élevage n'agit pas ainsi dans un but d'utilité, mais simplement pour thésauriser, le bétail, le chameau, la chèvre, la volaille, et peut-être le mouton étant regardés comme des objets de valeur en soi, en dehors de toute idée de valeur d'usage. Ce mémoire constitue donc une contribution à l'étude, absolument négligée jusqu'ici, de la notion de *valeur* chez les demi-civilisés, Schurtz dans ses études sur la monnaie ayant manqué de définitions économiques sûres. Cette manie de thésaurisation n'a pu donner, d'après M. Goldstein, naissance à un élevage d'utilité (agriculture, industries). Aux exemples qu'il cite, on pourra ajouter celui que fournit l'élevage du cheval chez les anciens Arabes et chez quelques Turco-Mongols, élevage qui n'a pour

<sup>1</sup> M. Hahn a repris la question des influences latines sur le grec dans un mémoire inséré dans le X<sup>e</sup> *Supplementband* du *Philologus* (1907).



but ni la monte, ni le trait. Le tort de l'auteur, c'est de ne pas rechercher les raisons de cette « thésaurisation », raisons d'ordre magico-religieux exposées par Robertson Smith (*The religion of the Semites*), J. G. Frazer (*The Golden Bough*) et avec quelque exagération par Jevons (*Introduction to the science of Religion*). La manie définie par M. Goldstein a certes joué un rôle dans le développement de l'humanité, mais pour des motifs intelligibles, et non avec l'ampleur qu'il tend à lui attribuer. L'intérêt que portent de plus en plus les économistes allemands à l'ethnographie est un symptôme intéressant à signaler.

RICHARD ANDREE. *Ethnologische Betrachtungen über die Hockerbestattung*. Extrait (pp. 283-307) de l'*Archiv für Anthropologie*, 1907, 4<sup>e</sup>, 2 planches.

Il est devenu banal d'affirmer que pour comprendre les coutumes des groupements préhistoriques, protohistoriques et même de l'antiquité classique, il faut leur comparer celles en usage chez les demi-civilisés actuels. Mais encore faut-il que cette comparaison soit étendue, détaillée et critique. C'est à un travail de ce genre qu'est consacré le mémoire de M. Andree. Il reprend, avec l'érudition qu'on lui connaît, le problème de la signification réelle d'un rite funéraire spécial, celui qui consiste à donner au cadavre la position accroupie. Il montre d'abord que ce rite est, actuellement encore, bien plus répandu qu'on ne croit, et sans prétendre que la liste qu'il a dressée soit même complète. L'énumération des populations où M. Andree a rencontré le rite, soit comme rite général, soit comme rite spécial (âge, sexe, classe sociale, etc.) vaut d'être donnée ici : 1<sup>o</sup> Amérique : Aléoutes, Eskimo, Colombie britannique, Yuki de Californie, Mound Indians, Mexique (Maya), Guatemala, Brésil, Colombie, Paraguay, Pérou et Bolivie ; 2<sup>o</sup> Europe paléolithique et surtout néolithique, Egypte ancienne ; 3<sup>o</sup> Afrique : Hottentots, Bantous Méridionaux, du Congo et de l'Afrique Occidentale, Calabar ; 4<sup>o</sup> Asie antérieure préhistorique, Inde ancienne, Andamanes, Malacca, Indonésie, Philippines, Japon ; 5<sup>o</sup> en Australie, le rite est très répandu ; 6<sup>o</sup> Papous, Mélanésiens et Polynésiens : Carolines, Nouvelle-Guinée, Iles Salomon, Nouvelle-Calédonie, Fiji, Nouvelle-Zélande, Tahiti, etc. — Dans le détail, le rite varie : on enterre le cadavre, on l'attache sur une claie, on l'introduit dans une urne funéraire, etc. Quelles sont maintenant les causes du rite ? Avant tout M. Andree juge (p. 283) qu'on ne doit pas admettre une cause unique, car les divers groupements demi-civilisés actuels varient eux-mêmes sur le sens qu'ils lui attribuent. Quelques-uns prétendent qu'ils préfèrent ce rite par manque de place, d'autres par paresse. Par contre il n'existe aucune preuve directe qu'on dispose ainsi le mort parce que c'est la position de repos des vivants (opinion de Virchow et de Wilken, de Letourneau, de Köhl, de Forrer, etc., et qu'il faut rejeter). Le plus souvent on a expliqué le rite en le prétendant une imitation de la position du fœtus dans le sein de sa mère<sup>1</sup>, tels Peter Kolben, O. Peschel, Wosinsky, A. Dieterich ; mais déjà Fritsch, Virchow, Heierli, Köhl, avaient rejeté cette interprétation ; M. Andree la discute à fond : il ne trouve pas, parmi les diverses explications des demi-civilisés actuels, celle dont il s'agit, ce qui s'explique par leur ignorance absolue quant à la position exacte du fœtus. Nous rencontrons donc ici un cas typique de transposition : l'attribution aux « sauvages » de connaissances scientifiques qui ne sont même en Europe que très récentes. De plus, et c'est là l'un des

<sup>1</sup> Interprétation que je trouve répétée encore sans discussion critique par J.-F. Hewitt, *Primitive traditional history*, T. I, p. 218, T. II, pp. 823-4.

arguments principaux des partisans de l'explication analogique en question, loin d'être assuré d'un « repos éternel » comparable à celui de l'enfant non encore né, le cadavre accroupi est le plus souvent exhumé au bout d'un certain temps ; par suite sa « renaissance » est impossible. Il ne reste donc qu'à se rallier à l'explication la plus simple, et qui est aussi celle que donnent de leur coutume la grande majorité des demi-civilisés : on donne au mort la position accroupie pour l'empêcher de revenir et de faire du mal aux vivants. Ce n'est pas tant la position accroupie qui importe, mais le fait, jusqu'ici regardé trop souvent comme secondaire par les théoriciens, que le mort est *attaché, lié*, rendu incapable de se mouvoir. Lier le mort, non pas seulement replié sur lui-même de force, mais aussi allongé est l'un des rites funéraires les plus répandus ; dans cette catégorie rentre l'emploi de bandelettes, de filets, etc. — Je crois que l'opinion de M. Andree, étayée d'un grand nombre de preuves, doit être admise, d'autant que l'acte de lier est lui-même contraignant, surtout avec des nœuds, dont la vertu directe est bien connue. Peut-être n'est-ce pas seulement l'âme du mort qu'on lie ainsi, mais aussi la contagion qui émane de lui ; car la mort et l'impureté qu'elle entraîne sont le plus souvent regardées comme transmissibles par contact et à distance. Autrement dit, le rite peut être non seulement à base animiste, mais aussi à base dynamiste. Il va de soi que la tombe, qu'elle soit un trou, un cercueil, un tombeau ou une urne, n'a que pour but aussi de mettre les vivants à l'abri du mort et de la mort.

R. P. DELATRE. *Le Culte de la Sainte Vierge en Afrique d'après les Monuments Archéologiques*. 8°, 232 pages, Paris, Société St-Augustin et Lille, Desclée, De Brouwer et Cie. 5 fr. — A force de fouilles et de patientes recherches, le P. Delatre a établi que le culte de Marie était à la fois plus ancien et plus répandu dans l'Afrique du Nord qu'on ne croyait ; il le fut surtout, semble-t-il, dans l'ancien diocèse de Carthage, à en croire le grand nombre de monuments qui ont été retrouvés en Tunisie, et pour la plupart conservés aujourd'hui au musée Lavignerie. Ce sont quelques bas-reliefs, des statuettes et des carreaux de terre cuite, des plombs de bulle antérieurs au VIII<sup>e</sup> siècle ; puis, datant de la période arabe, des médailles, des statuettes, et quelques monnaies et jetons d'importation européenne. Plusieurs planches et un grand nombre de dessins illustrent cette étude d'une érudition, comme toujours, très sure.

E. DESTAING. *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni-Snous*. Extrait (pp. 245-284) de la *Revue Africaine*, 1907. A. Jourdan, Alger. — L'auteur, déjà connu par divers travaux importants, est l'un des principaux berbéri-sants de cette pléiade de savants qui se groupe à Alger autour de M. René Basset. La présente étude complète celle sur l'*Ennayer* publiée par M. Destaing en 1905, dans la même revue. Le texte est donné in extenso, traduit et expliqué par des notes linguistiques, folk-loriques ou comparatives, surtout d'après des ouvrages arabes. La description des divers rites est donnée en détail : ils sont pour la plupart sympathiques et ont pour objet essentiel d'assurer de bonnes récoltes, la chute de la pluie, le succès dans l'élevage des moutons, etc. Remarquez dans l'*Ennayer* les déguisements (en lion, en chameau) et dans l'*En-Nisan*, les rapports de la pluie et de la *baraka* (sainteté, bénédiction). Les mêmes rites qui assurent la productivité de la terre, assurent la fécondité des femmes. La majeure partie des rites décrits ont leurs parallèles exacts un peu partout sur le globe ; le nombre des rites négatifs (ou tabous) est considérable.

- I. BELLON. *Kultus und Kultur der Tshi-Neger im Spiegel ihrer Sprichwörter*. Basler Missionsstudien, fasc. 33, pet. 8°, 92 pages. Bâle, Missionsbuchhandlung, 1,25 fr. — Le procédé qui consiste à décrire la vie d'une population en prenant pour base ses proverbes est assez dangereux : il risque de donner des idées fausses, parce que les proverbes, dictons, locutions sont des témoignages pour ainsi dire fossiles, des immobilisations de modes de sentir, de penser et d'agir qui ont varié avec les générations et l'état général ou local de leurs civilisations. Sous leur forme immuable ils transmettent ce qui est mort depuis longtemps. D'où ces contradictions plus ou moins accusées et ces flottements que connaissent bien tous ceux qui ont, fut-ce en passant seulement, feuilleté un recueil parémiologique. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que le tableau de la pensée et de la vie des Tshi (Côte d'Ivoire) tracé par M. Bellon ne concorde que rarement avec ce que nous ont appris de ces populations des observateurs plus spécialement ethnographes et psychologues. D'une manière générale, cependant, ce livre n'est pas sans utilité, surtout pour les sections qui décrivent la vie matérielle, familiale, juridique et politique. Sur la religion et l'éthique, M. Bellon ne donne que peu de renseignements : mais peut-être sa qualité de missionnaire l'a-t-elle empêché de pénétrer fort avant sur ce point.
- PAUL HERMANT. *Les coutumes familiales des peuplades habitant l'État Indépendant du Congo*. 8°, 76 pages, Bruxelles, Vanderauwera et Cie, 1906. — Ce mémoire n'est aucunement théorique, et pour cause : les renseignements qu'on possède actuellement sur les institutions des indigènes du Congo, tant belge que français, sont trop fragmentaires pour permettre de s'en faire une idée juste. M. Hermant a donc dépouillé un assez grand nombre de sources, qu'il a complétées par quelques renseignements inédits, et il a classé les faits provisoirement sous huit rubriques : 1° Pygmées, 2° Nilotes, 3° A-Zandé, 4° Bantous du Bas-Congo, 5° Région du Sud-Est, 6° Région orientale du Haut-Congo, 7° Entre l'Oubanghi et le Congo, 8° Région du Kwango. Chacune de ces rubriques se subdivise en plusieurs paragraphes où sont décrites : la technique, l'organisation politique, enfin les coutumes familiales. Par endroits, on croit comprendre que l'auteur verrait volontiers un lien génétique entre l'organisation économique et le système matrimonial. Le principal mérite de ce mémoire est qu'il offre un point de départ suffisant pour des enquêtes directes futures, les détails à enquêter et les lacunes étant signalés.
- D. ANGEL BARRERA. *Lo que son y lo que deben ser las posesiones españolas del golfo de Guinea*. 8°, 46 pages, 4 planches, 1 carte, Madrid, Ed. Arias, 1907. — L'auteur, ancien gouverneur général intérimaire de la Guinée Espagnole, affirme que cette colonie est dans une situation lamentable. Sur le continent, l'autorité de l'Espagne n'est que nominale, et les indigènes y sont ou en révolte ouverte, ou paresseux ; et à Fernando-Po, où les conditions sont un peu meilleures, tout développement ultérieur est arrêté faute de voies de communication et de main-d'œuvre. Parmi les remèdes préconisés par M. Barrera, on notera : l'établissement de postes militaires nombreux et des encouragements aux missions catholiques sur le continent, et la fondation d'une douzaine de postes de police à Fernando-Po « afin d'amener les Bubi à travailler » et les empêcher « d'aller vivre comme des brutes dans les bois, où la famille est un mythe ».
- A. v. G.

J. FAÏTLOVITCH. *Proverbes abyssins, traduits, expliqués et annotés*, 8°, 86 pages.

P. Geuthner, Paris, 5 francs. — Si, comme on dit, les proverbes sont la sagesse des nations, ils sont aussi un des traits caractéristiques de leur génie. On peut les comparer à ces fleurs sauvages, poussées dans les brousses désertiques, au parfum particulièrement pénétrant. Quelques peuples n'ont même d'autre littérature que ces phrases souvent obscures, presque toujours frustes, où leur mentalité s'épanouit sans effort. Les nègres les plus arriérés de l'Afrique nous en offrent des exemples intéressants ; mais, de même que leur mentalité diffère profondément de la nôtre, les produits qu'elle donne ont un cachet particulier, dont la saveur nous échappe et dont la moralité reste souvent difficile à pénétrer.

Les Abyssins ont sur la plupart des peuples africains cet avantage, fort appréciable pour nous, que leur état d'esprit se rapproche du nôtre. N'ayant rien de commun avec les Nègres qui les avoisinent que la couleur fort brune de leur teint, ils ont les traits physiques des Européens et par leur religion, comme par leur éducation, qui en est la conséquence naturelle, ils se rapprochent énormément de nous. Devenu chrétien au IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, le peuple abyssin a amalgamé, sous l'influence du christianisme, des populations d'origine très diverse, que la religion a marquées d'un cachet particulier. Or, nul n'ignore que, chez les peuples d'Europe, ceux même qui croient s'être délivrés complètement de toute subjection religieuse, n'en subissent pas moins l'influence atavique d'un état d'esprit plusieurs fois séculaire. A plus forte raison, un peuple garde-t-il cette empreinte lorsque la foi est encore vivante au sein des familles.

Les institutions politiques et sociales exercent une aussi grande influence sur ces effluves de l'esprit national. Il y a beaucoup à apprendre dans les proverbes abyssins, même au point de vue de la géographie et des mœurs. Ces bouts-rimés, si j'ose m'exprimer ainsi, résument parfois bien des pages de nos géographies. En voici un exemple recueilli par M. Guidi :

« Gondar pour le gouvernement<sup>1</sup> ; — le Dambyà pour la culture ; — le « Wolqayt pour les vêtements ; — le Godjam pour les chevaux ; — le Choā « pour les burnous de laine ; — le Tigré pour les artilleurs<sup>2</sup> ; — le Semēn pour « le vent<sup>3</sup> ; — le Waldebbā pour le bien de l'âme<sup>4</sup> ; — Aksoum pour se sancti- « fier<sup>5</sup> ; — Debra-Damo pour s'y faire moine ; — Massaouah pour les manteaux « de soie ; — Adouah pour les tuniques ; — le Wagarā pour la course<sup>6</sup>. »

Voilà, résumés en quelques mots, des renseignements politiques, géographiques, industriels et religieux. Tout cela est rimé en petits vers de cinq syllabes et reste profondément gravé dans l'esprit des enfants.

Les incidents ordinaires de la vie publique sont résumés ainsi en de petits dictions. Mais le plus grand nombre des proverbes concordent avec les idées sous une forme souvent très différente. Il suffit pour s'en convaincre de lire le recueil des *Proverbes abyssins* publiés par M. Faïtlovitch, qui les a rapportés d'un voyage en Abyssinie. Ce recueil enrichit sensiblement la collection commencée par le P. Stahl et d'Abbadie, amplement continuée par le savant italien,

<sup>1</sup> Gondar était la capitale politique du pays avant Addis-Ababā. — <sup>2</sup> Le Tigré est une pépinière de guerriers. — <sup>3</sup> Le Semēn est le pays le plus élevé de l'Ethiopie. — <sup>4</sup> Le Waldebbā est rempli de couvents. — <sup>5</sup> Aksoum est la ville sainte de l'Ethiopie. — <sup>6</sup> C'est un pays de plaines.

M. I. Guidi, et à laquelle nous avons ajouté personnellement quelques brouillies, dans le *Journal Asiatique*. Cela fait plus de 300 proverbes ou dictons, qui permettent de se rendre compte de l'esprit général du peuple abyssin.

Comme chez tous les peuples orientaux, cet esprit est généralement tourné vers la subtilité, ce qui rend parfois assez difficile l'interprétation de leurs proverbes. M. Faïtlovitch y est généralement parvenu avec bonheur ; il a eu d'ailleurs, dans cette tâche, le concours de quelques Abyssins, ce qui n'est jamais à mépriser, lorsqu'on veut reproduire avec exactitude le sentiment qui les a inspirés.

Nous en conseillons la lecture à ceux de nos lecteurs que ces questions de Folklore sont capables d'intéresser. C'est peut-être dans les proverbes qu'on saisit le mieux la pensée populaire, dont ils sont en général l'émanation la plus originale.

Le livre de M. Faïtlovitch a été publié avec le plus grand soin, ce qui en rend la lecture facile. Il est en outre précédé d'une notice sur la langue abyssine ou amharique, où sont résumés les détails les plus intéressants concernant cet idiôme, l'un des plus importants de l'Afrique, car il est la langue officielle d'une dizaine de millions d'hommes ; — on ne saurait évaluer à moins la population de l'empire actuel d'Ethiopie.

C. MONDON-VIDAILHET.

W. PLANERT. *Australische Forschungen : I Aranda-Grammatik* Extrait (pages 551-566) de la *Zeitschrift für Ethnologie*, Berlin, Behrend. — M. Planert a obtenu de M. Wettengel, missionnaire chez les Aranda (ou Arunta) et Dieri de l'Australie centrale un certain nombre de renseignements sur la grammaire de ces populations, ainsi qu'un vocabulaire et quelques textes. Mais quelle que soit la bonne volonté de l'informateur européen, mieux vaut avoir affaire à des indigènes, et il serait utile qu'on pût envoyer M. Planert poursuivre sur place des investigations approfondies : aucun linguiste spécialisé n'est encore allé en Australie, bien que la connaissance exacte des langues australiennes soit de première importance. Les quatre textes publiés et traduits sont fort intéressants : ils rentrent dans la catégorie des productions littéraires, juridiques et rituelles que nous ont fait connaître Spencer et Gillen, M<sup>r</sup> et Miss Howitt, etc. Dans le premier, M. Planert a eu tort de traduire *crinja-kuna* par *Teufel* ; il s'agit d'un démon de type connu. Dans le 2<sup>e</sup> on trouve une variante du thème de l'arbre qui touche au ciel. Le 3<sup>e</sup> est un règlement juridique : défenses de tuer et sanctions. Le 4<sup>e</sup> enfin est un recueil de tabous concernant des animaux, mais sans explication aucune du sens (totémique ou non) des interdictions.

W. E. ROTH. *North-Queensland Ethnography, Bulletin n° 9 : Burial ceremonies and disposal of the dead*. Extrait (pages 365-403) des *Records of the Australian Museum*, T. VI, 1907-8. — Quiconque s'est occupé des Australiens estime à leur valeur les Bulletins de M. Roth, aujourd'hui juge en Guyane anglaise. Les collections de M. Roth ayant passé au Musée de Sydney, c'est ce dernier qui continuera la publication des Bulletins, dont les manuscrits sont terminés. On regrettera que le Musée n'ait pas continué la série dans le format primitif (4<sup>e</sup>). Pour le détail, l'exactitude et la prudence des informations, le présent mémoire ne le cède en rien aux précédents. La plupart des rites funéraires, qui varient avec la tribu, le clan, l'âge, le sexe et la position sociale du mort, ont pour objet de le venger et de mettre à l'abri de ses tentatives malfaisantes les survivants. Cependant, certains détails demeurent incompréhensibles et

seule une étude comparative des rites funéraires dans toute l'Australie pourrait mettre sur la voie de leur interprétation exacte. Sept planches et plusieurs dessins dans le texte illustrent le mémoire, où l'on trouvera entre autres des compléments utiles au travail de M. R. Andree sur la *Hockerbestattung*.

ALFRED SEARCY. *In Australian Tropics*. 8°, 374 p. 1 carte, 56 pl. London, Kegan Paul, Trench, Trübner & Co. 1907. 10 sh. 6. — Récits vifs et amusants d'explorations dans les régions maritimes du Territoire Septentrional de l'Australie du Sud, habitées par les tribus dites de Port-Darwin, de Port-Essington, de Daly-River et de Fitzmaurice : p. 58, 177-8, échange d'enfants entre tribus amies ; 250-4, 288, rite de répartition commune de la responsabilité individuelle en cas de meurtre. Enfin l'auteur cite des cas étonnants de cruauté des Blancs à l'égard des Noirs et confirme ainsi les Rapports de W. E. Roth (1906) et les renseignements de H. Klaatsch sur ce point.

THOS. G. THURM. *Hawaiian Folk-Tales*. 8°, 284 pages, 16 phototypies, Chicago, A. C. Mc Clure et Co. 1907, 3 dollars. — L'occupation par les Etats-Unis de Hawaii aura, semble-t-il, pour l'ethnographie, cet avantage de procurer aux recherches sur la civilisation et le folk-lore indigènes des moyens pécuniaires et des éditeurs suffisants. Déjà le *Bureau of Ethnology* de Washington s'occupe des indigènes de Cuba, et il a été créé aux Philippines un Bureau of Ethnology spécial : nul doute que les Américains ne s'intéressent aussi bientôt, avec l'ardeur qui les caractérise, aux populations polynésiennes et mélanésiennes, Hawaii leur servant de prétexte. En ce sens le livre de M. Th. G. Thurm est symptomatique. C'est un recueil de traditions soit seulement traduites (par l'éditeur, le rév. A. O. Forbes, M<sup>me</sup> E. M. Nakuina, M. K. Nakuina etc.) soit commentées (par le rév. C. M. Hyde, le Dr N. B. Emerson, etc.), recueil qui n'a pas la prétention de donner une vue d'ensemble ni systématique de la production littéraire sacrée des Hawaïiens, mais seulement de préserver de l'oubli définitif un certain nombre de récits légendaires visiblement anciens. Le chapitre XXV est une collection de contes et de croyances relatifs aux poissons ; un glossaire des termes indigènes termine le volume, dont les illustrations représentent surtout les sites dont il est question dans les légendes.

N. N. PANTOUSOW. *Materialy k izučeniiu naričëiia Tarandëi Iliiskago okruga*. Livraisons I (1897) à IX (1907). 8°. Kazan, Imprimerie de l'Université (en vente chez l'auteur, à Vierny, Turkestan russe). — M. Pantousoff est l'un des savants russes qui connaissent le mieux l'Asie centrale, sur l'archéologie, l'histoire et l'ethnographie de laquelle il a publié déjà un nombre assez considérable de travaux<sup>1</sup>. Dans la série de fascicules intitulée *Matériaux pour l'étude du dialecte des Tarandëi (Tarantchi) du district de l'Ili* il donne des documents intéressants non seulement la linguistique, mais aussi l'histoire des

<sup>1</sup> Entre autres je signalerai sa publication de l'*Histoire des souverains de la Kachgarie* due au mulla Musa ben Aïsa (1905), ses *Matériaux pour l'étude du dialecte des Kirghizes-Kazaks* (4 fascicules), etc. puis un mémoire intéressant, sur l'emploi de la croix sur certains monuments anciens en Kachgarie (*Sliedyy Khristianstva v nadmogilnykh kirgizskikh pamiatnikakh po r. Kokšalu*, avec 1 planche ; Société russe de géographie, section d'Omsk, 1903) : la croix est le tamga du clan des Kuču, répandus dans les Turkestan russe et chinois, et M. Pantousoff n'est pas loin d'admettre que c'est là une preuve de leur ancienne conversion au christianisme : mais il resterait à déterminer d'où vient ce clan, dont l'arrivée dans le Turkestan russe date seulement de 400 ans environ.

religions et le folk-lore ; dans tous on trouvera le texte Tarantchi et la traduction russe. Le fasc. 1 est l'énumération des jours fastes et néfastes ; le fasc. 2 un recueil d'énigmes et de devinettes ; le fasc. 3, la liste des années fastes et néfastes. Les Tarantchi ont accepté le cycle chinois des animaux, cycle également en usage, d'après M. Katanov, qui a préfacé les *Matériaux*, chez les Mongols, les Ouriankhai, les Turcs Altaïens, les Téléoutes, les Kirgizes et les Turcs du T'ian-Shan. Ces cycles adaptés ont été étudiés par E. Chavannes, *Le cycle turc des Douze Animaux*, T'oung-Pao, 1906. Le 4<sup>e</sup> fascicule donne 60 présages fondés sur la conduite des animaux et 29 présages d'après divers phénomènes naturels (tonnerre, éclipses, couleur du ciel, comètes, arc-en-ciel, étincelles du feu, etc.) ; ces présages sont pour la plupart fondés sur un raisonnement analogique ; il est remarquable qu'aucun des présages animaux ne présente de nuance totémiste, alors que le totémisme a été sans aucun doute un système religieux autrefois répandu chez les Turco-Mongols. Le 5<sup>e</sup> fascicule est le recueil des prières et des incantations que prononcent les bakši (bakshi = kirghize baksi) Tarantchi : ce sont d'anciens chamanes tombés au rang de sorciers-guérisseurs et de plus islamisés du moins dans les rites oraux, sinon dans les gestes ; ils font en effet usage d'une bannière qui correspond exactement, comme le remarque M. Patkanof dans sa Préface, au tronc de bouleau des chamanes de Sibérie ; les divinités que le chamane invoque ont été remplacées par Allah et des saints musulmans ; le totem-protecteur par Satuk-Bugru-Khan, introducteur légendaire de l'Islam dans l'Asie Centrale. Dans le 6<sup>e</sup> fascicule on trouvera une poésie sur Yakoub-Bek, souverain de Kachgarie et les événements de son temps. Le 7<sup>e</sup> est la Clef des Songes tarantchi, au nombre de 235 ; la qualité de bon ou de mauvais augure des animaux est difficile à comprendre sans notes explicatives ; à remarquer que le procédé d'interprétation est presque toujours analogique direct, mais très rarement analogique inverse, comme c'est si souvent le cas ailleurs : pourtant pour les Tarantchi, voir un voleur dans la maison, c'est signe de gain (p. 40). Les fascicules 8 et 9 sont consacrés aux jeux des Tarantchi adultes et enfants. Le *matlise* est une sorte de main chaude, qu'on accompagnait de chants rythmés alternativement chantés par le chœur des jeunes gens et celui des jeunes filles ; ce jeu, très répandu encore pendant l'occupation chinoise, disparaît de plus en plus sous l'influence de l'Islam ; les strophes parlent soit de boire de l'eau de vie, soit d'amour, et en termes libres ; le *bababut* est une ronde enfantine alternée ; le *boi-bermas*, une variante de la mère et ses enfants ; le *mükü-müküjäng* est notre cache-cache ; le *mäsräp* est une sorte de divertissement collectif, avec lectures pieuses, musique, danses, etc. Les *Matériaux* de M. Pantousof fournissent comme on voit des documents intéressants dans plusieurs directions, et l'on espère qu'il en contiendra la publication et décrira successivement les institutions, les rites matrimoniaux, funéraires, etc. des Tarantchi.

A. v. G.

## SOMMAIRES DES REVUES.

- RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA. Dir. C. Cavaglieri, G. Sergi, E. Tedeschi; éd. Fratelli Bocca, adm. 8 Via Venti Settembre, Rome; ab. 14 lire. T. XI (1907). Fasc. IV-V, Juillet-Octobre.
- E. Catellani. *L'Africa nuova e il diritto pubblico africano.*
- R. Livi. *La schiavitù medioevale e la sua influenza sui caratteri antropologici degli Italiani.*
- P. Doraldo. *Il trattamento del delinquente e la scienza moderna.*
- F. Squillace. *Di alcuni problemi della sociologia.*
- F. Carli. *Il personalismo e la Chiesa.*
- Analyses: N. Pinkas. *Das Problem des Normalen in der Nationalökonomie* et C. Supino. *Le crisi economiche* (A. Loria). — R. Caggese. *Classi e comuni rurali nel medio evo italiano*. T. I, (G. Luzzatto). — A. Martin. *La crise du clergé* (A. Lepri). Rassegna delle pubblicazioni; notizie.
- BIJDRAGEN TOT DE TAAL, LAND EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË. Institut Royal des Indes Néerlandaises, La Haye. Série VII, Partie VI (T. LX de la collection complète (1907), Liv. 1-2; prix variable, d'après le nombre de feuilles et de planches.
- E. van Dam van Isselt. *Mr. J. van Dam en zijne tuchtiging van Makassar in 1660.*
- H. Kern. *Een oudjavaansche oorkonde gevonden op de helling van den Kawi.*
- C. Snouck Hurgronje, *Aanteekeningen op G. P. Rouffaer's opstel over Atjehsche soeltanzegels.*
- H. H. Juynboll. *Nieuwe bijdrage tot de kennis van het Maháyanisme op Java.*
- A. Kern. *Eenige soendasche fabels en vertelsels.*
- E. J. van den Berg et J. H. Neumann. *De Batoe Kémang nabij Medan.*
- J. A. Loeber Jr., *Het spinneweb-motief op Timor.*
- Ph. S. van Ronkel. *Een maleisch contract van 1600.*
- M. C. Schaddée. *Bijdrage tot de kennis van den godsdienst der Dajaks van Landak en Tajan.*
- Martine Tonnet. *De godenbeelden aan den buitenmuur van den Çivatempel te Tjandi Prambanan en de vermoedelijke leeftijd van die tempelgroep.*
- N. Adriani. *Breukink's bijdrage tot eene Gorontalo'sche spraakkunst.*
- H. Kern. *Austronesisch en Austroasiatich.*
- H. Kern. *Het woord voor pauw in santali, mon en indonesisch.*
- H. de Vogel Hzn. *Mededeelingen betreffende Sidenreng, Rappang en Soepa.*
- Ph. S. van Ronkel. *Catalogus der Maleische Hs. van het K. I. v. T. L. en Vkkde v. N. I.*
- ARCHIV FÜR RELIGIONSWISSENSCHAFT. Dir. A. Dieterich, éd. B. G. Teubner, Leipzig; ab. 16 Mk. T. XI (1907-8), fasc. 1.
- A. van Gennep. *Le rite du refus.*
- L. Radermacher. *Schelten und Fluchen.*
- A. Nagel. *Der chinesische Küchengott (Tsan-Kyun).*
- H. Osthoff. *Etymologische Beiträge zur Mythologie und Religionsgeschichte.*
- R. Hirtzel. *Der Selbstmord.*
- Berichte: Fr. Kaufmann. *Altgermanische Religionen.*
- W. Caland. *Indische Religion* (1904-1906).
- Mitteilungen und Hinweise:
- Lindsay Martin. *Ein neuer Baustein zur Religionsgeschichte.*
- N. Terzaghi. *Die Geisselung des Hellespontos.*
- R. Eisler. *Das Pferderennen als Analogiezauber zur Beförderung des Sonnenlaufs.*
- Th. Zachariae. *Einem sterbenden das Kopfkissen wegziehen.*
- Brandt. *Das Pflugfest in Hollstadt.*
- A. Ostheide. *Zu Archiv IX, 1 ff.*
- C. N. Becker. *Arabischer Schiffszauber.*
- A. Dieterich. *Dika.*
- L. Deubner. *Zu Kosmas und Damian.*



REVUE DES TRADITIONS POPULAIRES. Dir. Paul Sébillot, éd. P. Guilmoto, 5 rue de Mézières, Paris. Ab. 15 f. 1907 n° 11 (novembre).

Paul Sébillot. *Le Folk-Lore en sommeil.*

I. *Les Evangiles des Quenouilles.*

Paul Sébillot. *Le Folk-Lore à l'Académie des Inscriptions.*

René Basset. *La fraternisation par le sang.*

J. Frison, Alfred Harou. *Mythologie et folk-lore de l'enfance.*

René Basset. *Les Taches de la lune.*

Léon Pineau. *Les plus jolies chansons des pays scandinaves.*

Yan Kergwened. *Légendes contemporaines.*

Alfred Harou. *Les Pourquoi.*

René Basset. *Contes et Légendes de l'Extrême Orient.*

Jacques Rougé. *Le Folk-Lore de la Touraine.*

J. Frison. *Contes et Légendes de Basse-Bretagne.*

Alfred Harou. *L'os qui chante.*

Baron de Maricourt. *Le chat qui parle, conte de Valois.*

René Basset. *Les Empreintes merveilleuses.*

Alfred Harou. *Rites et usages funéraires.*

P. S. *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne,*

Alfred Harou. *Le Folk-Lore du Grand-duché de Luxembourg.*

Achille Robert. *Sid ali Tatar, légende arabe.*

Léo Desaiivre. *Les traditions populaires et les écrivains poitevins.*

Bibliographie : Léonhart Frischlin. *Deutsche Schwänke* (René Basset). — F. Hahn. *Blicke in die Geisteswelt des heidnischen Volks* (id.). — Paul Dabalen. *Pratiques médicales populaires dans les Landes* (Paul Sébillot). — Levezier. *Recueil de pronostics normands et français* (id.). — Jean Bertot. *En allant vers l'ombre* (id.).

Notes et Enquêtes. — Réponses.

HESSISCHE BLÄTTER FÜR VOLKSKUNDE. Dir.

K. Helm et H. Hepding, Giessen ; éd. B. G. Teubner, Leipzig. T. VI (1907), liv. 2.

O. Knoop. *Die Princessin mit der Nadel im Kopf.*

Id. *Polnische Märchen aus der Provinz Posen.*

W. Lenz. *Vom Tod : Sitten, Gebräuche und Anschauungen, besonders im Lumdatal.*

Kleinere Mitteilungen : A. van Gennep.

*Ueber neue Erscheinungen auf dem Gebiete der Ethnologie und Soziologie der australischen Eingeborenen, bei Gelegenheit von Northcote W. Thomas, Kinship organizations and group marriage in Australia.*

H. Hepding. *Begräbniskosten.*

Analyses : R. Wallaschek. *Anfänge der Tonkunst* (H. Siebek). — K. F. Baltus. *Märchen aus Ostpreussen* (O. Knoop).

— H. Glöde. *Märkisch-pommersche Volkssagen, Erzählungen, Sitten und Gebräuche* (id.). — E. Kurtz. *Volkslieder aus der Toskana* (R. Petsch). — G. Doncieux. *Le Romancero Populaire de la France* (W. Küchler). — A. Struck. *Makedonische Fahrten* (H. Hepding). *Hessenkunst*, III (id.). — F. Hoffmann et B. Röllfel. *Beiträge zur Glockenkunde des Hessenlandes* (Bader). — A. Bonus. *Isländerbuch*, I, (K. Helm). — E. Siecke. *Drachenkämpfe* (id.). — Gerlach. *Die Stundenlieder der Alt-Lauchheimer Nachtwächter* (id.).

Questionnaire, par M. von Leonhardi, sur le rhombe en Allemagne.

ARCHIVES SUISSES DES TRADITIONS POPULAIRES. Dir. Ed. Hoffmann-Krayer et Max. Reymond, Bâle, 8 Augustinergasse ; Ab. 8 frs. 1903, livr. 3-4.

F. G. Stebler. *Die Hauszeichen und Tessen der Schweiz.*

A. Rossat. *Prières patoises recueillies dans le Jura bernois.*

E. Hoffmann-Krayer. *Fruchtbarkeitsriten im Schweizerischen Volksbrauch.*

John Meier. *Kleinigkeiten.*

Mélanges : Ch. de Roche. *La chanson du guet de nuit.*

J. Bucher. *Sennereigerätschaften einer Obwaldner Alpkütte.*

A. Dettling. *Kuhreihen.*

J. Schneebeli. *Das Spräggelen im Bezirk Affoltern.*

E. A. Stückelberg. *Alte Galgen.*

Comptes-rendus : A. Lédieu. *Contribution* (Hoffmann-Krayer). — Fr. Hottenroth. *Die nassauischen Volkstrachten* (id.). — S. Singer. *Schweizer Märchen* (id.). — J. Hunziker. *Das Schweizerhaus* (id.). — J. Jegerlebner. *Was die Sennen erzählen.* — O. Böckel. *Psychologie der Volksdichtung* (id.). — Fr. Heiermann. *Tell bibliographie et Aberglaube* (id.). — F. S. Steller. *Am Lötschberg* (id.).

Bibliographie suisse pour 1906 ; corrigenda.

- REVUE INTERNATIONALE DES ETUDES BASQUES. Dir. J. de Urquijo ; éd. P. Geuthner, Paris, Ab. 12 fr. T. I (1907) fasc. VI.
- H. Schuchardt. *La Declinación Ibérica*. T. de Aranzadi. *Problemas de Ethnografía de los Vascos* (fotografados).
- P. Lhande. *L'Emigration Basque*. Hiriart-Urruty. *Hilak hil*.
- S. Albizuri. *Euzkherearen alde*.
- J. Vinson. *Spécimens de variétés dialectales basques*.
- J. de Urquijo. *Notas de Bibliografía Vasca*. III. *Exercicio Spirituala*.
- G. Lacombe. *Louis Etcheverry*.
- M. de Arriandiaga. *Euzkera ala Euzkera*.
- A. Campion. *Segunda defensa del nombre antiguo, castizo y legítimo de la lengua de los Baskos, contra el sonado Euzkera*.
- F. Fita. *La Vasconia Romana*. Bibliografía. Table. Errata.
- L'HOMME PRÉHISTORIQUE. Dir. Dr Chervin et A. de Mortillet, éd. Schleicher frères, 61 Rue des Saints-Pères, Paris ; Ab. 10 frs. T. V (1907) n° 11, novembre :
- H. Martin. *Nouvelle coupe de la Quina*. Tabariès de Grandsaignes. *Recherches de Mongez sur les barques monoxydes*.
- Denix. *Fouilles aux alignements du Bois-Hude*.
- Fouilles et découvertes ; nouvelles ; nécrologie ; livres et revues : *Pro Alesia* ; *R. E. E. S.* — Fr. Pérot. *Légendaire des eaux minérales thermales du centre de la Gaule*.
- Id. n° 12 (décembre).
- N. Gabillaud. *De Châtillon-sur-Sevre à Cholet, monuments et objets préhistoriques*.
- P. de B. *La station préhistorique de Beaurepaire-sur-Oise*.
- A. Pialat. *La Grotte du Taï* ; Congrès préhistorique de France, session d'Autun, 1907.
- Fouilles et Découvertes ; Nouvelles ; Nécrologie.
- Livres et Revues : Hue, *Musée Ostéologique*. — S. Muller. *L'Europe préhistorique* (Charles Schleicher). Musées départementaux.
- BABYLONIACA. Dir. Ch. Virolleaud ; éd. P. Geuthner, Paris. Ab. 18 fr. T. II (1907-8) fasc. II.
- St. Langdon. *Syntax of compound verbs in Sumerian*.
- Id. *Sumerian loan-words in Babylonian*.
- Id. *Lexicographical note : nañu, galādu-galātu*.
- Ch. Virolleaud. *De quelques textes divinatoires*.
- Analyses : L. W. King. *Babylonian Chronicles* (St. Langdon).
- BULLETINS ET MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS. 1907. Fasc. 3.
- G. Courty. *Sur les pétroglyphes à travers le monde*.
- Zaborowski. *A propos de l'origine soudanienne des Malgaches*.
- Sallé. *Les funérailles chez les Betsileo*.
- L. Manouvrier. *Les crânes et ossements du dolmen de Menouville (Seine-et-Oise)*.
- Zaborowski. *Relations primitives des Germains et des Finnois*.
- Nippgen. *Origine et époque des emprunts d'anciens mots germaniques par les langues finnoises baltiques*.
- A. Laville. *Au sujet d'un instrument recueilli dans une carrière à Ville-neuve-Saint-Georges*.
- Lieutenant Picard. *Observations sur les Mahafalys*.
- Alexandre Schenk. *Les populations de la Suisse depuis la période paléolithique jusqu'à l'époque gallo-helvète*.
- S. Wateff. *Taches pigmentaires chez les enfants Bulgares*.
- Louis Lapique. *Tableau général des poids somatique et encéphalique dans les espèces animales*.
- E.-T. Hamy. *Deux crânes de Oualolos*.

# REVUE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES ET SOCIOLOGIQUES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

ARNOLD VAN GENNEP

---

## N° 3 : SOMMAIRE

|  | Pages |
|--|-------|
| A. VAN GENNEP : Une nouvelle écriture nègre ; sa portée théorique . . . . .  | 129   |
| GAUDEFRY-DEMONBYNES : Rites, métiers, noms d'agent et noms de métier en arabe . . . . .  | 140   |
| A. WERNER : Some notes on the Bushman race . . . . .   | 145   |
| MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite) . . . . .   | 151   |
| GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana (suite) . . . . .  | 160   |
| Analyses : HUNTINGTON, <i>The Pulse of Asia</i> (A. V. G.); FYNN, <i>The American Indian as a product of environment</i> (id.); FAITLOVITCH, <i>Proverbes abyssins</i> (R. BASSET); GALTIER, <i>Coptica-arabica, I</i> (id.); BURROWS, <i>The Discoveries in Crete et Mosso, Escursioni nel Mediterraneo</i> (A. J. REINACH) . . . . . | 165   |
| Notices bibliographiques (M. DELAFOSSE, G. FERRAND, CH. MONTEIL, A. V. G.) . . . . .   | 179   |
| Sommaires des Revues . . . . .   | 189   |
| Chronique . . . . .  | 192   |

---

PARIS  
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER  
68, RUE MAZARINE, 68

Mars 1908

# PROGRAMME

de la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*  
Internationale, Mensuelle

Par sociologie, nous entendons l'étude de la vie en société des hommes *de tous les temps et de tous les pays* ; par ethnographie, plus spécialement la description de leur civilisation matérielle. Le champ de la *Revue* est donc vaste. L'on y admettra également des travaux sur l'archéologie, le droit comparé, la science des religions, l'histoire de l'art, etc., et l'on y fera appel aux branches spéciales comme l'égyptologie, l'assyriologie, l'orientalisme, etc. L'anthropologie proprement dite, ou étude anatomique des variétés humaines, ne rentrera dans notre cadre que dans la mesure où elle permet de définir le rapport qui pourrait exister entre des races déterminées et leurs civilisations ; il en sera de même pour la linguistique, dans la mesure où elle permet de déterminer l'évolution des institutions et des idées. Il se dessine d'ailleurs, ces temps derniers, une direction nouvelle en linguistique à laquelle la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques* compte collaborer effectivement.

Nous suivrons, entre autres, d'aussi près que possible le mouvement scientifique en pays slaves, les travaux russes, polonais, tchèques, ruthènes, bulgares, etc. manquant d'un organe français qui les mette en valeur comme ils le méritent. De même, nous rendrons compte avec soin des travaux hongrois, roumains, grecs, etc. Nous attribuerons une grande importance à la rubrique Bibliographie, qui comprendra des analyses critiques, de courts compte-rendus, les sommaires des revues et des collections.

La langue de la *Revue* sera de préférence le français ; mais l'anglais, l'allemand et l'italien y seront également admis. Les honoraires seront de 1 fr. 25 = 1 mk = 1 sh. la page, les illustrations comptant comme texte. Les auteurs auront droit à 25 tirages à part pour les Mémoires et Articles et à 10 pour les Communications, Descriptions d'objets, etc.

Adresser les lettres et manuscrits à M. A. van Gennep, 56, rue de Sèvres, Clamart, près Paris, Seine, et les livres, revues, imprimés de toute sorte et abonnements à M. Paul Geuthner, libraire-éditeur, 68, Rue Mazarine, Paris (VI<sup>e</sup>), au nom de la *Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques*.

*Abonnement pour un an : France : 20 frs. — Etranger : 22 frs.*

*Abonnement de luxe, planches sur Japon : 150 frs. — Années écoulées 30 frs.*

---

N° 1 : Janvier 1908 : J. G. FRAZER : St George and the Parilia. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo. — CHARLES BOREUX : Les poteries décorées de l'Égypte prédynastique. — Analyses : J. B. PRATT, *The psychology of religious belief* (GOBLET D'ALVIELLA) ; KOCH-GRÜNBERG, *Südamerikanische Felszeichnungen* (A. VAN GENNEP) ; G. JACOB, *Geschichte des Schattentheaters* (id.). — Notices bibliographiques. — Sommaires des Revues. — Chronique.

N° 2 : Février 1908 : ANDREW LANG : Exogamy. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana. — Analyses : R. VON LICHTENBERG, *Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros* (A. J. REINACH) ; R. DUSSAUD, *L'île de Chypre particulièrement aux âges du cuivre et du bronze* (id.) ; E. PECHUËL-LOESCHE, *Volkskunde von Loango* (A. v. G.) ; FR. S. KRAUSS, *Das Geschlechtsleben der Japaner* (id.) ; G. FRIEDERICI, *Die Schifffahrt der Indianer* (id.). — Notices bibliographiques (C. MONDON-VIDAILHET, A. J. REINACH, A. v. G.). — Sommaires des Revues.



LE PATER EN ÉCRITURE BAMUM.

• \*\*\*\*\*

[Ezaf ainal Eghyphind, im fofod zo fofu anal oha it.]

|  |         |       |       |     |           |       |       |      |            |      |      |     |     |     |     |     |
|--|---------|-------|-------|-----|-----------|-------|-------|------|------------|------|------|-----|-----|-----|-----|-----|
|  | Ⓢ       | Ⓣ     | Ⓤ     | Ⓥ   | Ⓦ         | Ⓧ     | Ⓨ     | Ⓩ    | ⓐ          | ⓑ    | ⓓ    | ⓔ   | ⓕ   | ⓖ   | ⓗ   | ⓘ   |
|  | Li-ka   | ye    | du    | na  | nku-ku-ti | pa    | m'uem | li   | su,        | ya   | ya   | ntu |     |     |     |     |
|  | Nutor   | longo | ngel  | in  | gha,      | pa    | zom   | gham | dim,       | pa   | gham | in  |     |     |     |     |
|  | Ⓢ       | Ⓣ     | Ⓤ     | Ⓥ   | Ⓦ         | Ⓧ     | Ⓨ     | Ⓩ    | ⓐ          | ⓑ    | ⓓ    | ⓔ   | ⓕ   | ⓖ   | ⓗ   | ⓘ   |
|  | ngu     | de,   | nga   | du  | na        | noie  | yo    | ka   | nku-ku-ti, | pa   | ye   | ye  |     |     |     |     |
|  | ghydim, | nuta  | dim   | shy | zom       | zom   | zom   | zom  | in         | gha, | ghy  | ghy |     |     |     |     |
|  | Ⓢ       | Ⓣ     | Ⓤ     | Ⓥ   | Ⓦ         | Ⓧ     | Ⓨ     | Ⓩ    | ⓐ          | ⓑ    | ⓓ    | ⓔ   | ⓕ   | ⓖ   | ⓗ   | ⓘ   |
|  | ne      | pe    | ndia  | pu  | ye        | m'id, | nla-  | ne   | m'bu-      | ked  | nga- | ye  | ye  | ye  | ye  | ye  |
|  | fiu     | aind  | faith | zom | zom       | zom,  | zom   | zom  | zom        | zom  | zom  | zom | zom | zom | zom | zom |
|  | Ⓢ       | Ⓣ     | Ⓤ     | Ⓥ   | Ⓦ         | Ⓧ     | Ⓨ     | Ⓩ    | ⓐ          | ⓑ    | ⓓ    | ⓔ   | ⓕ   | ⓖ   | ⓗ   | ⓘ   |
|  | m'bu-   | ked   | nga   | ye  | pe        | ka-   | ye    | ye   | ye         | ye   | ye   | ye  | ye  | ye  | ye  | ye  |
|  | zofas   | zom   | zom   | zom | zom       | zom   | zom   | zom  | zom        | zom  | zom  | zom | zom | zom | zom | zom |
|  | Ⓢ       | Ⓣ     | Ⓤ     | Ⓥ   | Ⓦ         | Ⓧ     | Ⓨ     | Ⓩ    | ⓐ          | ⓑ    | ⓓ    | ⓔ   | ⓕ   | ⓖ   | ⓗ   | ⓘ   |
|  | m'bu-   | ked,  | ku-   | me  | ye        | ye    | ye    | ye   | ye         | ye   | ye   | ye  | ye  | ye  | ye  | ye  |
|  | zofa,   | zom   | zom   | zom | zom       | zom   | zom   | zom  | zom        | zom  | zom  | zom | zom | zom | zom | zom |
|  | Ⓢ       | Ⓣ     | Ⓤ     | Ⓥ   | Ⓦ         | Ⓧ     | Ⓨ     | Ⓩ    | ⓐ          | ⓑ    | ⓓ    | ⓔ   | ⓕ   | ⓖ   | ⓗ   | ⓘ   |
|  | pu      | na    | ngu   | li- | ntu       | men   | te    |      |            |      |      |     |     |     |     |     |
|  | zom     | zom   | zom   | zom | zom       | zom   | zom   | zom  | zom        | zom  | zom  | zom | zom | zom | zom | zom |

A. Gohring, Ant.

(Linh.)

## UNE NOUVELLE ÉCRITURE NÈGRE ; SA PORTÉE THÉORIQUE

par A. VAN GENNEP (Clamart).

On ne connaissait jusqu'ici qu'un seul système d'écriture dont on fût sûr qu'il a été inventé par des Nègres : l'écriture vaï. Cette écriture a été l'objet de maintes études et de maintes discussions, qu'on trouvera exposées et critiquées dans un article de Maurice Delafosse<sup>1</sup>.

Tout récemment, M. Göhring<sup>2</sup>, missionnaire au Kamerun, a annoncé la création, dans une région relativement peu éloignée de celle où habitent les Vaï, d'un système d'écriture qui se rapproche de celui des Vaï sur quelques points, tout en s'en éloignant beaucoup sur d'autres. Cette invention est, semble-t-il, restée inaperçue ; du moins je ne sache pas qu'on en ait mis en lumière les caractères, qui sont tels que la question compliquée de l'origine de l'écriture et des alphabets se trouve subitement avancée d'un grand pas. Sur quelques éléments secondaires du problème, cependant, les deux articles de M. Göhring ne donnent pas de renseignements. Je lui ai donc écrit, et il a bien voulu répondre, avec une obligeance dont je tiens à le remercier ici, aux questions que je lui posais.

La région de Bamum, dans le Kamerun allemand, est actuellement gouvernée par un jeune roi, Njoya, doué de beaucoup d'initiative. Il s'était fait remarquer déjà à plusieurs reprises par des innovations intelligentes et c'est sur son ordre et sous sa direction qu'a été combinée la nouvelle écriture. Sous le règne de son père vinrent dans le Bamum un certain nombre de marchands haoussa, qui apportèrent avec eux des livres écrits en arabe : cette vue éveilla l'intérêt du jeune Njoya, alors âgé de seize ans. Il acheta très cher sept de ces livres, dont un Qoran. M. Göhring obtint du roi de les envoyer à Bâle pour les faire examiner par des arabisants « qui essaieront de déchiffrer cette écriture ancienne<sup>3</sup> ».

Il eût semblé naturel que le jeune Njoya apprît simplement l'écriture arabe, pour la répandre, après son avènement, dans ses États. Mais il se refusa, en partie par orgueil, en partie par xénophobie, à adopter cette écriture étrangère, de même que plus tard il ne voulut pas de l'écriture « européenne », importée par les missionnaires et les fonctionnaires coloniaux. Mais il se résolut à doter son peuple d'une écriture nouvelle.

Il réunit un certain nombre de ses soldats et ordonna à chacun « d'inventer un

<sup>1</sup> Maurice Delafosse. *Les Vaï ; leur langue et leur système d'écriture*. Extrait (43 pages) de l'*Anthropologie*, T. X (1899). L'écriture vaï est linéaire et cursive.

<sup>2</sup> *Der König von Bamum und seine Schrift, Der Evangelische Heidenbote*, T. LXXX (1907) n° 6, pp. 41-42 ; *Die Bamum-Schrift*, ib. 1907, n° 11, pp. 83-86. On trouvera reproduites ici les deux planches publiées par M. Göhring dans l'*Ev. Heidenbote* ; j'ai traduit en français les mots allemands et numéroté les colonnes et les signes pour faciliter le maniement de la seconde. On trouvera en outre dans le n° 2 de 1908 du même journal quelques signes Bamum reproduits à une plus grande échelle.

<sup>3</sup> J'ignore le résultat de l'examen ; mais de toutes manières je doute qu'il puisse fournir des éclaircissements sur la technique de l'alphabet de Njoya, sauf, si dans le nombre des manuscrits s'en trouvaient de « magiques », pour quelques signes dont je parlerai plus loin.

signe spécial pour chaque mot monosyllabique, et pour les mots polysyllabiques, autant de signes différents que le mot contiendrait de syllabes ». Il compara tous les signes ainsi obtenus entre eux, « les simplifia ou les compliqua à son idée ».

L'écriture une fois fixée, le roi en organisa l'enseignement ; il acheta aux missionnaires des ardoises et se mit à instruire en personne ses sujets. Pour les exercer, il échange avec eux des lettres. Vers le milieu de 1907 il y avait déjà dans la capitale Fumban (à tort désignée par les Européens sous le nom de Bamum), plus de 600 indigènes capables de lire et d'écrire. En outre le roi a commencé des archives ; il inscrit les recettes et les dépenses sur des livres spéciaux, etc.

Tels étaient les premiers renseignements publiés. Il en ressortait quatre faits importants : 1° l'inventeur est un chef, c'est-à-dire un individu qui a un intérêt plus direct à pouvoir écrire et lire ; 2° l'idée de l'invention lui a été suggérée par la vue d'écritures importées, arabe et latine. 3° il a fait appel, pour l'invention matérielle, à un nombre assez grand d'individus et ne s'est réservé que la codification de ces inventions individuelles ; 4° il a préféré l'écriture syllabique à l'écriture alphabétique d'une part, ou idéographique complète de l'autre.

L'examen de la planche VI donnait cependant à penser que ces inventions individuelles ont été soumises à des règles. Le fait par exemple que *ti* = *homme*, y est représenté par un homme les bras écartés faisait supposer que les autres signes doivent avoir aussi un sens figuratif. Ce sens était impossible à découvrir à l'aide du texte traduit (le *pater*), qui renferme en majorité des mots abstraits. Plus tard, M. Göhring a donné la liste complète des signes, au nombre de 350, qui constituent le système du Bamum (pl. VII) : on y constate un grand nombre d'idéogrammes, dont les suivants m'ont été affirmés et expliqués par M. Göhring dans sa lettre :

- |      |         |  |
|------|---------|--|
| Col. | 8 n° 11 | viser : un arc avec une flèche ;   |
| —    | 8 — 14  | poule : corps avec deux jambes ;   |
| —    | 8 — 17  | serpent ;  |
| —    | 9 — 4   | lit : cadre du lit ;   |
| —    | 9 — 16  | panier ;   |
| —    | 9 — 18  | pot ;  |
| —    | 11 — 6  | perles : deux perles fixées à un fil ;   |
| —    | 11 — 7  | tabouret : pour s'asseoir ;  |
| —    | 12 — 10 | gaine : pour les couteaux ;  |
| —    | 12 — 14 | ventre : on voit le cou, la tête et les jambes, mais la partie du corps désignée spécialement est exagérée ; |
| —    | 12 — 16 | soleil ;   |
| —    | 12 — 17 | couteau : dans la gaine col. 12, n° 10 ;   |
| —    | 9 — 25  | oreille ;  |
| —    | 9 — 26  | tambourin ;  |
| —    | 1 — 13  | champignon ;   |
| —    | 2 — 17  | oiseau : volant ;  |
| —    | 13 — 20 | instrument de musique, violon, guitare ;   |
| —    | 7 — 10  | poches, pochettes ;  |
| —    | 16 — 19 | fil, corde ;   |
| —    | 6 — 1   | assiette, plat ;   |
| —    | 14 — 1  | gens ;   |
| —    | 6 — 9   | en haut : sur les gens ;   |



|    |                             |                                    |                          |                              |                                   |
|----|-----------------------------|------------------------------------|--------------------------|------------------------------|-----------------------------------|
| 16 | ⊕ <i>quéd</i><br>Lauter     | ⊕ <i>puen</i><br>Lauter            | ⊕ <i>Ri</i><br>Lauter    | ⊕ <i>nšud</i><br>Lauter      | ⊕ <i>nu</i><br>Lauter             |
| i  | ⊕ <i>mpet</i><br>Lauter     | ⊕ <i>yeme</i><br>Lauter            | ⊕ <i>so</i><br>Lauter    | ⊕ <i>nšü</i><br>Lauter       | ⊕ <i>ra(-ne)</i><br>Lauter        |
| J  | ⊕ <i>ka</i><br>(me-) Lauter | ⊕ <i>Brune</i><br>Lauter           | ⊕ <i>xun</i><br>Lauter   | ⊕ <i>nKub</i><br>Lauter      | ⊕ <i>qiom</i><br>Lauter           |
| u  | ⊕ <i>ngab</i><br>Lauter     | ⊕ <i>nku</i><br>Lauter             | ⊕ <i>ngam</i><br>Lauter  | ⊕ <i>pit</i><br>Lauter       | ⊕ <i>ngüo</i><br>Lauter           |
| u  | ⊕ <i>tö</i><br>Lauter       | ⊕ <i>nyü</i><br>Lauter             | ⊕ <i>wü</i><br>Lauter    | ⊕ <i>tone</i><br>Lauter      | ⊕ <i>ntab</i><br>Lauter           |
| u  | ⊕ <i>nyü</i><br>Lauter      | ⊕ <i>nte</i><br>(me-nte)<br>Lauter | ⊕ <i>ngan</i><br>Lauter  | ⊕ <i>nu</i><br>Lauter        | ⊕ <i>ne</i><br>(Silber)<br>Lauter |
| u  | ⊕ <i>see</i><br>Lauter      | ⊕ <i>mi</i><br>Lauter              | ⊕ <i>nku</i><br>Lauter   | ⊕ <i>tame</i><br>Lauter      | ⊕ <i>kud</i><br>Lauter            |
| u  | ⊕ <i>ki(-ti)</i><br>Lauter  | ⊕ <i>fü-i</i><br>Lauter            | ⊕ <i>pu</i><br>Lauter    | ⊕ <i>quod</i><br>Lauter      | ⊕ <i>to(pi)-rien</i><br>Lauter    |
| u  | ⊕ <i>xo</i><br>Lauter       | ⊕ <i>nke(-ngwa)</i><br>Lauter      | ⊕ <i>nka</i><br>Lauter   | ⊕ <i>ngub</i><br>Lauter      | ⊕ <i>mbwan</i><br>Lauter          |
| u  | ⊕ <i>maladi</i><br>10,000   | ⊕ <i>mbum</i><br>Lauter            | ⊕ <i>yeu</i><br>Lauter   | ⊕ <i>mbun</i><br>Lauter      | ⊕ <i>pute</i><br>Lauter           |
| u  | ⊕ <i>tö</i><br>Lauter       | ⊕ <i>ni</i><br>Lauter              | ⊕ <i>ngü</i><br>Lauter   | ⊕ <i>nšüom</i><br>Lauter     | ⊕ <i>so</i><br>Lauter             |
| u  | ⊕ <i>mut</i><br>Lauter      | ⊕ <i>(ni-)ngwa</i><br>Lauter       | ⊕ <i>yeyan</i><br>Lauter | ⊕ <i>küem</i><br>Lauter      | ⊕ <i>nkud</i><br>100              |
| u  |                             |                                    |                          | ⊕ <i>ngan</i><br>Lauter      | ⊕ <i>nkami</i><br>1000            |
| u  |                             |                                    |                          | ⊕ <i>(me-)Keb.</i><br>Lauter |                                   |



Col. 2 n° 9 cuire : sorte de trépied en fer sur lequel on pose le pot pendant la cuisson ;

- 1 — 9 tombe ;
- 2 — 1 œil : les deux yeux ;
- 13 — 13 lune.

On pourrait aisément compléter cette liste ; et j'ai indiqué par l'abréviation (id.) dans le tableau suivant<sup>1</sup> les signes qui me paraissent être à coup sûr des idéogrammes directs.

|                           |                            |                        |
|---------------------------|----------------------------|------------------------|
| Col. 1.                   | 14 être enceinte           | 11 5                   |
|                           | 15 dourah                  | 12 dormir              |
| 1 [Début de la ligne]     | 16 moutons (id.)           | 13 soir                |
| 2 [Fin de la ligne]       | 17 oiseau (id.)            | 14 hanches             |
| 3 Banane (id.)            |                            | 15 salut               |
| 4 craindre                | Col. 3.                    | 16 avoir fini          |
| 5 soir                    |                            | 17 et                  |
| 6 construire une maison,  | 1 vous                     |                        |
| lier (id.)                | 2 dire                     | Col. 5.                |
| 7 venir                   | 3 tomber                   |                        |
| 8 [syllabe]               | 4 oublier                  | 1 6                    |
| 9 tombe (id.)             | 5 circoncire               | 2 7                    |
| 10 rester longtemps assis | 6 tue-le !                 | 3 8                    |
| 11 ôter qqe chose de      | 7 mon défunt père ! =      | 4 9                    |
| 12 ami                    | serment                    | 5 10                   |
| 13 champignon (id.)       | 8 crayon (id.)             | 6 sorte de danse (id.) |
| 14 oncle                  | 9 ils                      | 7 bois à brûler (id.)  |
| 15 champ (id.)            | 10 cheval (id.)            | 8 forge                |
| 16 travailler             | 11 cornes (id.)            | 9 mon, ma              |
| 17 pluie (id.)            | 12 a                       | 10 ma maison           |
| 18 prendre, tenir         | 13 laver                   | 11 tenir               |
|                           | 14 boire                   | 12 choisir parmi       |
| Col. 2.                   | 15 cour (id.)              | 13 battre la brousse   |
|                           | 16 époux                   | 14 sauter              |
| 1 œil (id.)               |                            | 15 feu                 |
| 2 flèche (id.)            | Col. 4.                    | 16 bufle (id.)         |
| 3 gronder, injurier       |                            |                        |
| 4 enfanter                | 1 enfant (id.)             | Col. 6.                |
| 5 être fou                | 2 échelle (id.)            |                        |
| 6 fort                    | 3 je                       | 1 assiette, plat (id.) |
| 7 être enthousiasmé       | 4 appartenir à             | 2 éléphant (id.)       |
| 8 payer une dette         | 5 deux dix (orteils?) = 20 | 3 ta maison            |
| 9 cuire (id.)             | 6 fossé de circonvallation | 4 eau (id.)            |
| 10 en haut                | 7 1                        | 5 terre (id.)          |
| 11 commettre l'adultère   | 8 2                        | 6 refuser              |
| 12 garder [des bestiaux]  | 9 3                        | 7 maïs (id.)           |
| 13 sentir, sentir mauvais | 10 4                       | 8 conserver, cacher    |

<sup>1</sup> La ligne d'écriture au bas de la planche signifie : (signe de début) son nom Ndšoya, Pa-mum ma Fu-mbān (signe de terminaison), c'est-à-dire : Njoya, Pamum à Fumban (noms du roi, du pays et de la capitale).

|                                     |   |   |
|-------------------------------------|---|---|
| 9 en haut, ciel                     | 11 viser (id.)  | 5 briser en ouvrant                       |
| 10 ce                               | 12 dire (au roi)                                      | 6 ?                                       |
| 11 aplanir (à la hache)             | 13 donner   | 7 noir                                    |
| 12 écouter                          | 14 poule (id.)  | 8 entendre                                |
| 13 derrière (prép.)                 | 15 bois de palmiers exploi-<br>té pour le vin de pal- | 9 vieux                                   |
| 14 devant (*)                       | me (id.)  | 10 arbre                                  |
| 15 quoi ?                           | 16 épouser  | 11 poser sur, mettre (un<br>bonnet, etc.) |
| 16 laisser, quitter                 | 17 serpent (id.)                                      | 12 poivre (id.)                           |
| Col. 7.                             | 18 combien ?  | 13 midi (id.)                             |
| 1 nager                             | 19 enfants, gens (id.)                                | 14 plume (id.)                            |
| 2 vendre                            | 20 poison à flèches                                   | 15 écrire                                 |
| 3 [syllabe]                         | 21 revenir, retourner                                 | 16 ordonner, défendre                     |
| 4 [négation, avec le verbe<br>être] | Col. 9.   | 17 médecine, remède                       |
| 5 en vain                           | 1 bateau (id.)  | 18 caisse                                 |
| 6 après                             | 2 battre du tambour (id.)                             | 19 canot                                  |
| 7 cœur                              | 3 pierre (id.)  | 20 partager                               |
| 8 céder, remercier                  | 4 lit (id.)   | 21 et                                     |
| 9 ils                               | 5 montagne (id.)                                      | 22 frères                                 |
| 10 poche (id.)                      | 6 jour férié et sacré                                 | 23 sorte de légume (id.)                  |
| 11 cadavre (id.)                    | 7 carquois (id.)                                      | 24 tenir, attraper                        |
| 12 termite à ailes (id.)            | 8 gomme (id.)   | 25 penser                                 |
| 13 faire                            | 9 huile de palme                                      | 26 dos (id.)                              |
| 14 suspendre à un clou (id.)        | 10 l'insensé  | 27 va-t-en !                              |
| 15 introduire                       | 11 fumier   | Col. 11.                                  |
| 16 . . . . .                        | 12 œuf (id.)  | 1 un homme (générique)                    |
| 17 couper                           | 13 funérailles  | 2 ferme (id.)                             |
| 18 beaucoup                         | 14 discourir, bavarder                                | 3 déposer                                 |
| 19 non                              | 15 aider  | 4 crier, pleurer                          |
| 20 noix de Kola (id.)               | 16 panier (id.)                                       | 5 répondre                                |
| 21 m                                | 17 sorte d'abcès                                      | 6 perles (id.)                            |
| 22 cercueil (id.)                   | 18 pot (id.)  | 7 tabouret, chaise (id.)                  |
| 23 [syllabe]                        | 19 être fatigué                                       | 8 poison                                  |
| 24 se reposer                       | 20 vite   | 9 couper                                  |
| 25 mourir                           | 21 Dieu   | 10 bras (id.)                             |
| Col. 8.                             | 22 poisson  | 11 pisang (id.)                           |
| 1 ne pas être présent               | 23 mesurer  | 12 brûler (maison)                        |
| 2 long                              | 24 aujourd'hui  | 13 s'en aller                             |
| 3 regarder                          | 25 oreille (id.)                                      | 14 viande                                 |
| 4 chèvre (id.)                      | 26 tambourin (id.)                                    | 15 $10 \times 10.000 = 100.000$           |
| 5 vin de palme                      | 27 fer  | 16 jeu, jeu de dés, (id.)                 |
| 6 [syllabe]                         | Col. 10   | 17 neveu                                  |
| 7 atteindre, réussir                | 1 adulte (id.)  | 18 compter                                |
| 8 plante qu'on sème                 | 2 nous  | 19 hache                                  |
| 9 [syllabe]                         | 3alebasse   | 20 aiguille (id.)                         |
| 10 prêter à gages                   | 4 à vous, à eux                                       | 21 . . . . .                              |
|                                     |   | 22 germer (id.)                           |
|                                     |   | 23 sorte d'arbre                          |

|                            |                              |                             |
|----------------------------|------------------------------|-----------------------------|
| 24 là-bas                  | 15 cancer (maladie)          | 17 miel                     |
| 25 ici                     | 16 démolir (une maison etc.) | 18 fumer (du tabac)         |
|                            | 17 aller se promener         | 19 année                    |
| Col. 12.                   | 18 sorte de mets             | 20 chanter                  |
|                            | 19 cime de palmier           |                             |
| 1 blanc                    | 20 violon                    | Col. 16.                    |
| 2 pioche, pelle            |                              | 1 grande cour (quartier)    |
| 3 os                       | Col. 14.                     | 2 ?                         |
| 4 i                        |                              | 3 perto, dommage            |
| 5 chercher                 | 1 gens                       | 4 guerre, combat            |
| 6 doux, sucré              | 2 planter des céréales,      | 5 rotir                     |
| 7 serrure, fermer (id.)    | etc. (id.)                   | 6 toi, tu                   |
| 8 ?                        | 3 être plein                 | 7 limon, boue               |
| 9 vêtement, habits         | 4 haricot (id.)              | 8 voler (prendre)           |
| 10 gaine (id.)             | 5 aller                      | 9 peau, cuir                |
| 11 chose, objet            | 6 tout, tous                 | 10 mamelle                  |
| 12 travailler              | 7 lance (arme)               | 11 rêve, rêver              |
| 13 propriétaire d'une cour | 8 appelle-le                 | 12 porter                   |
| (maison) (id.)             | 9 sel                        | 13 gobelet                  |
| 14 ventre (id.)            | 10 caurie                    | 14 frapper                  |
| 15 bouche (id.)            | 11 à lui                     | 15 être perdu               |
| 16 soleil (id.)            | 12 hippopotame               | 16 maison                   |
| 17 couteau (id.)           | 13 don, cadeau               | 17 mon                      |
| 18 amulette (id.)          | 14 bois, forêt               | 18 ils                      |
| 19 apprendre               | 15 [particule]               | 19 fil, corde (id.)         |
| 20 ils                     | 16 petit chef                |                             |
| 21 bœuf à bosse            | 17 couvrir (la maison        | Col. 17.                    |
| 22 vivre                   | d'herbes)                    | 1 tu, toi                   |
| 23 manger                  | 18 son (possessif) (?)       | 2 être doué, intelligent    |
| 24 farine                  | 19 être (verbe) (?)          | 3 sorte d'arbre dont le     |
| 25 cou                     |                              | fruit est comestible        |
| 26 faim                    | Col. 15.                     | 4 jeune fille qui garde les |
|                            |                              | chevaux                     |
| Col. 13.                   | 1 longue pipe                | 5 hutte d'herbes (id.)      |
|                            | 2 aider à sortir de          | 6 [syllabe]                 |
| 1 ?                        | 3 ambassade                  | 7 pied, jambe (id.)         |
| 2 sorte d'abcès            | 4 [syllabe]                  | 8 truffe (id.)              |
| 3 assiette                 | 5 ?                          | 9 fouet (id.)               |
| 4 semaine                  | 6 alligator                  | 10 rouge, brun, jaune       |
| 5 clef (id.)               | 7 dehors, en plein air       | 11 furieux, en colère       |
| 6 cheveu                   | 8 mauvais, abimé             | 12 100                      |
| 7 nuit, sombre             | 9 bière de doura             | 13 1.000                    |
| 8 visage (id.)             | 10 mon                       | 14 ?                        |
| 9 voir, regarder           | 11 ville, pays               | 15 tête (id.)               |
| 10 rire                    | 12 cour devant la maison     | 16 vent, orage              |
| 11 10.000                  | 13 mets, manger (id.)        | 17 rasoir (id.)             |
| 12 faire lever en frappant | 14 marché (emplacement)      | 18 voir, regarder           |
| le sol de son bâton        | (id.)                        | 19 [signe terminal]         |
| 13 lune (id.)              | 15 roi                       |                             |
| 14 riche, richesses        | 16 beau, bon                 |                             |

On sera peut-être porté à reconnaître à bien d'autres signes qu'à ceux marqués (id.) une valeur idéographique directe. Mais l'examen d'idéogrammes certains, comme celui de l'œil (col. 2, n° 1), de la tête (col. 17, n° 15), de l'œuf (col. 9, n° 12) doit rendre prudent : les soldats de Njoya et Njoya lui-même ont vu et rendu les objets d'une manière plutôt déconcertante, au moins pour des Européens. L'écart entre notre dessin et notre vision d'une part, et ceux de ces Nègres est surtout frappant si on examine par exemple les idéogrammes égyptiens, dont quelques-uns seulement nous causent d'abord un certain étonnement, qui se dissipe assez vite. Il faut, pour trouver une vision et des procédés de représentation comparables à ceux de Njoya recourir aux pictogrammes amérindiens par exemple. Même les dessins égyptiens archaïques, graffiti ou marques sur poteries<sup>1</sup> sont, comme lignes, plus proches de nos habitudes. On peut en dire autant des signes idéographiques en usage dans diverses écritures anciennes de la Méditerranée orientale.

Ainsi les animaux sont ici rarement représentés complets : le mouton (col. 2, n° 16) est difficile à reconnaître ; de la chèvre (col. 8, n° 4) on ne voit que la tête et les cornes ; du poulet (col. 8, n° 14) que le corps et les pattes ; de l'hippopotame (col. 14, n° 12), de l'éléphant, (col. 6, n° 2) et du crocodile (col. 15, n° 6) qu'une sorte de schéma, qui représente peut-être une projection du dos, vu d'en haut.

Les objets ovales deviennent triangulaires : l'œuf (col. 9, n° 12), le visage (col. 13, n° 8), la bouche (col. 12, n° 15).

Remarquables encore sont les signes représentant des êtres humains (col. 11, n° 1 ; col. 8, n° 19 ; col. 11, n° 17 ; col. 14, n° 1 ; col. 1, n° 14). De même les signes représentant des végétaux nous déroutent (col. 10, n° 10 ; col. 17, n° 3), mais les graines gardent leur forme : col. 6, n° 7 (épi de maïs, vraisemblablement) ; col. 10, n° 12 (grain de poivre) ; col. 14, n° 4 (haricot).

Il existe une tendance assez nette à la duplication et à la triplification. Je laisse de côté les signes représentant des organes (col. 2, n° 1, l'œil ; col. 16, n° 10 la mamelle) ou des membres (col. 17, n° 7 la jambe ; mais cf. col. 11, n° 10, le bras), où le redoublement s'explique, bien qu'il ne soit guère nécessaire. Par contre les autres cas de redoublement (col. 1, n° 3, 4, 5, 6, 7, 10, 11, 12 ; col. 2, n° 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8 ; col. 3, n° 4, 6, 7, 13, 14, 16 ; col. 5, n° 7, 11 ; col. 6, n° 4, 5, 6, 9, 10, 12, 13, 14 ; col. 7, n° 2, 4, 5, 6, 11, 13 ; col. 8, n° 6, 9, 10, 12, 18 ; col. 9, n° 21 ; col. 10, n° 4, 7, 9, 16, 17 ; col. 11, n° 8, 12, 22 ; col. 12, n° 1, 9, 11, 12, 19, 20 ; col. 13, n° 3, 4 ; col. 14, n° 3, 8, 9, 13, 15, 17, 18 ; col. 15, n° 2, 3, 8, 11, 12, 13, 14, 15, 18 ; col. 16, n° 1, 2, 5, 6, 7, 9, 14, 18, 19 ; col. 17, n° 2, 3, 6, 10, 11, 14, 16) et de triplification (col. 2, n° 14, 15 ; col. 5, n° 9, 12 ; col. 6, n° 8, 16 ; col. 7, n° 10, 12, 16 ; col. 9, n° 20 ; col. 11, n° 13, 17 ; col. 12, n° 2, 4, 8, 22 ; col. 13, n° 7, 17 ; col. 14, n° 5, 13 ; col. 15, n° 5 ; col. 16, n° 3 ; col. 17, n° 1) ne sont guère intelligibles a priori, même en admettant que le but de Njoya ait été d'éviter toute amphibologie. Le redoublement s'explique peut-être pour les signes col. 4, n° 5 (2 fois 10) ; et 17 (et ; cf. col. 10, n° 21) ; col. 5, n° 6 (une sorte de danse, peut-être à directions alternées) et 10 (maison peut-être à deux corps) ; col. 6, n° 9 (en haut : des gens *sur* des gens, d'après M. Göhring) ; col. 7, n° 17 (couper : le double signe peut avoir pour but de représenter le sectionnement ; cf. encore col. 10, n° 5, 13 ; col. 13, n° 16) et 18 (beaucoup) ; col. 16, n° 12 (porter, peut-être avec les deux bras, ou sur les deux épaules) ; col. 17, n° 9

<sup>1</sup> Cf. entre autres J. Capart, *Les Débuts de l'Art en Egypte*, Bruxelles, 1904, fig. 101.

(fouet, peut-être à deux lanières) et 15 (tête ; sommet du crâne, nez et yeux ; peut-être le dessin est-il renversé : sourcils, yeux et bouche, ou menton). Peut-être le signe pour « être enceinte » (col. 2, n° 14) représente-t-il la figure, les seins et le ventre de la femme ; mais cela est peut probable.

D'une manière générale, la duplication et la triplification d'un signe simple atteignent surtout les signes ayant à désigner des abstractions : qualités, actions, conditions, etc. Pour retrouver le lien originel du dessin, du son et du sens, il faudra donc dans tous ces cas ne prendre comme point de départ de l'enquête que le signe simple fondamental. Il est probable que ces modifications sont l'œuvre de Njoya. Ainsi deviendrait intolérable cette phrase du *Heidenbote*, p. 42, col. 2 : « il mit à l'épreuve, avec soin, les dessins qu'on lui avait apportés, les simplifia ou les compliqua à son idée ».

C'est chose connue que, sauf pour des individus très conscients, et très maîtres de leur main, le renouvellement d'une technique ou d'un motif ornemental est des plus difficiles. Les recherches sur le dessin des enfants ont démontré que la faculté d'invention est au début très limitée : si par exemple on a donné à un enfant un modèle consistant en un cercle, un trait vertical et quatre traits obliques pour représenter un être humain, il éprouvera une grande difficulté à se débarrasser de ce schéma ; il pourra compliquer les extrémités, mettre un carré sur le cercle pour indiquer un chapeau, etc. Mais il ne lui viendra pas à l'idée de dessiner de lui-même, en partant de l'observation directe, un profil ou un trois-quarts, ni à croiser les bras sur la poitrine, etc. Ce processus est tout aussi marqué chez les demi-civilisés, bien qu'il n'ait guère attiré encore l'attention des esthéticiens, sauf sous sa forme supérieure, en tant que caractère typique d'arts ou de motifs spéciaux (art égyptien, mycénien, etc. ; méandre, arabesques, etc. ; écoles).

C'est donc en obéissant sans le savoir à une tendance esthétique et psychique générale que le roi Njoya a sous prétexte d'unification doublé ou triplé la plupart des signes simples. Et ce procédé une fois trouvé, il n'a pu s'en débarrasser. Dans un certain nombre de cas, le roi a obtenu des arrangements symétriques, mais sans qu'on puisse constater cependant une tendance à la symétrie proprement dite, et encore bien moins à la géométrisation. D'autre part, l'allure générale des écritures arabe et européenne (latine ou gothique) n'a pas influé sur celle de l'écriture bamum.

Quelques idéogrammes (du cheval, col. 3, n° 10 ; de la chèvre, col. 8, n° 4 ; du serpent, col. 8, n° 17 ; du crocodile, col. 15, n° 6) présentent cette particularité d'être verticaux et non, comme on s'y attendrait, horizontaux<sup>1</sup>. Ce quart de conversion est en général un phénomène assez rare, sauf si les idéogrammes représentent des objets. Il est par contre courant dans les écritures chinoises archaïques<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Dans sa lettre, M. Göhring a de même dessiné le serpent debout, preuve que telle est bien la direction normale de ces signes.

<sup>2</sup> Cf. des cas de ce genre dans F. H. Chalfant, *Early chinese writing*, Mem. of the Carnegie Museum, T. IV, n° 1, Pittsburgh 1906 : signes 1 (éléphant), 2 (tigre), 4 (cheval), 7 (chien), 8 (poisson), 10 (tortue), 12 (oiseau à longue queue), etc.

M. Chalfant a par hypothèse redonné à ces signes, dans la colonne consacrée aux « formes originelles probables », la direction horizontale. Mais cette supposition est inutile, comme le prouve l'écriture bamum.

Voir pour d'autres cas, ib. p. 33 sqq. les idéogrammes relevés sur écailles et os gravés, trouvés (au nombre de plus de 3000 fragments) en 1899 près de Wei-Hui-Fou (Honan) et qui portent à ce qu'il semble les plus anciens caractères chinois connus.

J'avais demandé à M. Göhring de chercher *comment* les divers signes avaient été inventés et pour quelles raisons chaque individu avait représenté tel son par tel signe de préférence à tel autre signe. Cette question portait moins, il va de soi, sur les signes présentant une valeur idéogrammatique directe que sur les autres, d'une interprétation plus difficile, surtout à distance. Ainsi la syllabe *si* signifiant *oiseau*, (col. 2, n° 17), la représentation de ce son par un oiseau devait se présenter d'elle-même à l'esprit de l'inventeur. Et dans ce cas l'intervention du roi Njoya ne pouvait agir que dans des limites assez restreintes, les retouches n'ayant à porter que sur des détails d'ordre plutôt ornemental et esthétique.

Il semblerait, si l'on examine les réponses des indigènes à M. Göhring, que l'utilisation scripturale de l'idéogramme n'a pas été atteinte consciemment. « J'ai interrogé les gens, m'écrit-il et ils m'ont répondu : nous avons fait ainsi sans trop savoir pourquoi<sup>1</sup> ». Or j'avais demandé en même temps à M. Göhring si les Nègres du Bamum font usage de marques de propriété. A plusieurs reprises, j'ai proposé de chercher dans cette institution l'origine des alphabets. A mon sens, les alphabets arabes sont le résultat d'un choix fait parmi les anciens *wasm* ; l'alphabet de l'Orkhon vient des anciens *tamga*; les alphabets runiques, tant scandinaves que finnois et slaves, proviennent des marques entaillées. N'ayant pas de preuves directes que tel a été le processus primitif, j'espérais en trouver une enfin au Kamerun. Or M. Göhring est très affirmatif ; il m'écrit : « Il n'existe ici ni marques tribales, ni marques de propriété, sauf que tous les originaires du Bamum portent une cicatrice verticale sur le front », au dessus de la racine du nez.

Maurice Delafosse m'avait dit de même que les Vaï ne font pas usage de marques de propriété et que l'origine de l'écriture vaï demeure inconnue. Il est

<sup>1</sup> Voici d'ailleurs la lettre que m'a écrite M. Göhring :

Bamum, Post Bamenda, 25/10, 07.

Ihren Brief vom 5. 7<sup>ten</sup> habe ich erhalten. Sie interessieren sich für unsere neue Bamum-Schrift und fragen : « Wie sind die Zeichen (Runen etc.) entstanden ? Warum hat jeder Soldat dieses anstatt jenes Zeichen gewählt ? »

Das ist eine recht schwierige Frage. Ich habe die Leute ausgefragt und zur Antwort erhalten : « Das haben wir eben so gemacht, warum wissen wir selber nicht ». Nach längerem Forschen bin ich jedoch zu dem Resultat gekommen : *Die Zeichen sind bildliche (malerische) Darstellungen von Gegenständen*. Zum Beweis meiner Behauptung setze ich einige Zeichen hierher : [Suit la liste des idéogrammes citée plus haut p. 130-131].

Bei sinnlich wahrnehmbaren, also bei konkreten Gegenständen ist das sofort klar und einleuchtend. Wie steht's nun aber bei Abstrakta ? Da habe ich auch eine Erklärung : die Leute haben eben nirgend ein Zeichen gemacht, ohne viel dabei zu denken, wie sie mir auch selbst versichert haben.

Stammeszeichen oder Eigentumszeichen finden sich hier nicht ; ausser dass alle durch Geburt abstammenden Bamum eine Narbe tragen über die Stirne [marque analogue à celle des Gbato de la Côte d'Ivoire, R·E·E·S· Pl. II, fig. 5].

Wie die Leute zu den Zeichen [col. 7, n° 18 ; col. 3, n° 4 ; col. 10, n° 1 et col. 11, n° 13] gekommen sind, weiss ich nicht ; vielleicht haben sie hier mit einem Malam, d. h. Schriftgelehrten der Haussa conferiert ».

C'est la première fois qu'il est donné aux ethnographes de pouvoir suivre dans le détail la genèse d'un système d'écriture ; et l'on ne saurait assez prier M. Göhring d'en surveiller de près l'évolution. Le procédé de Njoya fournit un argument inattendu en faveur des théories de Wimmer sur la création de l'alphabet runique par « un homme de génie inconnu », le « Maître des Runes ». Cf. mon article *A propos de l'origine des runes*, Revue des Traditions Populaires, 1906, pp. 73-78, où je fais cependant remarquer que cet inventeur génial a dû puiser dans un fonds commun de signes, marques de propriété ou autres. En tous cas Njoya est le « Maître des Runes » du Bamum.



en tout cas certain que ni l'alphabet vaï, ni l'alphabet de Njoya ne sont des décalques ou des adaptations d'autres écritures connues<sup>1</sup>.

Quant aux signes désignant des idées abstraites, leur origine et leur sens sont plus difficiles encore à déterminer. Les recherches de M. Göhring ne l'ont conduit sur ce point qu'à recevoir cette réponse : que pour inventer ces signes, « il a fallu beaucoup penser ». Rien cependant, dans leur facture, ne différencie ces signes des idéogrammes certains, ni une plus grande complexité, ni une plus grande géométrisation, sinon la duplication et la triplification de signes simples dont il a été parlé ci-dessus.

L'enquête devient donc ici fort délicate. Mais un fait, d'ordre il est vrai plutôt psychologique, doit être mis en avant : pas plus que Njoya, qui n'a inventé une écriture que pour avoir vu écrire des Haoussa et des Européens, les soldats n'ont, je crois, à proprement parler *créé* des signes. Création et invention sont deux termes qu'il ne faut jamais prendre que dans un sens limité, relatif. Le progrès ne se fait pas par créations successives, mais par perfectionnements de détails et par transpositions. Le cas extraordinaire, incroyable même, serait que les soldats eussent, subitement et par ordre, acquis une connaissance du dessin telle que les signes tracés par eux fussent intelligibles à leurs compatriotes et à leur roi. D'avoir fait « sans guère y penser » les idéogrammes, cela signifie je crois que les inventeurs avaient traditionnellement coutume d'attribuer à ces dessins une signification déterminée. Tel serait en effet le cas si les signes provenaient de marques de propriété. Cette hypothèse devant être rejetée, il s'en présente une autre : un certain nombre de signes ne seraient-ils pas la reproduction de motifs ornementaux courants ? Une étude approfondie de l'art ornemental, sur cases, ustensiles, armes, étoffes, etc. dans la région de Bamum donnerait peut-être cette fois la clef du problème.

Ni l'une ni l'autre de ces hypothèses n'est formulée ici à tout hasard, comme le prouvent entre autres les passages suivants d'une intéressante étude sur les marques et tatouages des insulaires de Timor récemment publiée par M. Riedel<sup>2</sup> :

« Les habitants de Timor, pour indiquer leurs droits de propriété, utilisent des moyens secrets et prohibitifs, *mala* ou signes, qu'on cache, avec une crainte héréditaire, aux voisins et aux étrangers et où, d'après la croyance populaire, résident des puissances surnaturelles, à savoir les qualités répressives de membres décédés du clan..... On utilise ces signes pour marquer des arbres et parmi eux, ceux qui contiennent des ruches sauvages, puis les chevaux, les bœufs de trait.... ces mêmes signes sont utilisés sur les *sélimuts* et autres vêtements de fabrication domestique, en jaune, en rouge ou en noir. Chaque ligne de chacun de ces signes a un sens secret, connu seulement des membres mâles de la famille, agnats du propriétaire originel. Mais actuellement, il n'est plus possible d'en obtenir une explication exacte..... Les marques héréditaires de famille et territoriales sont également tatouées sur les femmes..... et c'est d'après les tatouages sur ses joues, son menton et ses seins qu'on reconnaît à quel clan appartient une femme ».

Il ressort de ces passages que le même signe est à la fois : 1° une marque collec-

<sup>1</sup> Cf. pour l'alphabet vaï, Delafosse, *loc. cit.*, pp. 32-36; les rares analogies relevées entre quelques caractères vaï et quelques caractères berbères ne sont pas autre chose que des coïncidences fortuites.

<sup>2</sup> J. G. F. Riedel, *Prohibitieve Teekens en Tatuage vormen op het eiland Timor*, Extrait de la *Tijdschrift v. h. Bat. Gen. v. K. en W.*, XLIX, 3-4, 1907, av. 2 planches.

tive de propriété territoriale et mobilière ; 2° une marque de clan et de descendance ; 3° un motif ornemental<sup>1</sup>. Comme forme, les signes reproduits par M. Riedel sur sa première planche tiennent à la fois de l'idéogramme et du signe alphabétique.

Cette utilisation d'un même dessin comme marque de propriété et de parenté et comme motif ornemental, et toujours avec la valeur magico-religieuse du tabou n'est pas un phénomène rare : il est au contraire de règle chez un grand nombre de populations demi-civilisées. Il se pourrait donc qu'en cherchant, on fût par constater qu'un certain nombre des signes reproduits par les soldats de Njoya étaient déjà antérieurement d'un usage courant comme motifs d'ornementation.

On remarquera que des dessins de ce genre, présentant parfois une certaine ressemblance avec les idéogrammes bamum, se rencontrent au Dahomey, au Benin, au Loango et en d'autres régions guinéennes. Les explorateurs ont négligé jusqu'ici de faire de tous ces signes des relevés complets ; ils se sont le plus souvent contentés d'en parler comme d'ornements ou de symboles d'une certaine valeur magico-religieuse. Cependant quelques ethnographes ont jugé que l'étude de ces signes conduirait à des résultats intéressants. L'invention de l'écriture bamum fournit un motif de plus pour que tous ces « symboles » soient relevés avec soin. Ici encore on constatera certainement l'existence de règles à la fois psychologiques, esthétiques et techniques, probablement identiques à celles qui président à la figuration des symboles amérindiens (Huichol, Indiens-Pueblos, Dakota, Sioux, Bella-Coola, etc.).

Nous nous trouvons donc en présence d'un double groupe d'éléments dont il s'agit de déterminer le lien possible : 1° au Bamum, il existe une série de signes, quelques-uns idéogrammatiques, qui ne sont employés que pour représenter des sons ; 2° ailleurs, dans les régions voisines, et chez un très grand nombre d'autres peuples, il existe des séries de signes, quelques-uns aussi idéogrammatiques, qui ont une valeur magico-religieuse, juridique et esthétique. Il y a lieu sans doute de ne pas généraliser, en passant par exemple d'une population à une autre fort éloignée ; il faut d'abord étudier chaque cas séparément. Mais, et c'est là la grande utilité de la méthode comparative, on doit essayer de déterminer les rapports de dépendance de chaque institution considérée abstraction faite des conditions de temps et de lieu. Il suffirait que ce lien de dépendance entre les deux groupes d'éléments dont j'ai parlé fût constaté au Bamum pour que la question des origines des écritures et des alphabets fit un progrès considérable.

Il apparaît provisoirement comme inutile de tenter l'interprétation critique de chacun des 350 signes du roi Njoya. Quelques-uns cependant attirent spécialement l'attention. Ainsi la croix représente une *aiguille*, la croix branchue la *flèche* (on voit nettement que le signe est obtenu par la combinaison de quatre flèches) ; une sorte de triskele (fylfot) veut dire *s'en aller* (est-ce la représentation d'un chemin duquel en part un autre, c'est-à-dire la représentation d'un carrefour ? Le carrefour se représente au Loango par une croix). La polygénèse de la croix ne saurait faire de doute, pour peu qu'on étudie ce signe, non pas, comme on l'a fait jusqu'ici, isolément, mais en même temps que tous les autres signes utilisés par le même peuple. Des emprunts, comme de juste, sont cependant toujours possibles : le signe

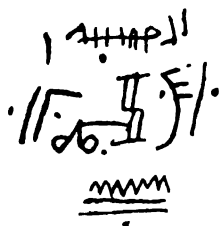
<sup>1</sup> De valeur magique ésotérique, fait très important pour l'étude théorique des débuts de l'art ornemental, et qui peut servir aussi d'indication pour les recherches sur l'art ornemental des Nègres.

pour 100 (col. 17, n° 12) est nettement le prétendu « sceau de Salomon » et provient sans doute de quelque grimoire magique importé par les Haoussa, ou a été copié sur une amulette musulmane. On le retrouve inscrit dans un cercle (col. 9. n° 6) pour désigner un jour férié, c'est-à-dire sacré.

Quelques-uns des signes bamum ont peut-être une valeur idéographique indirecte. Je veux dire qu'on a pu rendre par exemple une syllabe en représentant un objet dans le nom duquel entre cette syllabe ; soit, avec des mots français : un *tablier* pour rendre la syllabe *ta* puis le mot abstrait *agitation* ; une *voiture* pour la syllabe *tu* et le mot abstrait *vertu*. Les signes pour faim (col. 12, n° 26), *travailler* (col. 1, n° 16 et col. 12, n° 12) *frapper* (col. 16, n° 14), etc. représentent bien, à ce qu'il semble, des objets concrets, dont le lien cependant avec ces mots n'est pas manifeste. C'est peut-être à la recherche de mots répondant à un tel desideratum que les indigènes faisaient allusion alors qu'ils répondaient à M. Göhring, que pour trouver les signes se rapportant à des abstractions « il leur a fallu beaucoup penser ».

Ici encore il faut attendre ; nous ne savons d'ailleurs pas si, chose peu probable, les 350 signes de la planche VI rendent toutes les syllabes sans exception du dialecte bamum.

Il importait en ce moment surtout d'attirer l'attention sur l'invention de Njoya et sur la découverte de M. Göhring, alors que toute la question des origines et des débuts de l'écriture vient d'être renouvelée par les découvertes récentes en Egypte, en Crète, à Chypre, etc. de systèmes d'écritures archaïques. Si l'invention de l'alphabet vaï — le seul alphabet proprement nègre connu jusqu'ici — demeurerait obscure, du moins dans le cas présent aucune idée d'emprunt ni de contamination, sauf pour quelques rares signes isolés, ne saurait venir à l'esprit. Njoya est venu montrer comment peut naître une écriture, fait considérable puisqu'il nous oblige à rejeter un grand nombre d'hypothèses, mais à en accepter d'autres précisément regardées jusqu'ici comme les plus improbables ; il nous fournit un cas remarquable d'expérimentation en matière ethnographique, autrement intéressant que l'écriture de Sequoia. Et l'expérience n'est pas près d'être terminée : il sera, on l'espère, possible à M. Göhring de suivre de près la transformation de cette écriture, qui tendra forcément à se modifier très vite sous l'influence des individus et à prendre un caractère cursif — à moins que le roi Njoya n'ait l'idée de faire fondre des caractères et de fixer ainsi, au moins relativement, les hiéroglyphes de son invention.



Handwritten Bamum script examples, including a sequence of vertical strokes with dots, a series of vertical strokes with horizontal bars, and a wavy line.

## LINGUISTIQUE ET SOCIOLOGIE.

## I

## Rites, métiers, noms d'agent et noms de métier en arabe.

par GAUDEFROY-DEMOMBYNES (Paris).

Parmi les idées que M. Meillet a déjà semées dans le champ linguistique<sup>1</sup>, il en est une qui semble prête à faire lever une moisson particulièrement abondante d'observations nouvelles : c'est que la linguistique, vue sous un certain angle, est un fait social, c'est-à-dire que certains phénomènes ne sont point la conséquence des conditions physiques imposées à l'homme par la structure de ses organes par exemple, mais résultent du caractère de sociabilité inhérent à la race humaine. En conséquence, l'explication de ces phénomènes ne devra point être cherchée dans les conditions d'une psychologie individuelle discutable, mais dans celles d'une psychologie sociale éclairée par l'histoire. C'est un tout petit fait de ce genre que l'on va essayer d'indiquer ici.

Dans toute société primitive, certains actes magiques ou religieux, entourés de rites très formalistes, ont dû être accomplis sur un individu à certaines époques de sa vie par des personnes que leurs relations sociales avec cet individu rendaient spécialement aptes à remplir ce rôle ; il en est ainsi, par exemple, du lavage rituel des morts par les membres de leur famille dans le monde musulman, des lamentations proférées par les femmes autour du cadavre, etc. L'élargissement du cadre social et la complexité particulière de relations que créait, dans des agglomérations humaines importantes, le voisinage d'individus n'appartenant pas au même groupement primitif, amenèrent les Arabes à un état de civilisation où l'étude des rites sociaux est remplacée dans la vie du commun des hommes par d'autres préoccupations ; tout en respectant les rites et en conservant la croyance en leur caractère obligatoire, la société nouvelle arrive à en confier l'exécution à des individus les ayant spécialement étudiés et se faisant de leur accomplissement une sorte de profession ; c'est ainsi que chez les Arabes modernes des villes, le laveur des morts et la pleureuse sont des professionnels, qui, moyennant salaire, satisfont à des gestes rituels que la famille du défunt connaît mal et qu'elle répugne à remplir elle-même. Cette évolution de la fonction sociale devra se manifester dans la langue, si celle-ci renferme des catégories grammaticales qui se prêtent à cette transformation ; on sait que les langues sémitiques, l'arabe en particulier, possèdent pour l'observation d'un phénomène de cet ordre des instruments d'une parfaite précision.

L'arabe en effet connaît une forme de substantif verbal pour désigner l'individu qui exécute l'action exprimée par les trois consonnes radicales d'un verbe, forme qui peut être représentée par  $c^1\bar{a}c^2ic^3$  ; mais si l'individu répète cet acte, qu'il devienne pour lui une habitude, une profession, la forme de substantif employée

<sup>1</sup> Cf. entre autres travaux de A. Meillet : *Comment les mots changent de sens*, Année sociologique, T. IX (1906) et *L'État actuel des études de linguistique générale*, Revue des Idées, 1906, pp. 296-308.

deviendra  $c^1ac^2c^3ac^3$  ; c'est ainsi que de *hāmīl*, « celui qui porte », on arrive à *hāmāl*, « porte-faix ». Donc si, dans les circonstances indiquées précédemment, la langue a suivi l'évolution sociale, on devra trouver, dans la période ancienne, une forme  $c^1ac^2ic^3$ , et dans une période postérieure une forme  $c^1ac^2c^3ac^3$ .

La période ancienne est ici celle des débuts de l'islamisme, c'est-à-dire du septième siècle de notre ère, et il peut sembler qu'il y ait quelque présomption à raisonner sur la langue que l'on parlait à cette époque à Médine ou à Coufa. Mais si nous ignorons à peu près tout de sa phonétique, nous connaissons bien sa morphologie. Ce n'est point en effet une langue châtiée et artificielle que nous livrent les traditionnistes et les grammairiens de la période classique, c'est le langage de tous les jours, celui de la tente et de la rue. Pour le traditionniste qui veut résoudre une question de droit conformément aux prescriptions du prophète, pour le grammairien qui veut préciser une question de syntaxe, pour l'historien qui veut rappeler un fait célèbre, ce n'est point un texte qu'il faut chercher à reproduire, c'est une phrase du prophète, accompagnée souvent des propos les plus divers de ceux qui l'approchaient, c'est le vers du poète et un commentaire vivant donné d'un mot par un contemporain, c'est le récit d'un témoin oculaire ; et jamais le style indirect ne viendra travestir l'expression reproduite ; nous sommes toujours en face du propos même, de la parole vivante. Quels que soient les remaniements que ces « textes » aient parfois subi, on peut dire que les recueils des traditions prophétiques ou *hadīth*, les poésies anciennes de forme si familière en général, et les recueils historiques livrent les secrets de la langue parlée à l'époque classique, et que ces livres et les admirables dictionnaires, tels que le *Lisān el Arab*, où des érudits ont postérieurement classé une quantité énorme de vocables, nous permettent des recherches et des constatations assez précises pour autoriser des comparaisons avec la langue actuelle. La langue de l'époque classique connaît les deux formes de substantif qui ont été indiquées plus haut ; la langue actuelle se sert de l'une et de l'autre. Cherchons donc si, par une différence d'expressions, elles vont marquer l'évolution sociale que nous avons signalée.

D'après la législation musulmane ou *sounna*, le lavage des morts est un acte rituel très compliqué, qui est suivi d'un ensevelissement rituel et qui doit être accompli, soit par le conjoint du mort, soit par un de ses proches dont la liste est soigneusement dressée par la loi, d'après un ordre déterminé. Mais sous les influences sociales qui ont été indiquées précédemment, les musulmans des villes cessèrent bientôt, pour la plupart, d'accomplir eux-mêmes sur les membres de leur famille des rites funéraires, dont ils négligeaient de s'instruire et dont l'exécution imparfaite pouvait avoir pour leur vie éternelle, comme pour celle du défunt, les plus terribles conséquences. Ce furent des *fouqaha*, des hommes pieux et savants dans les rites, qui, formant une sorte de confrérie d'ensevelisseurs, se chargèrent désormais des funérailles ; mais ils semblent n'avoir point eu toujours une compétence parfaite, et surtout ils se consacrèrent sans doute uniquement aux obsèques des grands personnages. Un ouvrage fort intéressant du XIV<sup>e</sup> siècle, le *Madkhal* d'Ibn el Hadj<sup>1</sup>, qui est le traité des choses qu'un bon musulman ne doit pas faire, dit en effet : Parmi ces hommes, « il en est qui connaissent bien les principes, mais qui ne savent pas les appliquer ». L'auteur conseille donc à tout fidèle qui veut être enterré correctement, de désigner par mesure testamentaire le personnage

<sup>1</sup> *Kitābou el Madkhal* par Abou 'Abd Allah Mohammed el Abdéri Ibn el Hadj : le Caire 1320 hég., 3 vol. — Voy. t. III, p. 9 et suiv.

pieux qui de ses propres mains, pratiquera sur lui les rites, ou qui du moins en surveillera scrupuleusement l'exécution. Ce personnage, accomplissant un acte religieux qui lui sera aussi profitable à lui-même qu'au défunt, s'il est vraiment un brave homme, *min 'ahli lkhaïri waç çalāhi*, n'attendra sa récompense que de la faveur divine. Ibn el Hadj constate avec regret que cet espoir est, pour la plupart des laveurs de morts, un billet à trop lointaine échéance, et qu'ils ont pris l'habitude de s'approprier les vêtements du défunt ; pour éviter cette soustraction, les familles, avant de livrer les cadavres au laveur, les dépouillent de tous leurs habits et les laissent ainsi dans un état de nudité que réprouve la loi musulmane, comme les mœurs. Ibn el Hadj, très opportuniste, pense donc qu'il serait préférable de ne point s'en tenir strictement aux principes et d'accorder aux laveurs un salaire, en leur interdisant formellement de s'approprier les vêtements des morts.

En présentant ces observations, l'auteur désigne constamment le laveur par le mot *ghāsil*, qui est la forme classique et juridique du nom d'agent. Mais, tout-à-coup, jetant un nouveau coup d'œil vers la réalité et parlant de la situation lamentable où, de son temps, les mœurs sont parvenues à Fez, il raconte que les laveurs de morts peuvent y être divisés en deux catégories; l'une est composée de gens instruits et consciencieux qui, sans rétribution, lavent selon les rites les musulmans morts après une vie pieuse et respectée; quant aux autres, qui lavent, moyennant salaire, le reste de la population, ce sont des gens sans moralité et sans instruction, qui appartiennent à la plus basse classe. Et devant ce détail précis, d'une réalité immédiate, il emploie la forme de nom de métier, *ghassālin*, et fournit ainsi la preuve que, de son temps, la langue avait déjà suivi l'évolution de l'institution sociale. Au Maghreb, à l'heure actuelle, c'est en effet la forme *ghassāl* qui est générale<sup>1</sup> et, la fonction sociale est salariée et peut être considérée partout comme un métier. Ailleurs il ne semble pas que l'évolution se soit faite, et le laveur de mort, même habituel et professionnel, est resté *ghāsil*. En Egypte, où un texte d'Ibn Iyas (xv<sup>e</sup> siècle), donne *ghasila*<sup>2</sup>, en parlant d'une femme qui paraît bien une professionnelle, il semble qu'on emploie encore aujourd'hui un nom d'agent, celui de la seconde forme verbale *moughassil*<sup>3</sup>. Dans les proverbes de Burckhardt<sup>4</sup>, c'est aussi *ghasila* que l'on trouve; mais un proverbe peut conserver une expression vieillie.

L'évolution parallèle de l'institution sociale et de la langue est plus difficile encore à observer dans le cas des pleureuses funèbres. Les lamentations accompagnées de gestes rituels que les femmes font entendre autour du cadavre non encore inhumé et auxquelles elles joignent son éloge funèbre, constituent une vieille cérémonie de la vie arabe, où Mahomet craignait d'entendre invoquer d'anciens dieux et qu'il s'efforça d'abolir; mais il ne put y réussir, car cinq femmes seulement, dit un hadith de Oumm Atiyya<sup>5</sup>, se décidèrent à lui obéir, et la coutume est restée aussi vivante parmi les Arabes modernes et les Arabisés qu'elle l'était à l'époque antéislamique :

<sup>1</sup> Voir notamment DESPARMET : *Enseignement de l'arabe dialectal* : t. II, p. 257. — *Dictionnaire* de BEAUSSIER, etc.

<sup>2</sup> En 840 (1436), le sultan défend aux femmes de sortir dans la rue la nuit; « quand la *ghasila* voudra sortir de nuit pour aller laver un mort, elle prendra une feuille de circulation chez le préfet de police (*mohtasib*) et elle la portera sur son bandeau de front, cousue à son voile, pour qu'on sache bien qu'elle est *ghasila*. » Ibn Iyas, *Histoire d'Egypte*, cité par Dozy in *Diction. des noms de vêtements*, p. 29.

<sup>3</sup> LANE : *Modern Egyptians*, 5<sup>e</sup> édit. 1860, p. 513.

<sup>4</sup> BURCKHARDT : *Arabic proverbs*, 2<sup>e</sup> éd. 1875, n<sup>o</sup> 412.

<sup>5</sup> EL BOKHARI : *Les traditions Islamiques*, trad. Houdas et Marçais. Paris 1903, I, p. 422.

il ne paraît pas possible d'ailleurs de tracer des limites à l'étendue géographique de cet usage. Les lamentations sont des actes rituels, accomplies par les femmes de la famille et de la fraction de tribu qui forme une unité et un groupe distinct de tentes ; mais l'éloge du mort exige des qualités d'improvisation, des dons poétiques qui ne sont point accordés à toutes les femmes au même degré ; et chaque groupement social eut nécessairement une ou plusieurs improvisatrices, qui prenaient tout naturellement la première place dans les cérémonies funèbres, et chez lesquelles l'exécution de l'acte rituel tournait à l'habitude, sinon au métier. L'éloge funèbre devint par le génie de quelques-unes un genre littéraire, et tout le monde arabe connaît el Khansa, qui fit durant toute sa vie l'éloge de ses frères Sakhr et Moawia tués dans d'anciennes querelles et dont le Khalifo 'Omar, fatigué de l'entendre pleurer, cherchait sans doute à calmer l'enthousiasme poétique en lui disant qu'elle déplorait avec raison le trépas de païens morts avant la mission du prophète et voués aux feux de l'enfer<sup>1</sup>. La langue classique ne paraît avoir laissé aucune trace du caractère d'habitude que la lamentation funèbre a dû prendre chez certaines femmes, et c'est la forme de nom d'agent *nāīha* et *nādība*, au pluriel *nawāīh* et *nawādīb* qui seule se trouve dans les textes. Le *kitabou el mahāsin wal aḏḏād*, attribué à el Djahiz et remontant tout au plus au dixième siècle, ne fait aucune allusion aux pleureuses de son temps et désigne les émules d'el Khansa par le nom d'agent, au pluriel « sain » *nādībāt*<sup>2</sup>. Ibn el Hadj, qui, au quatorzième siècle, expose en détail dans son *madkhal* les rites des lamentations funèbres et qui les réprouve, semble ne connaître que les pleureuses appartenant à la famille du mort ou aux maisons parentes ou voisines ; il emploie aussi le nom d'agent *nāīhāt*<sup>3</sup>. Dans un texte d'Ibn Iyas, on trouve encore *nādība*, bien qu'il semble qu'il s'agisse d'esclaves professionnelles<sup>4</sup>. Dans l'arabe moderne, le nom de métier est général : il existe en Orient, en Égypte, en Algérie, au Maroc : c'est *naddabāt*, *nawwāīhāt*, ou encore *waḥḥāfāt*, c'est-à-dire celles qui « décrivent » les mérites du mort<sup>5</sup>. Mais il faut établir une distinction : ces expressions ne désignent que les pleureuses à gages qui viennent renforcer, pour ainsi dire, le bataillon des parentes qui continuent à pratiquer les rites funèbres : quant à ces dernières, il semble qu'elles ne soient désignées par aucun substantif ; on exprime l'acte qu'elles accomplissent par un verbe à un mode personnel.

Ces observations, un peu vagues, posent une question, plutôt qu'elles ne la résolvent. Des exemples comme ceux qui précèdent sont trop peu nombreux et trop peu précis pour permettre une généralisation. Il faudrait se demander pourquoi des mots qui désignent un métier ou une habitude, comme *tājir*, « un marchand », *fāris*, « un cavalier », ont gardé la forme du nom d'agent ; pourquoi un mot tel que

<sup>1</sup> *Le livre des beautés et des antithèses*, attribué à el Djahiz, éd. Van Vloten. Leyde. 1898, p. 188.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 186 suiv.

<sup>3</sup> Un texte de Bokhari (éd. du Caire, t. II, p. 27, et trad. Houdas et Marçais, t. II, p. 72) parlant du salaire des esclaves pleureuses, emploie toujours *nāīhāt*.

<sup>4</sup> « Quand mourut el Melik el Moayyad... on ne trouva pas dans sa maison un caleçon (mizar) pour couvrir les parties naturelles du cadavre ; on prit alors le caleçon de l'une des pleureuses (*al jawāri nnāīhāt*) » ; cité par Dozy, *Dict. des noms de vêtements*. Amsterdam, 1845, p. 39.

<sup>5</sup> Voir *Dictionnaires* de Boethor et de Beaussier ; — Daumas, *Vie arabe*, p. 137 ; — Cohen-Solal, *Mots usuels*, p. 89 ; — Desparmet, *op. cit.* p. 254 ; — Doutté, *Merrakech*, I, p. 355, etc.

*qābila*, « une sage-femme<sup>1</sup> », n'est point devenue *qabbala* quand l'acte devenait nettement un métier<sup>2</sup>. Quoiqu'il en soit, il serait intéressant d'essayer de constater le principe supposé de la concordance entre la langue et le fait social dans la géographie linguistique et sociologique du monde arabe, c'est-à-dire d'examiner si, parmi les habitants d'une ville soumise à des mœurs qui s'écartent de vieilles coutumes, des noms de métier ne désignent point des personnes qui, chez des tribus campagnardes, peu transformées depuis quatorze siècles, portent des noms ayant conservé la forme du nom d'agent. On pourrait ainsi saisir sur le vif des modifications linguistiques, dont les conditions sociales pourraient être observées avec une précision que ne permet point l'étude des textes.

---

<sup>1</sup> Voy. sur ce mot, notam. Desparmet, *op. cit.* p. 8.

<sup>2</sup> Nourrice qui était en arabe classique *mourā'i'a*, nom d'agent de la quatrième forme est devenue *raḏḏā'a* déjà dans Ibn Qounfoud (15<sup>e</sup> siècle), in J. A. 1851, t. I, p. 55. d. 1. (trad. Cherbonneau).







1. "Portuguese Angoni", i. e. from beyond the Portuguese border which runs N-S. along the Kirk Mountains. — Photo taken at Mandala by Mr. Jamieson.



2. "Angoni" girl, sifting meal. — Photo by J. Gray Kunje (Blantyre).



3. "Angoni" field workers (boys and girls) at the Lunzu, near Blantyre. — Photo by Mr. Jamieson.



4. "Angoni" field workers. — Photo by Mr. Jamieson (Blantyre).



## SOME NOTES ON THE BUSHMAN RACE

by Miss A. WERNER (Londres).

Comparatively little is known, even now, of the South African Bushmen, though the researches of Schinz, Passarge and Stow, not to mention the late W. H. J. Bleek and Miss Lucy Lloyd (much of whose most valuable material is unfortunately still in MS) have done something to correct the misconceptions current with regard to that remarkable people. Statements unthinkingly copied by one "popular" writer from another — such as that the Bushmen are destitute of even the rudiments of government and tribal organisation, that family ties and family affection are all but unknown to them, that they may be taken as representing the very lowest level of "primeval savagery", that their language scarcely attains the level of articulate speech are now shown to have little or no foundation.

It may be taken as certain that the Bushmen were (if we leave out of account the doubtful traditions of an earlier race referred to by the late Dr. Stow<sup>1</sup>) the aborigines of South Africa, and occupied as nomadic hunters the whole of what is now the Cape Colony. It would seem that they had not, at the time of Van Riebeeck's landing, been entirely displaced by the later Hottentot immigrants, for we find that the latter were continually at war with the "Sonqua" (Bushmen), and it is probable that one of the tribes mentioned in the early records (the Hessequa) were either Bushmen, or a mixed race, partly Bushman and partly Hottentot<sup>2</sup>. The Bushmen are now, as a separate race, virtually extinct in this part of the country. They are still, however, to be found, in comparatively large, though diminishing numbers, in the Kalahari, where Dr. Passarge estimates them at, roughly speaking, about 3000. For the outlying districts, in the absence of even the imperfect data on which the above computation is based, it is impossible to arrive at even an approximate number, but it is probable that the total may be somewhere between 5000 and 10000 souls. The latest Transvaal Government Report on Native Affairs states that there are some Bushmen in the Wolmaransstad and Ermelo districts, besides the few scattered ones still to be found in the Orange River and Cape Colonies. Among other erroneous notions with regard to the Bushmen is that which assumed them to have no tribal differences, but to be alike, in language and otherwise, wherever found. The remarkable uniformity of their habits, weapons, implements, &c, arising from the similar, if not identical conditions under which they live, gives some colour to this idea; and their language was for many years so little studied, that uniformity in this respect was more or less taken for granted. Dr. Bleek and Miss Lloyd, it is true, became aware of dialectic differences even in the small number of Bushmen accessible to them, but the subject has been very little followed up, and as late as 1897 we find that a traveller who discovered the existence of Bushmen beyond the Okavango, did not think it worth his while to take down any words of their language.

<sup>1</sup> *Races of South Africa*, pp. 20, 30.

<sup>2</sup> *Id. ib.*, pp. 244, 248.

Dr. Passarge has collected vocabularies of no less than six Bushmen dialects, some of which, at least, are certainly entitled to rank as distinct languages. In all, we may reckon some 29 or 30 tribes for the Kalahari region, not counting the Cape Colony Bushmen (who call themselves Khuai), those previously mentioned in the Transvaal, and one or more extinct tribes in Basutoland and elsewhere. It is possible that the so-called Vaalpens of the Transvaal are also a Bushman tribe, as their language, according to the latest information, contains click-sounds and can be understood by Bushmen from the Cape Colony.

Dr. Passarge considers that the Kalahari Bushmen belong to two stocks, one speaking (with dialectical variations) the <sup>1</sup>Aikwe, the other the <sup>2</sup>Aukwe language. These languages are so different that not only is each unintelligible to the speakers of the other, but little or no similarity can be traced in their word-roots. There may possibly be a third stock further south, comprising the southern <sup>3</sup>Kung, Ma<sup>2</sup>gwikwe and Hei <sup>3</sup>Guin, but too little is yet known about these tribes to speak with any certainty.

Considering the relatively large area occupied by the Aikwe and Aukwe languages, the variety of language among the southern Bushmen, as reported by Hahn seems truly remarkable. Passarge's explanation is probably the right one: — l. c. iz. that, lying in the line of the great tribal migrations, fragments of dismembered and displaced peoples were crowded together at the extremity of the continent. "In der Kalahari dagegen, dem Gebiete der relativen Ruhe und Stagnation, haben sich die grossen Völker erhalten<sup>1</sup>."

But, when we speak of the Bushmen as virtually extinct we must, as above, add the qualification, "as a separate race". They have left their mark on the population of South Africa both by way of friendly intermarriage and forcible incorporation of captive women and children in the conquering tribe.

The Tamaha, or Red People are said<sup>2</sup> to be a mixture of Bechuana and Bushmen; the "Tambukis" of Cape Colony are a blend of Bantu and Bushmen<sup>3</sup> and individuals or families showing evidences of Bushman descent are frequently met with among Bantu tribes. The family of Nondenisa, in the Noodsberg district of Natal (belonging to one of the Zulu tribes settled in that country) followed up to a comparatively recent time the Bushman custom of amputating the last joint of the little finger on one hand<sup>4</sup>. This was formerly done by the Tambukis, and

<sup>1</sup> P. 30.

<sup>2</sup> Stow, p. 427.

<sup>3</sup> Stow, 129, 169-70. They were a division of the Abatembu tribe who intermarried with the Bushmen tribe of 'Tambu'ki. "Isolated fugitives from the various advancing branches first came in contact with the aboriginal Bushmen occupying the country, then came small detached clans far in advance of the main body, too few in number to appear in any other guise than that of friends and suppliants. During this phase of the intercourse between the various races,... friendly relations were maintained, and a half-caste race with various gradations of intermixture sprang up at the different points of contact."

<sup>4</sup> Stow, p. 129. This "was almost universal among the Bushman tribes". It "was performed with a sharp stone," and was believed to ensure their happiness after death. Other authorities state that it was believed to increase the general strength of the body. Dr. Passarge does not mention it as in use among the Kalahari Bushmen. — I may add that the present representative of the Nondenisa family above referred to says that his father considered the mutilation too barbarous, and discontinued it, substituting three parallel scars on the cheek. My acquaintance and his children, the elder ones, at any rate, all bore this last mark.

seems to be derived from the Bushmen, wherever found. It is practised by the Hill Damara, who, if not partly Bushman by descent, have at least adopted some Bushman habits.

These mixed races have, unlike the pure Bushman, who has never been anything but a hunter, taken to agriculture — in the case of the Hill Damara in a very elementary form, but still sufficient to mark an advance.

It has often struck me that there must be a considerable proportion of Bushman blood in the so-called "Angoni" of the western districts of Nyasaland. The real Angoni, of course, are the Zulu conquerors who came from the south during the first half of the last century; but the name is also applied to the various tribes who became incorporated with them in the course of their wanderings, and also to their Anyanja and other subjects. Many of these Anyanja west of the Shire River, while speaking the same language as the the Mang'anja of the Shire Highlands and the river banks, who are typical Bantu, differ very considerably from the latter in physical type. They are small and wiry, (whereas, among the Mang'anja, men of six feet are not uncommon), but are dark brown instead of being yellow like the Bushmen. I should say also, though on this point I would not like to speak confidently without further observations, that in some individuals the hair exhibits a tendency to the *floconné* or "pepper-corn" growth so characteristic of Hottentots and Bushmen. As in most cases, the depth of colouring varies to some extent in different families, or even between different members of the same family; and I remember one girl who was noticeably light-complexioned, but without any tinge of yellow; it was rather as if the brown had been bleached, so may have been purely accidental.

These "Angoni" are often found working on plantations at Blantyre, and very good specimens are frequently to be met with in the gangs of carriers ("tenga-tenga men") employed in the transport of goods and passengers between Katunga's and Blantyre or Matope. As a good deal of intermarriage with Yaos took place some twenty-thirty years ago, in consequence of the Angoni raids into the Shire Highlands, there would be a greater variety of types in the present generation, but in 1893-4 the one above referred to was still very marked. A curious contrast was afforded by a few men of what has been called the Nilotic type — tall and thin, with immensely long legs, and, if I can trust my recollection, of a somewhat lighter shade of brown than their neighbours. These described themselves as coming, so far as one could make out, from the Matengo country, north of the Rovuma, where they had attached themselves to a band of the Angoni on their return migration southward.

These "Angoni" live by cultivating the soil, and during the dry season hire themselves out for plantation or carrier work as aforesaid. Men as well as women work in breaking up the ground and sowing the seed; the subsequent weeding is chiefly done by the women. But they are also, to a certain extent, hunters. A man here and there possesses a flint-lock or percussion-cap gun, and bows<sup>1</sup> (disused by the Yaos) are in common use, with iron arrows for war and blunt wooden ones for killing birds. They set pitfalls and traps for game, and also hunt with dogs. But they are also, as Passarge says of the Bushmen<sup>2</sup>, "collectors", though not in so systematic a fashion as if this were their only resource. All sorts of plant, known

<sup>1</sup> I have noticed some bows, at least, which have the string attached at one end, but only wound round the other, for convenience in tightening up, as mentioned by Passarge, p. 59.

<sup>2</sup> "Der Buschmann ist heutzutage in erster Linie Sammler, nicht mehr Jäger." P. 57.

to them as good to eat *kukadza njala*, — “ in the time of hunger ” — are sought for in the bush and on the open plain, during that interval at the beginning of the rains when the last season's corn is finished, and the new is not yet ready. Locusts and wild figs, both despised by the more prosperous dwellers on the other side of the Shire (who say of both these articles of diet “ the Angoni eat them ! ” in a tone which implies “ The Angoni would eat anything ! ”) — beetles, caterpillars, white ants, wild honey — all is fish which comes to their net. For cultivation, the iron hoe is in general use, but the digging-stick of the Bushmen (*nchokoto*) seems to be known by tradition. As to their moral character, they possess the good qualities ascribed to the Bushmen by those who have had the means of knowing them best, with the additional advantage of the training gained through generations of agricultural life. They are kindly, cheery, faithful and hardworking; very patient under difficulties and hardships, not of great muscular strength but with marvellous powers of endurance. They have warm family affections, and the modest simplicity of their women is very pleasing.

They live in round huts, made of posts interwoven with grass, and covered with a conical thatched roof. This type of hut (as distinguished from the hemispherical huts of the Zulus, Hereros and others, and the rectangular constructions to be found in some parts of the Congo basin) seems to prevail throughout East Equatorial Africa, and as far south as Delagoa Bay. I am not aware whether the exact limits of these three types of architecture have been worked out.

The domestic animals kept by the “ Angoni ” are goats, a few sheep (the native fat-tailed kind), fowls, pigeons, the paria dogs which pick up a living somehow about the kraal and the hunting dogs previously mentioned, which are of a better breed and better cared for, but not possessed by every one. The fashion of shaving the head in patterns, leaving tufts and ridges of short hair, rather than building up the hair into a more or less complicated structure is practised by the Bantu all over this part of Africa. Passarge<sup>1</sup> speaks of it as common among the Kalahari Bushmen. A fashion which I was accustomed to hear spoken of as specially “ Angoni ” was that known as *ku teka mineu*, — the head is shaved on both sides, leaving a crest running along the median line of the skull down to the nape of the neck. The hair on this crest is allowed to grow, and, when long enough, separated into tails which are tightly bound round with palm fibre. Passarge says (l. c.). “ Man sieht auch Leute, deren Kopf bis auf einen Schopf über der Stirn oder einem Kamm in der Winkellinie des Scheitels glatt rasiert ist ” — but does not mention any further treatment.

Two or three interesting points are to be noted in connection with *ornaments*. Bangles cut out of hide are frequently worn both by Bushmen and Angoni, and I also obtained some specimens of the plaited grass rings which Passarge speaks of (pp. 90-91). He says that he at first took them for brass rings, and thinks other observers may have done so too, as “ in der ganzen Literatur finde ich keine Erwähnung dieser originellen Schmuckgegenstände. Leutnant Gentz ist der einzige der sie sah und auch sammelte ”. It is uncertain whether these were made in imitation of brass wire bangles, or if the latter, which are very popular among the Bushmen as well as other natives, have tended to replace them. Passarge who thinks them of great importance from an ethnographical point of view, inclines to the latter view; the former may perhaps be supported by the Zulu etymology of the word

<sup>1</sup> P. 36.



*umpekambedu* which, according to Colenso's Dictionary means "the indigo plant, so called because children dye armlets of grass with indigo, then dry them in the sun (*peka*) and so imitate *izimbedu* (brass rings) with them." All depends here on whether the word *ubedu* (singular of *izimbedu*) originally meant rings of brass, or was only transferred to them when they superseded rings of some other material. I have not been able to verify the "indigo" plant which, from the context would seem to be used for a yellow dye; the rings I obtained both in Nyasaland and Natal were not dyed; and this agrees with Passarge's description: "Diese Grasinge sind, wenn neu, hellgelb glänzend. Namentlich die Gräser des Flussgebiets liefern prachtvolle Ringe, die besonders von den Sklavenkindern gefertigt und getragen werden." He describes them as "spiralig geflochten." Those made by children in Natal were spirally twisted, like a rope, but not plaited, but those made by the "Angoni" children at Ntumbi (Upper Shire District of Nyasaland) were very neatly plaited round a central core, probably of grass stalks. The men were also very neat-fingered in making little reed combs to be worn in the hair, of the same kind which are seen throughout Nyasaland ornamented with bead-work. The Angoni, however, used to ornament theirs with a kind of mosaic in slips of black and white grass stuck on with gum.

Glass beads of European origin are now so universal throughout Africa that we are apt to forget that there was a time when the natives were without them. The Angoni now know, so far as I am aware, no other kind; but I have sometimes wondered whether they did not in former times produce home-made beads like the *letsa*<sup>1</sup> of the Bushmen. The only trace I have been able to find of such manufacture, if it ever existed, is in the discs attached as rattles to the musical instrument called *sansi*, which are chipped out of the shell of the *Achatina* snail, and their edges ground smooth on a stone. Stow's description<sup>2</sup> of the ostrich-egg-shell beads made by the Bushmen recalled to my mind a number of these shell discs in a more or less unfinished state, which I once found at Ntumbi, and which are now in the Ethnological Museum at Cambridge.

I do not know whether to class among small arts which may have been handed down to these Angoni by their possible Bushman ancestors the making of string bags by a process best described as netting without a knot: a row of loops is first made and increased by passing the end of the string through each one, going round and round till the desired size is reached. I never saw a bag so made by an adult, nor a specimen of more than a few inches in length; the art seemed to be chiefly practised as a pastime by children. It is interesting to note that when I showed one of these bags to the Ituri pygmies who were recently in England, they recognised it at once, and said that they made the same kind at home.

A musical instrument known as *mtangala*, of which a specimen is now in the Cambridge Museum resembles the bushman *gora*, but is of still simpler construction. It is merely a straight reed about two feet long, with a string attached to one end and wound round the other, so that it can be tightened or loosened at pleasure. One end is held in the mouth and the string made to vibrate with the finger; there is no quill as in the *gora*. I have since heard from Miss M. E. Woodward that the instrument is common at Likoma, but only played by women. My specimen, the only one I ever saw, was obtained from a girl. This might suggest that the ancestors of the Angoni were a Bantu clan who had taken Bushwomen as wives.

<sup>1</sup> Passarge pp. 84-86. *Moletsa* is a Sechwana word — the Bushmen call them <sup>2</sup> Khore.

<sup>2</sup> Pp. 23, 52, 139.

Another instrument, if it can be so called, is mentioned by Dr. Passarge : the bull-roarer, the *Nodiwu* of the Amaxosa. Of this he only saw one specimen, in the possession of a slave-child among the Batauana, who was clearly of Bushman origin. It was known to the Bushmen who accompanied the traveller, and is also known to the Ituri Pygmies, who call it *tora*. With them, as with the Amaxosa, it is a toy for children ; but in the latter case there are traces of a former religious significance, which it apparently still possesses among the Yoruba. The distribution and use of this instrument in Africa has still to be studied.

A subject which would repay further study is the possible connection between the *Zinyau* dance of the Anyanja, and the *Nadro* of the Bushmen. An excellent photograph and description of this dance, as witnessed at Mikorongo, are given by M. Edouard Foa in *La Traversée de l'Afrique*, pp. 40 et seq. The animal masks are well shown in the illustration, and should be compared with Stow's account of the *Nadro* (pp. 45-46 — pp. 97-98 ; cf. also pp. 82-83 and 111 &c.) Mr. Sutherland Rattray says : " The *Chinyau* ... is undoubtedly in some way connected with totemism... this custom has, no doubt, near mission stations and anywhere where the natives have become partly civilised, lost all its original significance, and become just a dance in which men dress up as animals and dance " for the fun of the thing ", as the account in Dr. Scott's *Dictionary* shows, and which any half-civilised native will tell you is all that is meant by it. The *Zinyau* dance is constantly heard all over the Angoniland plateau, and can be easily distinguished by the particularly weird cadence of the songs which are sung. The following is all the writer has been able to discover about it : It is danced in connection with a funeral, always when there is no moon, or before the moon rises. In connection with it there is a mystic society and only members of this society can be present at the dance. Any one not a member *was* instantly killed if found intruding. New members wishing to join the society *had* to undergo all sorts of ordeals, some amounting to torture, some revolting, and some frequently resulting in death, and all this to impress on the novice the necessity of secrecy with regard to all that he saw and heard. The society had a cryptic language and a pass-word with a countersign. "

At the dance "... different men (members of the society) dressed up as animals and danced about (women were allowed to be present as they are supposed to be " foolish " and " easily deceived ")... The idea in the whole affair seems to be to make people think the animals are real animals, and that one is the dead man risen from the grave and reincarnated. " (pp. 178-179). According to other authorities, however, this dance takes place at the initiation of young people, and not at funerals. It is possible that practice varies locally in this respect. We were given to understand at Ntumbi, that girls were not " danced ", i. e. that no initiation ceremonies took place there. Certain dances which went on at night, and may have been connected with funeral celebrations, were described to us as *unyago* (= *chinyau*).

These few notes have no pretension to do more than indicate some lines on which I think further inquiries might be puroned.

<sup>1</sup> The works referred to in the foregoing are :

Stow (G.-W.) *The Native Races of South Africa*. London (Sonnenschein) 1905.  
 Passarge (Prof. Dr. Siegfried). *Die Buschmänner der Kalahari*. Berlin (D. Reimer) 1907.  
 Rattray. (R. S.). *Some Folk-lore, Stories and Songs in Chinyanja*. London (S.P.C.K.) 1907.  
 Foa (Édouard). *Du Zambèze au Congo Français. La Traversée de l'Afrique*. Paris (Plon-Nourrit et Cie.) 1900.

## LE PEUPLE SIÉNA OU SÉNOUFO

par MAURICE DELAFOSSÉ (Côte d'Ivoire).

(Suite).

### 14. — L'ameublement.

Les meubles proprement dits sont rares et peu compliqués.

Chez les Siéna non islamisés et n'ayant pas subi d'influence étrangère, le *lit* est souvent absent : on couche sur le sol même de la case, parfois sur une natte assez grossière en paille d'herbe ou en lamelles de nervures de raphia ; cependant on rencontre aussi (fractions centrale et du nord-est) un lit fait d'une seule pièce de bois, très étroit, ressemblant à un banc très bas, pourvu de quatre pieds massifs, avec l'une des extrémités relevée comme un avant de bateau et servant d'oreiller. On trouve aussi de petits billots de bois sur lesquels ceux qui couchent par terre appuient, non pas la nuque — car les Noirs ne dorment pas sur le dos en général — mais le côté de la mâchoire. Dans les fractions sud et sud-est, les nattes, plus fines, sont en feuilles de raphia et on les recouvre souvent d'une sorte de couverture faite de l'écorce d'un ficus frappée et étendue à coups de maillet ; dans les mêmes fractions, comme partout où l'influence mandingue a pénétré, on trouve parfois de véritables lits, bas mais assez larges, en nervures de raphia, avec l'endroit de la tête surélevé : on les recouvre de tissus épais en coton, de fabrication indigène, et parfois de couvertures de fabrication européenne. Chez les Nafâna, comme chez les Abron leurs voisins, on dispose en général plusieurs pagnes sur la natte avant de s'y étendre.

Les *sièges* sont très rares là où les influences mandingue ou agni-assanti ne se sont pas fait sentir et consistent le plus souvent en une pièce de bois cylindrique, sorte de billot à surface légèrement concave, reposant sur trois ou sur quatre pieds grossiers. La plupart du temps les Siéna s'asseoient par terre, ou sur leurs talons, ou sur un rondin de bois ou une pierre, ou encore sur le manche d'une houe posée de façon à ce que l'angle de l'emmanchure s'ouvre vers le sol ; les femmes au marché s'asseoient sur leurs corbeilles renversées. — Chez les Nafâna, on trouve les tabourets rectangulaires des Abron, à siège incurvé et à pied central ouvragé ; on y voit aussi, sur beaucoup de places publiques, trois minces troncs d'arbre reposant sur des fourches verticales et étagés de façon à ce qu'on puisse appuyer les pieds sur le bois inférieur, le derrière sur celui du milieu et le dos sur celui du haut ; cette sorte de banc orne également les places de plusieurs villages Siéna des autres fractions, mais il est beaucoup moins répandu que chez les Agni-Assanti. — Chez les Guimini et les Takponin, on trouve le tabouret rectangulaire sans pied, à intérieur évidé ou non et à poignée sur le côté, en usage au Baoulé, ainsi que des chaises en nervures de raphia à dossier très incliné et des tabourets carrés également en raphia mais avec siège en paille. — Enfin, partout où a pénétré soit l'influence mandingue soit l'influence agni-assanti, on rencontre l'universelle petite chaise basse au siège fait d'une planche polie reposant sur quatre pieds très courts et pourvue d'un dossier formé d'un morceau de bois incurvé que soutiennent deux

montants prolongeant en haut les pieds de derrière. Les chefs en déplacement se font toujours escorter d'un jeune garçon — souvent l'un de leurs fils — portant une chaise de ce modèle ou encore une chaise pliante en bois et fer ou une chaise cannée de fabrication européenne.

On aperçoit parfois chez les gens riches des hamacs en ficelle de raphia, tressés comme des filets, que l'on suspend sous un arbre ou sous l'auvent de la case et dans lesquels on fait la sieste ; mais ce luxe est excessivement rare chez les Siéna non mandicisés.

Comme *meubles correspondant aux coffres* absents, on doit citer les grandes et petitesalebasses sphériques pourvues d'un col en bois, en écorce ou en cuir, sur lequel s'adapte un couvercle, ainsi que les urnes et divers récipients en poterie qui garnissent le bas des murs de chaque case à l'intérieur, reposant souvent sur des socles en terre construits *ad hoc*, et qui vont parfois se superposant les uns aux autres jusqu'à la toiture. Il faut y ajouter les sacs en vannerie et en cuir pendus aux poutrelles du toit.

Certains récipients sont spéciaux aux voyageurs : ce sont des gourdes etalebasses de formes et contenances diverses, qu'on se suspend à l'épaule au moyen d'une ficelle de chanvre ou de raphia, et qui renferment de la farine de mil destinée à être mélangée à l'eau de boisson pour la rendre nutritive, des cauries pour les menus achats, etc. ; c'est encore la peau de bouc ou d'antilope en forme d'outre que l'on porte en sautoir ou pendue à l'épaule et qui sert de valise au voyageur quelque peu fortuné ; c'est enfin la petite sacoche en cuir ouvragé de fabrication étrangère (Mandingues du Nord, Haoussa, etc.) où l'on enferme les objets précieux (monnaie française, talismans, papiers délivrés par l'administration, etc.). Chez les gens portant le costume musulman, la vaste poche située sur le devant de la robe (dalmatique ou gandoura), et qui va de la poitrine aux genoux, tient facilement lieu de valise ; le fond rabattu du bonnet malinké ou dioula sert également de réceptacle à la tabatière, à divers papiers, à des médicaments, au bâtonnet à nettoyer les dents quand il n'est pas passé sur l'oreille, etc.

Le *foyer*, qu'il soit situé dans la case ou au dehors, se compose de trois pierres entre lesquelles sont passés les morceaux de bois à brûler, disposés comme les rayons d'une roue, et sur lesquelles repose la marmite, toujours à fond sphérique ou ovoïde. Chez les Siéna les moins primitifs, les pierres sont souvent remplacées par les mottes d'argile durcie en forme de cône ou de moitié d'œuf qu'on trouve universellement employées chez les Agni-Assanti et fréquemment chez les Mandingues.

Dans un certain nombre de localités — notamment dans le nord de la fraction sud, dans la fraction nord-est et dans le nord-est de la fraction centrale — on voit, accolé au mur extérieur de la case, sous l'auvent que forme le bord du toit, ou, plus rarement, à l'intérieur, une sorte d'établi en argile durcie à la surface duquel est encastrée une dalle de granite préalablement polie par les pluies ; une autre pierre de granite, également polie, et de forme vaguement cylindrique ou cubique, tenue des deux mains par les femmes, leur sert à réduire en farine les grains posés sur la dalle de l'établi. Cette sorte de *meule*, qui remplace avantageusement le mortier à pilon, n'est qu'exceptionnelle chez les Siéna, tandis qu'elle est générale chez les populations de la haute Volta (Lobi, Dagâri, etc.).

## 15. — Les ustensiles de ménage et de cuisine

D'abord les *poteries* : elles sont en général de forme sphérique ou sphéroïdale, brunes et assez grossières dans les fractions du nord et du centre ; ventruées, noires et plus fines dans les fractions du nord-est, du sud et du sud-est. La coloration brune est obtenue par la cuisson, la coloration noire au moyen du suc de certains fruits. Les poteries des Siéna sont généralement fort sobres d'ornements : souvent elles n'en ont aucun, souvent on se contente d'un ou de deux légers filets en creux entourant le col du vase, parfois le bord des plats et des assiettes est comme gaufré, ou orné de dessins géométriques en creux (triangles, losanges, points et traits) ; ce n'est que très rarement qu'on observe des figures en relief, et elles sont alors fort grossières.

Certaines poteries ne sont pas destinées à aller au feu et servent, soit à conserver l'eau ou les grains dans les cases (immenses jarres sans col contenant de 10 jusqu'à 50 litres et plus), soit à puiser l'eau dans les rivières et les fontaines (jarres plus petites, à col assez allongé et évasé par en haut, ou sphériques avec ouverture assez étroite et sans col), soit à tenir lieu de plats et d'assiettes (écuelles aplaties, compotiers à pied qui, debout, servent de plat, et, renversés, servent de couvercles). D'autres poteries, mieux cuites, sont faites en vue d'aller au feu : ce sont les immenses marmites où se prépare la bière de grains, et les marmites sphéroïdales à col court et évasé ou sans col, de dimensions plus modestes, qui servent à cuire les aliments ; il n'existe pas de couvercles proprement dits, mais on fait usage souvent, pour en tenir lieu, d'une seconde marmite renversée sur la première, ou d'un plateau en vannerie qui sert habituellement de van ou de séchoir.

On trouve aussi des *plats en bois* noirci, en forme d'écuelles ou d'assiettes creuses sans bords, et des plateaux de bois circulaires servant à la préparation du coussouss, et, incidemment, à supporter les charges des femmes en voyage, mais ces plateaux ne se rencontrent guère chez les Siéna non mandicisés.

Les *calebasses* desséchées puis vidées jouent un rôle considérable dans la vie domestique des Siéna, moins cependant que dans celle des Mandingues. On trouve la grande calabasse sectionnée en demi sphère qui sert à laver le linge et les aliments, et dans laquelle on dépose les galettes de pâte de mil ou de maïs ou le riz après cuisson ; elle est utilisée aussi comme malle par les femmes en déplacement, au moyen d'un filet qui embrasse et la calabasse et ce qu'elle contient et se noue au sommet de l'édifice. On trouve encore des calabasses de même forme, mais plus petites, servant d'écuelles, de verres à boire, de cuiller à puiser l'eau dans les fontaines ou les grandes jarres, etc. ; des calabasses-gourdes servant, les grosses de bouteilles, les petites de poires à poudre ; de minuscules calabasses sphériques servant de tabatières ; des calabasses rondes munies de couvercle précédemment décrites au chapitre de l'ameublement ; d'autres calabasses également munies de couvercle, mais plus petites, servant à enfermer du tabac, de la graisse, etc. ; enfin des petites calabasses à col très allongé qui, sectionnées en deux suivant la longueur, font office de cuiller à pot ou de vase à boire<sup>1</sup>.

Un instrument de cuisine fort répandu est un *agitateur* en bois servant à remuer la bouillie de mil ou de maïs en ébullition : c'est un bâtonnet de 40 à 50

<sup>1</sup> La petite gourde à mince col allongé et souvent recourbé qui sert chez les Agni-Assanti aux injections rectales ne se rencontre que chez les Siéna des fractions sud et sud-est en contact intime avec des Baoulé, des Nguié (Mango-Foué) ou des Abron.

centimètres de long, terminé par une sorte de palette en forme de pelle (fig. 44). On voit aussi un agitateur formé d'une tige de plante arborescente ou d'arbuste au sommet de laquelle on a conservé, sur l'espace de trois à quatre centimètres, les branchettes latérales ; cet agitateur, qui ressemble en plus grand à celui dont usent les Anglais des tropiques pour préparer le cocktail, sert parfois à la cuisine, mais est surtout employé pour remuer la bière de mil et pour agiter la teinture d'indigo.

Les *couteaux* sont, soit des couteaux droits de fabrication indigène en forme de poignard effilé à double tranchant et à manche court, soit des matchetes ou des couteaux droits de fabrication européenne.

Les *balais* sont faits, les uns de minces branches d'un arbuste spécial (analogues à nos balais de genêt), les autres de paille d'herbe fine réunie en un long et mince cylindre.

En *vannerie* on a : des vans ellipsoïdaux, servant aussi à faire sécher au soleil des champignons, légumes et condiments ; des sacs ; des corbeilles de formes diverses, dont la plus originale se compose d'un fond plat carré ou rectangulaire pourvu de quatre anses circulaires formant les quatre faces de la corbeille : on entasse les objets sur le fond et l'on maintient l'échafaudage en attachant les anses l'une à l'autre au moyen d'une ficelle ; c'est cette corbeille dans laquelle les femmes transportent au marché les céréales, légumes, etc. ou les rapportent des plantations ; au marché, elles vident leur corbeille, en étalent le contenu à terre, la renversent sur ses anses et s'assoient sur l'envers du fond comme sur un siège.

Il me faut aussi mentionner les corbeilles de forme hémisphérique, généralement enduites de bouse de vache, qui servent à transporter les céréales et graines qu'on ne saurait entasser dans la corbeille à anses (mil en gerbes ou en grains, riz, haricots, etc.). On en use aussi pour abriter les poules pourvues de jeunes poussins contre les entreprises des milans.

Les *cages à poules*, qui servent à transporter la volaille le matin dans les champs et à l'en rapporter le soir, ou à la transporter aux marchés, sont en général des sortes de corbeilles hémisphériques ou à peu près coniques, faites d'arceaux de bois disposés verticalement et maintenus entre eux à l'aide de ficelles formant des lignes horizontales ; la base est en vannerie ou en filet grossier ; près de la base est ménagée une ouverture étroite que ferme un petit arceau de bois supportant un treillage de ficelle. Ces cages à poule sont portées sur la tête, ou, plus souvent, à deux à la fois, suspendues par le sommet aux deux extrémités d'un bâton que l'on porte sur l'épaule.

Le décorticage du riz, l'écrasement des ignames bouillies et la mise en farine des grains de mil, maïs, haricots, etc., se font dans le *mortier* de bois universel dans l'Afrique nègre, au moyen de longs pilons à deux têtes ; les femmes pilent seules ou à deux, parfois à trois, alternant alors les coups de pilon sur un rythme fort régulier ; on mouille de temps en temps l'extrémité du pilon sur la trempant dans l'eau (dans le cas d'écrasement d'aliments cuits), pour empêcher la pâte de s'accumuler et de gêner ainsi l'opération. Les mortiers des Siéna sont lourds et grossiers. Parfois, on use, pour la préparation de la farine, de la meule sur établi. (Voir au chapitre 14).

Les graines oléagineuses, les feuilles et écorces ou racines servant de médicaments, les feuilles de tabac, etc., s'écrasent sur une grosse pierre de granite bien polie, plate ou légèrement concave, posée à terre, à l'aide d'une petite pierre ronde de quartz ou de granite ou encore d'un rouleau de bois dur, que l'on tient des deux mains, accroupi ou agenouillé par terre.



OUTILS et USTENSILES



Fig. 44.- Agitateur en bois pour la cuisine



Fig 46.- Grande Houe



Fig. 47.- Petite Houe



Fig 49



Fig. 50

Haches de guerre



Fig. 48.- Dame ou battoir

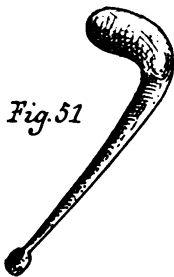


Fig. 51

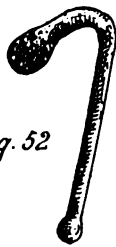


Fig. 52

Masques



Fig. 45  
Lampe en fer



Fig. 53

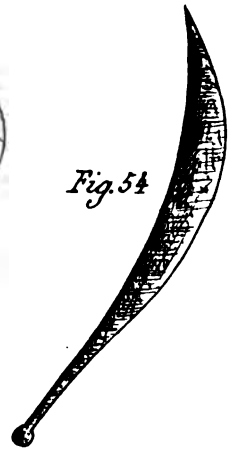


Fig. 54

Sabres de bois



En général, les Siéna n'ont d'autre moyen de s'éclairer la nuit que d'aviver, en soufflant dessus, le feu qui couve sans cesse dans les cases, au moins dans celles des femmes, ou d'y allumer des torches primitives faites de brins de paille réunis en forme de balai cylindrique, brins de paille qui sont souvent empruntés à la toiture de la case. Cependant, surtout dans les pays d'influence mandingue, on fait souvent usage de *lampes de fer* fabriquées par les forgerons Siéna ou Mandingues : ces lampes consistent en une sorte d'écuelle accolée par le bord à l'extrémité supérieure d'une tige de fer dont le bout inférieur est pointu et se fiche dans le sol (fig. 45) ; l'écuelle est remplie de beurre de *karité* ou de *tama* dans lequel trempe une grossière mèche de coton ; l'un des bouts de cette mèche est amené sur le bord de l'écuelle et, enflammé, répand une lueur assez vive mais fuligineuse et fort mal odorante.

Les Siéna, comme tous leurs voisins d'ailleurs, ne connaissent ou tout au moins n'emploient aucun moyen artificiel d'allumer *le feu*. Ils disent qu'à l'origine le feu a été donné à leurs premiers ancêtres par un incendie produit par la foudre ; depuis, dans chaque famille, on a soigneusement conservé le feu en l'entretenant nuit et jour à l'aide d'essences de bois qui font peu de flamme et peu de fumée, se consumant lentement, mais s'éteignent fort difficilement ; lorsqu'on se déplace pour quelque durée et qu'on sait ne pas trouver de feu là où l'on doit séjourner ou camper — par exemple, quand on va aux plantations et qu'on doit y cuire le repas ou y coucher, ou bien quand une longue étape sans village force le voyageur à coucher sur le bord de la route — on emporte quelques-uns de ces tisons avec soi ; les Siéna les tiennent à la main, le bout embrasé tourné vers le sol, et les agitent de temps à autre pour entretenir la combustion ; lorsqu'il fait froid, ils les tiennent presque appuyés contre leur poitrine entre leurs bras croisés ; souvent les chefs qui se sont adonnés à l'usage de la pipe se font suivre d'un jeune garçon porteur d'un tison. Si, dans une famille, on a laissé éteindre le feu, on va en chercher dans la famille voisine ; il arrive parfois que, dans un petit hameau, les feux, laissés au dehors en raison de la température trop chaude, ont tous été éteints par la pluie durant la nuit : un homme est alors délégué pour se rendre au village le plus proche et en rapporter du feu.

Bien que moins répandues que chez les peuplades côtières, les armes à feu sont assez connues des Siéna, sous la forme de fusils à pierre, pour qu'ils sachent qu'on peut obtenir du feu en frappant un caillou de silex ou de quartz contre un morceau de fer et, si le silex n'existe pas chez eux autrement que sous la forme des pierres à fusil d'importation européenne, le quartz est assez commun ; mais ce procédé nécessite, pour produire une flamme utilisable, soit une matière très sèche et facilement inflammable comme de l'amadou, soit de la poudre, deux choses qu'on ne trouve pas partout et dont beaucoup d'indigènes sont démunis ; aussi, exception faite des chasseurs qui utilisent parfois leur fusil et leur poudre pour allumer du feu dans la brousse, le seul procédé usité chez les Siéna est la conservation du feu. Je ne cite que pour mémoire quelques gens riches qui font usage des allumettes européennes dites suédoises, assez répandues parmi les Mandingues aisés.

#### 16. — Les outils et ustensiles divers.

1° *Outils et ustensiles de culture.* — Bien que les Siéna soient avant tout et par dessus tout des cultivateurs, leurs outils de culture ne sont ni plus variés ni plus perfectionnés que ceux des peuples avoisinants. Le labourage se fait avec la grande

houe pour les terres neuves et avec la petite houe ou houe commune pour les terres déjà ameublies. La *grande houe* (fig. 46) se compose d'une pelle ou plaque de fer mince, très large, de la forme d'un rectangle arrondi à la partie inférieure et légèrement convexe, mesurant environ 35 centimètres de long sur 25 de large, emmanchée dans une sorte de trident aplati en bois, dont deux dents recouvrent la partie convexe de la lame et dont la dent médiane recouvre la partie concave ; ce trident continue en quelque sorte la lame et lui donne une dimension plus grande encore ; il se termine par un coude aigu auquel fait suite le manche proprement dit, lequel est très incliné sur le plan de la lame et n'est pas sensiblement plus long que cette dernière ; le trident, le coude et le manche ne forment qu'un seul morceau, taillé dans un bloc de bois dur. Cette houe, exclusivement de fabrication indigène, se manie à deux mains, entre les jambes écartées du laboureur, et son maniement demande un certain entraînement. Ses dimensions permettent d'enlever d'un seul coup une quantité de terre considérable et d'arriver très rapidement à la confection de ces buttes énormes qui remplacent en général les levées de terre bordant nos sillons et sur lesquelles les Siéna plantent ou sèment leurs céréales. Cet outil est répandu chez tous les Siéna, bien que dans la fraction Sud-Est il soit plus rare que la *petite houe*.

Cette dernière, commune à tous les Noirs de l'Afrique Occidentale, se compose d'une lame presque plate, en forme de demi-ellipse, mesurant de 15 à 20 centimètres seulement de long sur 10 à 12 de large, et terminée à sa partie supérieure par une pointe qui vient s'enfoncer dans le trou d'un manche droit, faisant avec la lame un angle moins aigu que celui que fait le manche de la grande houe (fig. 47). Le manche est toujours de fabrication indigène, mais la lame est parfois, au moins depuis quelques années, d'importation européenne. Cette houe se manie comme celle précédemment décrite, mais souvent on n'emploie qu'une seule main. Elle sert surtout pour planter des tubercules ou pour biner une terre précédemment labourée.

A ces deux ustensiles, il faut ajouter : une sorte de *maillet* en bois, en forme de crosse grossière, qui sert à casser les mottes de terre ; une *hache* à lame très étroite, rappelant assez un gros ciseau à froid placé sur le côté, emmanchée comme la petite houe, mais dans un manche plus long s'ouvrant presque à angle droit et fortement renflé à l'extrémité où vient s'adapter la lame : cette hache sert à abattre les arbres, à enlever les souches, et aussi à fendre le bois à brûler ; une *serpette* toute petite en forme de croissant peu incurvé, à manche très court, qui sert à couper l'herbe ou les plants de mil repiqués et à faucher le riz ; enfin un *plantoir* en bois, que l'on emploie pour semer certaines graines et surtout pour repiquer le riz et le mil.

2° *Outils et ustensiles de construction.* — Plusieurs outils ou ustensiles servant à la construction des habitations ont été déjà décrits au paragraphe précédent ou au chapitre traitant de l'habitation ; tels sont : la houe (grande et petite) avec laquelle on ramasse l'argile et prépare le mortier ; la hache dont on se sert pour couper les piliers, fourches et divers bois de charpente ; les grandes poteries dans lesquelles on apporte l'eau pour délayer l'argile.

Il faut y ajouter le *matchete* ou *coupe-coupe*, outil universel et par la quantité des Noirs qui s'en servent et par ses usages multiples : c'est en somme notre sabre d'abattis, c'est-à-dire une lame large de 4 à 6 centimètres, longue de 30 à 40, légèrement relevée à la pointe, et pourvue d'un manche très court ; les indigènes en fabriquent, mais je crois que le plus grand nombre, au moins actuellement, est

importé d'Europe. Ce coupe-coupe, habilement manié, sert à couper de petits arbres, à les écorcer, à préparer les bois de charpente, à pratiquer des mortaises, etc.

Pour certaines charpentes plus soignées, pour l'équarrissage des cadres de porte et l'aplanissement des portes elles-mêmes, on se sert de petites *herminettes* de fabrication indigène, qui ressemblent à de petites houes de largeur très réduite ou à des haches dont la lame aurait subi une conversion de 90 degrés. Souvent d'ailleurs le même outil sert tantôt de hache et tantôt d'herminette suivant la façon dont on dispose la lame.

A ces quelques outils, il convient d'ajouter encore une *pique* en fer, de fabrication indigène, qui sert à forer les trous où l'on enfoncera les piliers, mais qu'on remplace souvent par un simple coupe-coupe, et enfin des sortes de *battoirs*, faits d'un morceau de bois aplati en dessous et pourvu d'un manche très court, battoirs qui servent à tasser et durcir le sol des cases de la même façon qu'on en usait chez nous pour le sol des routes avec les « dames » ou « demoiselles » avant l'invention des rouleaux (fig. 48).

Ce sont les pieds qui servent à pétrir l'argile et les mains qui servent à façonner les briquettes, placer le mortier et crépir les murs. Pourtant on se sert aussi de petits balais de paille pour étendre la terre blanche ou l'enduit de bouse de vache.

3° *Outils et ustensiles servant à divers usages.* — Le couteau, soit le couteau droit d'importation européenne, soit le couteau légèrement recourbé de fabrication indigène, sert chez les Siéna comme partout à de nombreux usages, y compris les travaux de vannerie, sculpture sur bois, cordonnerie, etc. L'herminette, déjà décrite, sert à la construction des pirogues et aux gros travaux de sculpture sur bois, les détails et le finissage étant faits au couteau.

Je dois mentionner le *maillet à encoches* qui sert à la préparation des couvertures en écorce de ficus : c'est un cylindre de bois dans lequel on a pratiqué de multiples entailles et qui est prolongé par un manche court ; on en frappe l'écorce d'un ficus spécial jusqu'à ce qu'elle devienne une sorte de pâte fibreuse, et on arrive ainsi à souder les unes aux autres des plaques d'écorce et à confectionner des couvertures très vastes qui ont presque l'apparence et la malléabilité d'un tissu grossier. Je dois dire d'ailleurs que cette industrie ne semble pas indigène chez les Siéna et ne se rencontre que dans les fractions fortement imprégnées d'éléments Mandingues ou Agni-Assanti.

Les ustensiles des amateurs de tabac sont : la pipe en bois, très peu répandue, sauf chez les indigènes aisés qui alors se servent de pipes européennes, et sauf aussi dans l'extrême nord-est, où a pénétré la pipe à très long tuyau des peuples de la haute Volta ; (M. Binger la signale chez les Dorhossie) ; — la *tabatière*, beaucoup plus fréquente, qui se compose le plus souvent d'une petitealebasse de la forme et de la grosseur d'une mandarine, fermée par un bouchon de bois que l'on enlève au moyen d'un petit cordon de cuir ; dans les fractions sud et sud-est, on se sert aussi, à l'imitation des Baoulé et des Abron, d'une coquille de très gros escargot ; — enfin la *trousse du priseur*, décrite précédemment, et dont la pièce la plus curieuse est le petit pinceau qui sert à approcher des narines le tabac que l'on aspire ensuite.

Les outils et ustensiles spéciaux aux métiers proprement dits — c'est-à-dire ceux des tisserands, teinturiers, potiers, forgerons, bijoutiers, cordonniers — seront décrits au chapitre traitant des industries.

## 17. — Les armes et les engins de chasse et de pêche.

Il ne semble pas que les Siéna aient jamais eu de grandes dispositions pour les expéditions guerrières ; aussi leur armement a toujours été rudimentaire, et plutôt compris pour la défense que pour l'attaque. Ils n'ont connu qu'assez tard les armes à feu, dont l'usage s'est surtout répandu lors des expéditions de Kiéba, de Babemba et de Samori.

Actuellement le *fusil* se rencontre à peu près partout, mais est surtout commun dans les fractions Sud et Sud-Est : c'est le fusil à pierre d'importation européenne, qu'il me paraît inutile de décrire ici ; je dois noter cependant que souvent la crosse et le fût primitifs, ayant été brisés ou brûlés, ont été remplacés par des artisans indigènes ; parfois même on rencontre des chiens, des vis et d'autres pièces fabriquées par des forgerons du pays. Généralement les indigènes protègent le fût en l'encastrant dans un revêtement d'écorce et ils recouvrent la batterie d'une gaine de cuir qui garantit le bassinet en cas de pluie.

On ne rencontre que rarement chez les Siéna la ceinture-cartouchière des Agni-Assanti, qui n'a guère pénétré que dans les fractions Sud et Sud-Est, et qui renferme toute une série de petits étuis de bois contenant chacun une charge de poudre. En général, les Siéna usent d'une poire à poudre faite soit d'une gourde, soit d'une corne de bélier. — Comme projectiles, ils emploient des morceaux de plomb ou de fer, ou encore de petits cailloux très durs à arêtes vives. — La poudre est soit d'importation européenne, soit — surtout dans la fraction centrale — de fabrication indigène.

L'*arc* se rencontre partout, sauf dans la fraction Sud-Est, où les Nafâna semblent l'avoir complètement abandonné. Ailleurs il est employé concurremment avec le fusil, et même plus que ce dernier dans les fractions Centrale et du Nord-Est. (M. Binger l'a rencontré chez les Mbouin, tandis qu'au contraire il signale l'usage du fusil chez les Dorhossie). L'arc des Siéna est de taille moyenne, fait de bois très dur, et pourvu en guise de corde d'une lamelle de rotin. Les flèches sont faites d'une tige d'herbe-roseau dans l'une des extrémités de laquelle a été enfoncée une courte tige de fer terminée par une pointe plus ou moins barbelée ; la pointe est maintenue adhérente au roseau à l'aide d'une ligature en fibre de raphia généralement recouverte d'un enduit de caoutchouc ; on obtient cet enduit en cassant une branchette fraîche de liane à caoutchouc et en enroulant autour de la ligature le fil ténu de latex qui se forme à la cassure. On empoisonne généralement la pointe des flèches qui servent à la guerre en la trempant dans une mixture dont la composition ne m'est pas connue, mais dont l'un des éléments actifs serait, m'a-t-on assuré, le suc d'un *Strophantus*. — Les flèches sont renfermées dans un carquois cylindrique en cuir, court et étroit, qui se porte sous l'aisselle gauche, suspendu à l'épaule. — L'équipement de l'archer se complète d'un bracelet de cuir épais porté au poignet gauche et destiné à amortir le choc en retour de la corde de l'arc.

Tout guerrier et tout chasseur, qu'il soit armé du fusil ou de l'arc, porte toujours en outre un *coupe-coupe* passé dans la ceinture, enfermé ou non dans une gaine de cuir. En cas d'attaque corps à corps, une fois le fusil déchargé ou la flèche lancée, ce coupe-coupe devient une arme véritable. — Dans la même catégorie d'armes, il me faut mentionner l'*épée* droite à poignée en croix, que portent souvent les notables et les riches, plutôt d'ailleurs comme ornement de parade que comme arme, et qui a été introduite chez les Siéna par les Mandingues. — Plus originales sont les *haches de guerre*, répandues surtout dans les fractions Nord, Centrale et

Nord-Est, et qui se composent d'une lame coudée à un ou deux angles, emmanchée dans une sorte de courte massue souvent hérissée de pointes de fer, en sorte que le côté du manche est à peu près aussi dangereux que le côté de la lame (fig. 49 et 50) ; ces haches se portent sur l'épaule : leur forme spéciale et la précaution que l'on a prise de ne rendre tranchante que l'extrémité de la lame leur permettent de se maintenir d'elles-mêmes sur l'épaule.

Enfin il existe des armes entièrement en bois : d'abord la *massue*, ou casse-tête, en forme de crosse épaisse à manche assez court, qui se porte à l'épaule comme la hache de guerre et sert comme elle à frapper l'ennemi à la tête (fig. 51 et 52) ; cette massue est répandue chez tous les Siéna, quoique moins fréquente chez ceux du Sud et surtout du Sud-Est. — Ensuite le *sabre de bois*, qui m'a paru être spécial à la fraction Nord-Est et surtout à la sous-tribu des Pala : c'est une lame de bois aplatie et plus ou moins recourbée, dont la tranche convexe a été amincie jusqu'à devenir aussi tranchante qu'une lame d'acier : entre les mains des jeunes Pala, cette lame de bois est une arme dangereuse, aussi bien pour l'ennemi que pour le gibier qui se laisse approcher. On se sert de cette arme comme d'un sabre ordinaire ; on ne la lance pas comme un boomerang. Elle est faite d'un bois très dur, légèrement jaunâtre, provenant d'un arbre dont j'ignore le nom (fig. 53 et 54).

A la chasse, outre les diverses armes que je viens de décrire, les Siéna emploient encore : de grands *filets* à mailles énormes dans lesquels ils réussissent à capturer des antilopes de moyenne taille ; des *collets* en rotin ou en ficelle, très analogues à ceux de nos braconniers ; des *trappes* faites d'une motte d'argile que supporte un léger bâtonnet reposant sur un support, système dont le poids de l'animal s'introduisant dans la fosse de la trappe détermine le déclenchement.

Je dois signaler encore des *pièges à hyène* que j'ai observés à l'entrée de plusieurs villages de la fraction centrale et de la fraction nord : ils se composent d'une sorte de couloir construit à l'aide de pierres plates plantées debout sur les deux côtés et l'une des faces ; l'autre face demeure ouverte pour permettre à l'hyène de s'introduire dans le couloir, où l'attire une proie disposée contre la paroi du fond ; une énorme pierre plate est placée au-dessus du couloir, reposant sur quatre bâtons que l'animal doit fatalement bousculer en entrant dans le couloir, ce qui fait tomber sur son dos la pierre en question. L'hyène n'est pas tuée par la chute de cette pierre, mais elle est parfois assommée et se trouve en tout cas emprisonnée : ses hurlements de douleur attirent les habitants du village, qui l'achèvent à coups de machete ou à coups de fusil. Le piège a juste au total les dimensions nécessaires pour donner accès à une hyène de grande taille, soit 1 m. 50 environ de haut sur 2 m. de long. L'apparence générale est celle d'un petit dolmen ou plutôt d'une petite allée couverte, mais la destination ne fait pas de doute.

Les Siéna, habitant une région qui n'est guère arrosée que par des cours d'eau temporaires ou par la partie supérieure de fleuves d'ailleurs très bas en saison sèche, s'adonnent peu à la pêche. Cependant les riverains des cours d'eau les plus importants capturent du poisson au moyen de *nasses* et engins divers faits généralement de raphia ou de rotin, ou de *filets* qui se placent en général sur des ouvertures aménagées dans des barrages de raphia. Ils disposent aussi dans le lit des rivières des palissades formant labyrinthe, à l'intérieur desquelles les gros poissons se trouvent prisonniers, et ils harponnent alors ces poissons à l'aide de longues piques de bois.

---

## NOTE SUR LE CALENDRIER MALGACHE ET LE FANDRUANA

par GABRIEL FERRAND (Stuttgart).

(Suite).

### II.

#### CALENDRIER DES MALGACHES DU NORD-OUEST ET DES COMORIENS.

Au XIX<sup>e</sup> siècle, l'année musulmane de 354 jours et le cycle de sept ans sont en usage sur la côte Nord-Ouest de Madagascar et aux îles Comores. « Les Comorois, dit Vincent Noel, divisent le temps par période de sept années lunaires. La première année de chaque période est celle du vendredi, jour saint des musulmans ; la seconde, celle du samedi, et ainsi de suite jusqu'à celle du jeudi, qui est la septième. L'année 1836 était celle du mercredi<sup>1</sup> ». La date d'un traité conclu en 1619 entre des Jésuites portugais et le roi de Majunga, et l'ouvrage de Guillain sur la côte occidentale de Madagascar confirment l'indication de Noel en ce qui concerne les Malgaches du Nord-Ouest. La concordance des années malgache et musulmane rend facile la vérification des dates en question<sup>2</sup>. Elles ont trait dans l'ouvrage de Guillain, à la période comprise entre septembre 1821 et mai 1839. Les Comoriens et Malgaches du Nord-Ouest se servent d'un calendrier à noms de mois bantous et arabes. L'année commence et finit en même temps que l'année musulmane, mais Šawwâl et les mois suivants ont perdu leur nom arabe qui a été remplacé par un nom bantou signifiant : 1<sup>er</sup> mois, 2<sup>e</sup> mois, 3<sup>e</sup> mois, etc. c'est-à-dire 1<sup>er</sup>, 2<sup>e</sup>, 3<sup>e</sup> mois..... après Ramađân.

Au XVII<sup>e</sup> siècle, des Jésuites portugais furent autorisés par le roi du pays à résider pendant un an à Majunga. L'acte officiel qui mentionne l'autorisation accordée aux missionnaires, a été publié en traduction française par MM. A. et G. Grandidier<sup>3</sup>. Il est ainsi daté : « ces conventions (entre les Jésuites et le roi malgache) ont été établies au mois *fungalo*, le sixième jour de la lune, de l'an *juma atano molongo antini pcti nerufi*, c'est-à-dire le 4 novembre 1619 ». Le sens des quatre derniers mots en italique m'est inconnu : il est possible que les traducteurs aient mal lu l'original. Le commencement est au contraire très clair et facile à rectifier. Il faut lire : *funguo wa (bi)li* (2<sup>e</sup> mois après Ramađân, c'est-à-dire Dzû'l-ka'da), le sixième jour (de la troisième décade) de la lune de l'année *dyuma tanu* (année du mercredi). La date grégorienne correspond au 11<sup>e</sup> mois de l'année 1028 de l'hégire, dzû'l-ka'da, qui commence le 10 octobre 1619. Le 6<sup>e</sup> jour de la troisième décade = 26 dzû'l-ka'da = 4 novembre 1619, ainsi que l'indique le document précité. J'ai supposé qu'en 1619 les Malgaches du Nord-Ouest comptaient par années

<sup>1</sup> *Recherches sur les Sakkalava* (sic) in Bull. Soc. Geog. de Paris, n<sup>o</sup> 115, juillet 1843, p. 50 note 1.

<sup>2</sup> Toutes les dates musulmanes sont empruntées aux tables de concordance de Wüstenfeld.

<sup>3</sup> *Collection des ouvrages anciens concernant Madagascar*, t. II, Paris, 1904, in-8<sup>o</sup>, p. 325, note 2 in fine.

de 354 jours, c'est-à-dire par années musulmanes. Cette conjecture s'est pleinement vérifiée.

En partant de la date précédente : 26 dzû'l-ka'da 1028 H<sup>1</sup> = 4 novembre 1619, l'année 1028 de l'hégire est une année du mercredi. Elle commence le 19 décembre 1618 et se termine le 7 décembre 1619. 1029 H = 8 décembre 1619 à 25 novembre 1620, est donc l'année du jeudi. L'année du vendredi, 1030 de l'hégire, commence le 26 novembre 1620. A partir de cette date, les années du vendredi correspondent aux années musulmanes et grégoriennes ci-dessous :

**Années du Vendredi.**

- 1030 H = 26 novembre 1620 — 15 novembre 1621.
- 1037 H = 12 septembre 1627 — 30 août 1628.
- 1044 H = 25 juin 1634 — 16 juin 1635.
- 1051 H = 12 avril 1641 — 31 mars 1642.
- 1058 H = 27 janvier 1648 — 14 janvier 1649.
- 1065 H = 11 novembre 1654 — 30 octobre 1655.
- 1072 H = 27 août 1661 — 15 août 1662.
- 1079 H = 11 juin 1668 — 31 mai 1669.
- 1086 H = 28 mars 1675 — 15 mars 1676.
- 1093 H = 10 janvier 1682 — 30 décembre 1682.
- 1100 H = 26 octobre 1688 — 14 octobre 1689.
- 1107 H = 12 août 1695 — 30 juillet 1696.
- 1114 H = 28 mai 1702 — 17 mai 1703.
- 1121 H = 13 mars 1709 — 1 mars 1710.
- 1128 H = 27 décembre 1715 — 15 décembre 1716.
- 1135 H = 12 octobre 1722 — 30 septembre 1723.
- 1142 H = 27 juillet 1729 — 16 juillet 1730.
- 1149 H = 12 mai 1736 — 30 avril 1737.
- 1156 H = 25 février 1743 — 14 février 1744.
- 1163 H = 11 décembre 1749 — 29 novembre 1750.
- 1170 H = 26 septembre 1756 — 14 septembre 1757.
- 1177 H = 12 juillet 1763 — 30 juin 1764.
- 1184 H = 27 avril 1770 — 15 avril 1771.
- 1191 H = 9 février 1777 — 29 janvier 1778.
- 1198 H = 26 novembre 1783 — 13 novembre 1784.
- 1205 H = 10 septembre 1790 — 30 août 1791.
- 1212 H = 26 juin 1797 — 14 juin 1798.
- 1219 H = 12 avril 1804 — 31 mars 1805.
- 1226 H = 26 janvier 1811 — 15 janvier 1812.
- 1233 H = 11 novembre 1817 — 30 octobre 1818.

**Année du Samedi.**

- 1234 H = 31 octobre 1818.

**Année du Dimanche.**

- 1235 H = 20 octobre 1819.

**Année du Lundi.**

- 1236 H = 9 octobre 1820.

---

<sup>1</sup> H = hégire.

**Année du Mardi = 1237 H.**

Commence le 28 septembre 1821.

p. 67 : *Fongouamounsi* (*funguo wa mounsi*, 1<sup>er</sup> mois) = Šawwâl = 21 juin au 19 juillet 1822<sup>1</sup>.

Finis le 17 septembre 1822.

**Année du Mercredi = 1238 H.**

Commence le 18 septembre 1822.

p. 70 : *Fongousita* (*funguo wa sita*, 6<sup>e</sup> mois) = Rabî' I<sup>er</sup> = 16 novembre-15 décembre 1822

Finis le 6 septembre 1823.

**Année du Jeudi = 1239 H.**

Commence le 7 septembre 1823.

p. 78 : 1<sup>er</sup> jour de *Fongouamounsi* (*funguo wa mounsi*, 1<sup>er</sup> mois) = 17 Šawwâl = 15 juin 1824. Guillain dit inexactement : 2 juillet 1824<sup>2</sup>.

Finis le 25 août 1824.

**Année du Vendredi = 1240 H.**

Commence le 26 août 1824.

p. 94 : *Fongouakendra* (*funguo wa kendra*, 9<sup>e</sup> mois) = Djumâdâ II = 21 janvier — 18 février 1825.

Finis le 15 août 1825.

**Année du Samedi = 1241 H.**

Commence le 16 août 1825.

p. 107 : 9 *Ramazân* = 9 Ramađân = 17 avril 1826. Guillain dit inexactement : 15 avril.

Finis le 4 août 1826.

**Année du Dimanche = 1242 H.**

1242 H = 5 août 1826-24 juillet 1827.

**Année du Lundi = 1243 H.**

1243 H = 25 juillet 1827-13 juillet 1828.

**Année du Mardi = 1244 H.**

Commence le 14 juillet 1828.

P. 115 : Djumâdâ II = 9 décembre 1828-6 janvier 1829.

P. 115-116 : 11<sup>e</sup> jour de la lune *Hamal* du calendrier swahili = avril 1829 d'après Guillain. Le mois musulman correspondant est Šawwâl<sup>3</sup> = 6 avril-4 mai 1829.

Finis le 2 juillet 1829.

**Année du Mercredi = 1245 H.**

1245 H = 31 juillet 1829-21 juin 1830.

<sup>1</sup> Cette date et les suivantes ont été relevées dans l'ouvrage de Guillain, *Documents sur l'histoire, la géographie et le commerce de la partie occidentale de Madagascar*, Paris, 1845, in-8°.

<sup>2</sup> Les tables de concordance de Wüstenfeld n'ont été publiées qu'en 1853, postérieurement au travail de Guillain. Les erreurs que j'ai relevées sont donc facilement explicables.

<sup>3</sup> Il est intéressant de constater que le calendrier swahili comme celui des Merina (vide infra) contient la même équivalence : *Hamal* = Merina : *Alahamadi*, le Bélier du Zodiaque = Šawwâl.



**Année du Jeudi = 1246 H.**

1246 H = 22 juin 1830-11 juin 1831.

**Année du Vendredi = 1247 H**

Commence le 12 juin 1831.

P. 118 : le 30 août, fin du mois de *Fongouasita* (*fonguo wa sita*, 6<sup>e</sup> mois).

Lire : 21 *fonguo wa sita* = 21 Rabi' I<sup>er</sup> = 30 août 1831.

P. 119 : Mercredi de *Fongouasaba* (*fonguo wa saba*, 7<sup>e</sup> mois) = 6 Rabi' II = 14 septembre (et non 13 septembre) 1831.

P. 121 : mois de *Šebani* = Ša'bân = 5 janvier-2 février 1832.

Finit le 30 mai 1832.

**Année du Samedi = 1248 H.**

Commence le 31 mai 1832.

P. 121 : mardi, 17<sup>e</sup> jour de *Fongouatano* (*fonguo wa tano*, 5<sup>e</sup> mois) = 17 Šafar = 16 juillet (et non 15 juillet) 1832.

Finit le 20 mai 1833.

**Année du Dimanche = 1249 H.**

1249 H = 21 mai 1833-9 mai 1834.

**Année du Lundi = 1250 H.**

1250 H = 10 mai 1834-28 avril 1835.

**Année du Mardi = 1251 H.**

Commence le 29 avril 1835.

P. 128 : 1<sup>er</sup> Radjab = 23 octobre (et non 10 octobre) 1835.

P. 130 : 8 *Ramazân* = 8 Ramadân = 28 (et non 27) décembre 1835.

P. 130 : 26 *Fongouapili* (*fonguo wa pili*, 2<sup>e</sup> mois) = 26 Dzû'l-ka'da = 14 (et non 13) mars 1836.

P. 131 : 17 *Fongouatano* (*fonguo wa tano*, 5<sup>e</sup> mois. Lire : 3<sup>e</sup> mois ; le 5<sup>e</sup> mois correspondrait à Šafar 1252 H = année du mercredi) = 17 Dzû'l-ħidjdja = 4 (et non 5) avril 1836.

Finit le 17 avril 1836.

**Année du Mercredi = 1252 H.**

1252 H = 18 avril 1836-6 avril 1837.

**Année du Jeudi = 1253 H.**

Commence le 7 avril 1837.

P. 132. Guillain dit : Dans le courant du mois de *Fongouani* (*fonguo wa ne*, 4<sup>e</sup> mois) de l'année Djumatauo, avril 1837. Lire : *fonguo wa ne* de l'année *dyuma sita* = Moħarram = 7 avril-6 mai 1837. Dyuma tano est l'année du mercredi qui finit le 6 avril 1837.

P. 135, Guillain dit : 16<sup>e</sup> jour de la lune Zuhadja de l'année Arba (du mercredi), 1254 de l'hégire, 11 mars 1838. Lire : 16 Dzû'l-ħidjdja de l'année Kamisi (du jeudi) 1253 H = 13 mars 1836. L'erreur est évidente car 1254 de l'hégire ne commence que le 27 mars.

Finit le 26 mars 1838.

**Année du Vendredi = 1254 H.**

Commence le 27 mars 1838.

P. 135 : 1<sup>er</sup> Djumâdâ I<sup>er</sup> = 23 (et non 24) juillet. Guillain dit : de l'année

*Tselatsé*, c'est-à-dire du mardi. C'est sans aucun doute année du vendredi qu'il faut lire.

P. 136 : 27 Šawwâl. D'après Guillain : 4 novembre 1838. Au lieu de 27 Šawwâl, lire : 16 Ša'bân = 4 novembre.

P. 136 : 20 *Ramazân* = 20 Ramađân = 7 (et non 6) décembre 1838. Cette date qui vient quelques lignes après la précédente, confirme la rectification ci-dessus.

P. 137 : 20 Dzû'l-ħidjja = 6 mars 1839.

Finis le 16 mars 1839.

#### Année du Samedi = 1255 H.

Commence le 17 mars 1839.

P. 138 : vers le milieu du mois de *Fongouatano* (*fonguo wa tano*) de l'année Djuma (muni, du samedi), dans les premiers jours de mai 1839. *Funguo wa tano*, le 5<sup>e</sup> mois = Šafar = 16 avril-14 mai 1839.

Finis le 4 mars 1840.

#### Année du Dimanche.

1256 H = 5 mars 1840-22 février 1841.

#### Année du Lundi.

1157 H = 23 février 1841-11 février 1842.

#### Année du Mardi.

1258 H = 12 février 1842-31 janvier 1843.

#### Année du Mercredi

1259 H = 1<sup>er</sup> février 1843-21 janvier 1844.

#### Année du Jeudi.

1260 H = 22 janvier 1844-9 janvier 1845.

#### Années du Vendredi.

1261 H = 10 janvier 1845-29 décembre 1845.

1268 H = 27 octobre 1851-14 octobre 1852.

1275 H = 11 août 1858-30 juillet 1859.

1282 H = 27 mai 1865-15 mai 1866.

1289 H = 11 mars 1872-28 février 1873.

1296 H = 26 décembre 1878-14 décembre 1879.

1303 H = 10 octobre 1835-29 septembre 1886.

1310 H = 26 juillet 1892-14 juillet 1893.

1317 H = 12 mai 1899-30 avril 1900.

1324 H = 26 février 1906-13 février 1907.

La concordance de toutes les dates relevées dans le document portugais et les ouvrages de Noel et de Guillain nous attestent qu'au début du XVII<sup>e</sup> siècle, les Malgaches du Nord-Ouest avaient adopté déjà le calendrier musulman à noms de mois bantous et arabes, alors que les indigènes du Sud-Est comptaient à cette époque par années de 336 jours à noms de mois sanskrito-malgaches.

---

**ANALYSES.**

---

E. HUNTINGTON. *The Pulse of Asia, a journey in Central Asia illustrating the geographic basis of history.* — In 8°, 415 pages, nombreuses cartes et planches. Londres, A. Constable; Boston et New-York, Houghton, Mifflin & C°. 1907. 14 sh.

Le livre de M. Huntington est une précieuse contribution à la science des milieux, ou ethologie. Cette science est de date récente, bien que l'idée soit déjà ancienne d'admettre un rapport de cause à effet entre l'habitat d'un peuple d'une part, et de l'autre sa civilisation et sa psychologie. Un moment même, l'influence du milieu naturel avait été exagérée ; puis vint une réaction. Le résultat de cette oscillation a été que vers la fin du siècle dernier on a constaté la nécessité de reprendre la question sur de nouvelles bases, plus larges et comparatives. Surtout le départ avait été maladroit : on avait voulu dès l'abord déterminer les influences réciproques des individus ou des groupements humains et de leurs milieux d'après l'examen des formes qu'elles revêtent en Europe, où précisément la complexité de ces interactions est de nature à fausser l'observation et les résultats.

En ce domaine encore, c'est à l'ethnographie qu'il a fallu recourir. On a commencé par transposer aux demi-civilisés les méthodes et les généralisations qui avaient si mal réussi à propos des civilisés. Cette transposition pure et simple de formulés générales a conduit comme de juste à des échecs. Le livre récent de M. Fynn sur les Indiens américains en tant que produits de leurs milieux, analysé ci-dessous, est un exemple des inconvénients de cette manière de faire. Ainsi s'explique aussi le peu d'importance et de validité de l'anthropogéographie telle que l'ont élaborée Ratzel et ses disciples. Tout ce qui subsiste de la masse de travail ainsi dépensée, c'est la conscience fort nette qu'ont acquise à la fois les géographes, les historiens, les ethnographes et les sociologues qu'il faut reprendre la question méthodiquement. Dans nombre de monographies ethnographiques récentes, on trouve des chapitres consacrés à la description détaillée du pays, de sa géologie, de son orographie, de son hydrographie, de sa climatologie, etc.

D'autre part, les géographes, du moins quelques-uns d'entre eux, ont compris que leur science ne saurait être uniquement descriptive : elle se doit d'être aussi, et surtout, explicative, c'est-à-dire qu'elle doit avoir pour objet de déterminer les relations de cause à effet entre la nature physique et la nature animée (faune, flore, humanité). C'est cette conception nouvelle de la géographie que met en pratique M. Huntington.

Pendant quatre années de séjour en Turquie d'Asie et trois années d'explorations en Asie Centrale (Turkestan russe et chinois, bassin du Tarim et du Lob-Nor, monts Nan-shan et Kwen-lun, Kashmir, Perse), il a observé concurremment le pays et ses habitants en se plaçant toujours à son point de vue de géographe moderne. Déjà le choix de cette région a une signification propre : quand bien même l'Asie Centrale ne serait pas, comme on le croyait naguère, le berceau de l'humanité, elle a joué dès le début des temps historiques un rôle important. Les explorations récentes ont confirmé d'anciens témoignages : les régions au-

jourd'hui arides étaient autrefois le siège de civilisations avancées. Ainsi l'étude entreprise par M. Huntington devait porter aussi sur le passé ; et des facilités particulières lui ont été offertes sur ce point par sa collaboration à l'expédition Pumpelly. L'un des mérites de son livre est de démontrer, par l'examen des conditions physiques actuelles, que la dessiccation, jusqu'ici supposée seulement, s'est bien produite, mais non pas progressivement. Il y a eu des périodes de dessiccation, suivies de périodes d'humidité, phénomène comparable à la succession des périodes glaciaires et interglaciaires.

Aux périodes d'humidité ont répondu des périodes de peuplement, de civilisation, de bien-être, et des immigrations ; aux périodes de sécheresse, des émigrations, des dégénérescences culturelles, des arrêts d'évolution. La civilisation pastorale et nomade répond aux conditions d'aridité, la civilisation agricole et sédentaire aux conditions d'humidité. Et les mêmes peuples ont dans la même région passé tour à tour, ceci en ligne générale, par l'agriculture et le nomadisme. Je renvoie au livre de M. Huntington pour les détails : on y trouvera notamment (chap. V.) une étude intéressante de la civilisation kirghize considérée dans sa dépendance à l'égard du milieu physique, les hauts plateaux, et une autre sur les Chanto des plaines du Turkestan.

L'antithèse entre montagnards et gens de la plaine se marque dans l'Asie Centrale avec une netteté tout autre que dans nos pays d'Europe, du moins de l'Europe occidentale : car les populations des Carpathes comparées à celles des plaines danubiennes offrent un sujet d'étude tout aussi typique. On a écrit sur ce point bien des banalités. M. Huntington au moins donne des observations neuves qui permettent des conclusions précises. De plus il évite ce défaut si répandu de ne voir dans la civilisation toute entière d'un groupement que le résultat d'un seul facteur, p. ex. du milieu physique. Ce dernier ne conditionne en fait que la civilisation matérielle proprement dite (la technologie), puis l'organisation économique : mais il ne semble pas avoir eu d'influence sur l'organisation matrimoniale, juridique, politique ou religieuse.

Ceci doit être retenu, et l'on regrettera même que M. Huntington n'ait pas assez insisté sur la limitation que subit le principe explicatif d'ordre géographique. Ce principe vaut pour la vie économique, mais en partie seulement pour le tempérament individuel et collectif, et nullement pour *tous* les éléments qui constituent chaque type de civilisation. C'est ce qu'aurait aisément démontré à M. Huntington une étude plus approfondie, d'après les monographies des ethnographes russes, des divers groupements de nomades de la Sibérie et du Turkestan.

Pour acquérir une idée exacte de l'influence du milieu d'un peuple sur sa civilisation entière, l'examen des parallélismes ne suffit pas : tout aussi nécessaire est celui des discordances. Il existe certainement, entre les peuples qui vivent dans des régions arides, des ressemblances, et même des identités, p. ex. entre les Kirghizes nomades et les Touaregs nomades ; mais le facteur climatique et physiographique n'explique certes pas les différences considérables d'organisation familiale, politique et sociale qui existent entre ces deux groupements. Matériellement, « l'homme de nature » dépend sans doute davantage de la nature, que le civilisé : mais cette dépendance, il la sent moins ; ou plutôt il la nie. L'un des résultats, à première vue paradoxal, les plus intéressants de l'ethnographie, ces années dernières, c'est d'avoir reconnu que loin de modeler son organisation sociale sur la nature, le demi-civilisé se représente la nature comme modelée sur l'organisation sociale.

En définitive, M. Huntington explique, avec une maîtrise qu'on louera, ce qu'il y a de proprement mécanique dans l'évolution individuelle et collective. C'est là un grand progrès pour la science, et qui tend même à mettre sur la voie d'une interprétation nouvelle de l'histoire universelle.

Son étude approfondie de la géographie de l'Asie Centrale conduit M. Huntington à trois constatations : 1° le milieu physique central-asiatique est, par rapport aux mœurs [au sens restreint indiqué ci-dessus] dans la relation de cause à effet ; 2° pendant les temps historiques (2000 ans au moins) le climat, qui est l'élément le plus important du milieu physique, a subi des modifications importantes ; 3° les modifications du climat ont causé des modifications correspondantes dans la répartition, les mœurs et le tempérament des hommes. D'où suit que le climat est l'un des facteurs fondamentaux de l'histoire de l'humanité. L'Asie Centrale n'est pas en effet une région singulière ou aberrante, si je puis dire ; elle est au contraire le cas le plus net d'un type géographique bien déterminé, le type du pays aride et désertique. Les conclusions obtenues pour l'Asie Centrale sont donc applicables aux autres régions de même type : Perse, Arabie<sup>1</sup>, Afrique du Nord, Afrique Australe<sup>2</sup>, Australie<sup>3</sup>, etc., où se sont également succédé des alternatives d'humidité et de dessiccation. A ces alternatives correspondent, comme il a été dit, des flux et des reflux de populations et des oscillations de civilisation. Tour à tour l'Asie Centrale a attiré et repoussé des vagues humaines, et ainsi s'expliquent ces vastes mouvements qu'on nomme les Grandes Invasions. J'ajouterai que c'est peut-être par des oscillations climatériques de l'Asie Centrale que s'expliquent les vicissitudes subies, pendant 6000 ans, par la Mésopotamie<sup>4</sup>. La dégénérescence de l'Égypte, la mort de l'Afrique du Nord, l'appauvrissement et l'abandon de la Syrie, l'état stationnaire de l'Europe méridionale, etc. (chacun complètera aisément cette énumération), autant de phénomènes dont la cause fondamentale n'est autre que la dessiccation. Le principe explicatif de M. Huntington fournit même une solution nouvelle d'un problème qui nous touche de plus près : d'où vient le rapide développement économique, à partir du Moyen-âge, de l'Europe Centrale ? Bien des théories ont été formulées à ce propos : on a mis en avant, tour à tour, le facteur racial (invasions), le facteur politique et social (romanisation), le facteur religieux (moines défricheurs) ; on a parlé de l'augmentation de la population, du déboisement, etc. Mais M. Huntington fait remarquer qu'au moment de la conquête romaine l'Europe Centrale était un pays humide, par suite couvert d'une végétation très dense, telle que que seules des populations

<sup>1</sup> Cf. I. Guidi, *Bollettino delle lingue e letterature semitiche* (Extr. de la *Rivista degli studi orientali*, T. I) p. 369, rendant compte d'un travail de L. Caetani di Teano.

<sup>2</sup> L'étude de cette question pour l'Afrique australe est facilitée par l'excellente monographie, toute récente, de S. Passarge, *Südafrika, eine Landes-Volks- und Wirtschaftskunde*, Leipzig, Quelle et Meyer, 1907.

<sup>3</sup> Pour l'Australie, dont M. Huntington ne parle pas, et à l'histoire comme à l'ethnographie de laquelle nombre de conclusions et de suggestions exposées ci-dessus s'appliquent exactement, voir les premiers chapitres de Spencer et Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, *The Northern Tribes of Central Australia* et de Howitt, *The Native Tribes of South and South-East Australia*, puis les travaux de J. W. Gregory, notamment *The Dead Heart of Australia*. Cependant la portée réelle, pour l'ethnographie et la sociologie australiennes, du principe climatologique et géographique de M. Huntington ne pourra être apprécié qu'après plusieurs campagnes de fouilles en Australie Centrale.

<sup>4</sup> On trouvera un exposé dramatique en sa concision de ces vicissitudes dans le petit livre de H. Winckler, *Die babylonische Geisteskultur*, Leipzig, Quelle et Meyer, 1907, pp. 14-41.

très nombreuses eussent pu la défricher ; encore cette végétation aurait-elle repoussé aussitôt ; si, cependant, au cours des âges elle a été vaincue par l'homme, malgré la faible densité de la population, c'est que des modifications importantes du climat se sont produites pendant le Moyen-âge. La dessiccation progressive qui a tué la civilisation de l'Afrique du Nord a créé celle de l'Europe Centrale.

Bien mieux : ce ne sont pas seulement ces grandes oscillations du climat, mais même les oscillations de moindre ampleur (p. ex. les cycles dits de Brückner) qui influent sur l'état général de la civilisation et sur l'histoire universelle. Si la pluie manque, c'est pour l'Inde et la Chine<sup>1</sup> entières, la famine. Et peut-être une période de plusieurs années consécutives de sécheresse sera-t-elle, plus qu'un évènement proprement politique, la cause profonde du choc futur entre l'Europe et l'Extrême-Orient.

Quoi qu'il puisse être de l'avenir, le passé du moins de l'humanité s'anime d'une vive clarté à la lumière du principe de M. Huntington. Son livre a pour but de poser que la géographie, au sens qu'il donne à ce mot, est la base de l'histoire.

Ce point de vue, qu'il s'agit maintenant d'appliquer dans le détail à d'autres régions et à d'autres population, est de nature à vivifier l'ethnographie tout autant que l'histoire. Bien mieux, c'est aux ethnographes qu'il appartient, par des enquêtes nouvelles, plus encore qu'aux géographes et aux historiens, de faire l'épreuve du principe de M. Huntington et de rechercher jusqu'à quel point certaines formes d'organisation sociale sont des moyens de lutte contre les influences physiographiques et surtout climatériques. J'ajouterai enfin qu'il est en tout cas un problème ethnographique et historique du plus haut intérêt dont le livre et le point de vue de M. Huntington permet de proposer une solution simple et précise : celui des causes des Grandes Invasions. Que le point de départ de ces invasions a été l'Asie Centrale, cela est hors de doute. Non pas que les populations germaniques et slaves soient toutes venues de ce point unique : mais elles ont été forcées de se déplacer sous la pression de populations plus orientales qu'elles. C'est par une série de heurts se transmettant de proche en proche qu'elles ont été projetées les unes contre les autres, avec une force variable. Mais quelle était la raison du heurt, ou plutôt des heurts initiaux ? On a prétendu le plus souvent que cette cause première était la surpopulation. Les groupements turco-mongols se seraient, aux premiers siècles de l'ère chrétienne, multipliés dans une proportion trop grande pour la puissance productive du pays. Il y aurait eu comme un écoulement de surplus de population. Au facteur principal on en adjoignait d'autres, tout aussi hypothétiques : guerres, épizooties, etc. Jusqu'à ces années dernières on ignorait que les vastes plaines du Turfan, de la Kachgarie, etc. eussent été autrefois des centres de civilisation. Cette découverte et la preuve que fournit M. Huntington du processus de dessiccation donnent la clef du problème.

L'Asie Centrale a pu nourrir, jusque vers le début de l'ère chrétienne, des populations relativement nombreuses : mais elles se sont vues obligées peu à peu de quitter des régions qui devenaient de plus en plus arides. Des migrations lentes

---

<sup>1</sup> Je ne sais si la théorie de M. Huntington est applicable à la Chine : en ce cas le triste état des canaux et des grands travaux anciens d'irrigation ne doit plus être donné comme une preuve d'impéritie du peuple chinois ou de ses gouvernants ; le cas serait le même qu'en Palestine, dans l'Arabie méridionale etc.. Que pouvait, surtout sans nos moyens modernes de lutte contre la nature, le Chinois, le Juif ou l'Arabe contre un tel changement, progressif et inaperçu, sinon dans ses conséquences extrêmes !

se sont donc produites, qui ont opéré sur les populations voisines des poussées de plus en plus fortes au cours des âges. Le changement de climat rendait nécessaires ces déplacements, et empêchait absolument tout retour en arrière. Ils ne se sont pas tous produits dans la même direction, mais en rayonnant. Le retrait des habitants de l'Asie Centrale s'est opéré autant du côté de la Chine, que du côté de la Mongolie, de la Sibérie méridionale, du Caucase, de la Perse, de l'Afghanistan et peut-être de l'Inde. Il n'y a donc pas eu de surpopulation, mais bien une pression inéluctable de populations en danger de périr sur d'autres, soit sédentaires soit nomades. Tant que les déplacements se sont opérés dans des régions où la vie demeurerait possible, sinon aisée, le processus a pu être semi-pacifique : mais certains groupements se sont trouvés acculés à des régions peu habitables, par suite du froid, de l'aridité locale, du manque de pâturages, de la condition marécageuse du sol, etc. Ce sont ces populations-là qui ont dû se frayer par la force une route nouvelle, et ce sont elles qu'on a vu envahir la Russie méridionale et l'Europe Centrale.

Cette explication est la seule qui rende compte de la durée et de la périodicité des grandes invasions : elles cessèrent dès que les régions de l'Asie Centrale atteintes par la sécheresse eussent été toutes évacuées. Les déplacements de populations observés depuis en Sibérie et au nord du Caucase n'ont eu ni la même ampleur, ni le même caractère de nécessité. On a même pu voir vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle des groupements sibériens, surtout Kirghizes, ignorants des causes physiques qui nécessitèrent les migrations de leurs pères, dessiner un retour vers l'Asie Centrale ; de même on peut constater de nos jours un déplacement vers le même lieu des populations du hinterland Chinois. Mais la nature impose à de tels retours une barrière invincible, malgré l'aide qu'apporte aujourd'hui à ces sortes d'entreprises la science de l'ingénieur.

Cet essai d'explication de mouvements de peuples constatés historiquement montre comment on peut tirer parti des enquêtes climatologiques et géographiques de M. Huntington. Il me semble que tout aussi féconde serait leur application à l'étude des mouvements de populations au Soudan. Notamment le problème peut s'éclairer alors d'une manière nouvelle. Ce n'est pas le lieu de développer l'argument : à mon sens, il ne faut pas chercher le point de départ des migrations peul dans le Soudan Egyptien ou l'Abyssinie, mais bien dans les régions centrales du Soudan saharien, aujourd'hui atteintes par la dessiccation. On sait combien ce processus de dessiccation est rapide, même actuellement, par le remarquable rétrécissement annuel du lac Tchad. Tous les explorateurs qui ont été quelque temps en contact avec les Peuls ont éprouvé la sensation confuse d'avoir à faire à des déracinés de sorte supérieure. Pasteurs et nomades, ces gens gardent comme l'empreinte d'une civilisation antérieure déjà fixée et élaborée. Peut-être l'exploration méthodique du Soudan saharien nous réserve-t-elle des surprises analogues à celle que nous cause la découverte, en pleins sables central-asiatiques, de centres anciens d'une civilisation stable.

Quoiqu'il en puisse être de cette suggestion, on voit dès à présent la portée, pour l'histoire et l'ethnographie, des recherches et du principe de M. Huntington : son livre sur les *pulsations de l'Asie* est à lire avec soin, et à méditer.

A. VAN GENNEP.

A. J. FYNN. *The American Indian, as a product of environment, with special reference to the Pueblos.* — pet. 8°, 275 pages, 8 planches. Boston, Little, Brown & C°, 1907.

Que le milieu physique exerce une influence sur l'homme, soit isolé ou groupé, cela n'est pas discutable. Mais cette proposition générale n'a aucune valeur explicative. Ce qu'il s'agit de déterminer c'est la modalité et la quantité de cette influence ; et c'est précisément ce qui n'a été fait encore en détail pour aucun groupement, sauf pour quelques tribus de l'Asie Centrale par M. Huntington. Pour de telles recherches, on ne saurait débiter par l'étude d'un peuple européen, où les interactions anthropologiques, culturelles, sociales, politiques, économiques, compliquent les phénomènes à définir. D'où les échecs qu'éprouvèrent successivement, dans la deuxième moitié du siècle dernier, ceux qui prétendirent expliquer les divers tempéraments collectifs et les divers modes de civilisation par divers milieux naturels.

Le problème intéressant du rapport entre le milieu d'une part, la civilisation et le développement intellectuel de l'autre, problème fondamental de l'ethologie, ne sera résolu que par l'étude préalable, à ce point de vue, des populations demi-civilisées : c'est-à-dire par l'application des méthodes ethnographiques et sociologiques. Il ne semble pas que M. Fynn ait vu toute la portée de son titre, car il accepte volontiers des généralisations périmées, sans se douter qu'on doit faire table rase de presque tout ce qui a été écrit jusqu'ici sur ce sujet par des théoriciens et fonder à nouveau l'ethologie, sur des bases nouvelles.

La tentative de M. Fynn n'en est pas moins intéressante et instructive. Il montre d'abord comment les diverses tribus amérindiennes se répartissent, soit en pays de montagnes ou de plaines, dans des régions arides ou bien arrosées, et comment l'organisation sociale, plus ou moins lâche ou serrée, tend à concorder avec la facilité ou la difficulté des communications, de l'agriculture et de l'industrie. De plus il a bien choisi le groupement qu'il voulait étudier spécialement : les Indiens Pueblos. Il décrit, toujours du point de vue ethologique : leurs territoires, leurs demeures, leurs villages, leur nourriture, leurs vêtements, leur organisation politique et sociale, leurs systèmes d'éducation, leurs industries, leurs arts, leurs sciences, leur religion, leurs danses et leurs cérémonies. Ces descriptions sont fondées en majeure partie sur les publications du Bureau of Ethnology et du Field Museum de Chicago ; mais M. Fynn a contrôlé et complété les observations de ses prédécesseurs par des enquêtes directes, entreprises au cours de plusieurs séjours dans l'Arizona.

M. Fynn constate un grand nombre de concordances entre le milieu naturel d'une part et de l'autre l'organisation et surtout la civilisation matérielle des Pueblos. Mais il n'a pas assez insisté sur la portée économique des cérémonies, ni sur la relation entre la division de l'univers en orient et la localisation des clans et des demeures. Ces concordances de détail ont également été constatées déjà pour la plupart des peuples : il va de soi que p. ex. l'abondance d'arbres ou la présence de pierres conditionnent le *matériau* des maisons ; de même, l'abondance du bison, ou ailleurs des poissons, déplace le centre technologique, etc. ; dans certains cas, toute l'organisation sociale et religieuse a pour pivot un cycle déterminé d'occupations, comme chez les Toda de l'Inde, où ce pivot de la vie sociale est la laiterie.

M. Fynn n'arrive pas, en dehors de ces constatations superficielles, à des



résultats importants. Ils ne pourraient d'ailleurs être obtenus qu'après une étude parallèle des réactions du groupe humain sur le milieu naturel. Dans le cas actuel, cette réaction se marque surtout par ce fait que les Indiens Pueblos se font de l'Univers une conception modelée sur leur organisation sociale.

Le contenu du livre ne répond donc pas exactement à son titre : mais c'est un excellent manuel, un bon tableau de la vie économique et sociale de l'un des groupements amérindiens les plus intéressants ; un index bibliographique, où manquent malheureusement les dates et le lieu de publication, fournit à chacun (l'auteur s'adresse davantage au grand public instruit qu'aux spécialistes) le moyen d'entreprendre des recherches personnelles plus approfondies.

A. VAN GENNEP.

\* \* \*

JACQUES FAÏTLOVITCH. *Proverbes abyssins*, traduits, annotés et expliqués. Paris. Geuthner, 1907, 86 p. in-8.

On a dit que les proverbes étaient la sagesse des nations : on a dit aussi qu'ils fournissaient à la paresse de l'esprit un nombre de phrases stéréotypées évitant à la masse la fatigue de penser et de s'exprimer d'une façon personnelle. L'une et l'autre opinion ont leur part de vérité : il n'en faut pas moins reconnaître que les proverbes ont conservé une tournure particulière d'expression qui peut bien être devenue banale mais qui, à un moment donné, n'en a pas moins été originale. Le fait même d'avoir été conservés sans altération donne aux proverbes, au point de vue de la langue, une valeur toute particulière.

L'amariña en effet, ne remonte pas haut, du moins sous sa forme écrite. Il a sans doute existé avant qu'on en trouve des traces dans la littérature écrite, et certainement avant le XIII<sup>e</sup> siècle, date assignée par M. Faïtlovitch pour la suppression du gheez comme langue parlée. Il a donné, dans son introduction (p. 23, note 1, 24 note 1, 26-27, note 1) une liste des publications en amariña ou relatives à cette langue, mais elle est loin d'être complète<sup>1</sup>. Ainsi les premiers spécimens de grammaire amariña furent donnés bien avant Ludolf par Achilles Venerius dans ses *Chaldaea seu Aethiopicæ linguæ institutiones*<sup>2</sup>. Comme textes d'une haute importance en raison de leur ancienneté relative, il fallait mentionner les chants populaires sur divers princes : signalés par Zotenberg<sup>3</sup>, ils ont été repris par Praetorius<sup>4</sup>, publiés in extenso par Guidi<sup>5</sup> et étudiés en partie par Pereira<sup>6</sup>. Déjà la langue du *Marḥa-Ewur* traduit de l'ouvrage copte du patriarche Démétrius XII, est très fortement mêlée d'amariña et ce dernier présente des formes archaïques, plus régulières que les modernes<sup>7</sup>. La liste de M. Faïtlovitch est singulièrement incomplète : puisqu'il y fait figurer les traités de Jacobis, de

<sup>1</sup> Je ne lui reprocherai pas de n'avoir pas cité des pauvretés comme Piano, *Raccolte della frasi più usuali in amarico*, Rome, 1887, in 18 ; ou Scolart, *Frasario amarica oromona*, Naples, 1888, in 12, ou Allori, *Piccolo dizionario eritreo-italiano-arabo-amarico*, Milan, 1896, ou Mahler, *Praktische Grammatik der amharischen Sprache*, Vienne, 1906, in 8.

<sup>2</sup> Rome, 1830, in 8, p. 43-46.

<sup>3</sup> *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Bibliothèque Nationale de Paris*, Paris, 1877, in 4, p. 218-219.

<sup>4</sup> *Amharische Sprache*, Halle, 1879, in 4, p. 499-502.

<sup>5</sup> *Le Canzoni Geez-amariña*, Rome, 1889, in-8.

<sup>6</sup> *Canção de Galavdevos*, Lisbonne, s. d., in 4.

<sup>7</sup> Cf. Guidi, *Il Marḥa-Ewur*, Rome, 1896, in 8.

Coulbeaux et d'Isenberg<sup>1</sup> (en partie) et de Flad<sup>2</sup> p. 23, 24 note 4, il n'y avait pas de raison pour ne pas mentionner les suivants : *Tēmḥërta Kërstyân*, Rome 1900 ; *Evangelia sancta...* in linguam amharicam (version d'Abou Ramsis)<sup>3</sup>, le *Psalterium Davidis*, aethiopici et amharici<sup>4</sup>, les *Epistola Apostolorum* aethiopici et amharici<sup>5</sup>, le *Novum Testamentum* en amharique, version d'Abou Roumi<sup>6</sup> ; la *Bible* en amharique<sup>7</sup>. La liste des grammaires contient des lacunes<sup>8</sup> ; je n'y trouve pas *El Malḥat el Djallyah lima'rifat el loḡhat el ḥabachyah* par Mikhayil Djirdjir El Ḥabachi<sup>9</sup>, ni le *Manuel pratique de langue abyssine* de Perruchon<sup>10</sup>, ni la *Grammatica lingua amarina* d'Afework<sup>11</sup>. En même temps que M. Faïtlowitch publiait ses Proverbes, paraissaient trois ouvrages importants qu'il ne pouvait évidemment citer dans sa Bibliographie : Guidi, *Leggende storiche in Abissinia*<sup>12</sup> ; id., *Strofe e brevi testi amarici*<sup>13</sup> et Mittwoch, *Proben aus amharischem Volkskunde*<sup>14</sup>.

L'auteur passe aussi en revue les travaux relatifs aux autres langues sémitiques d'Abyssinie, et là encore, il est incomplet. Ainsi à la liste qu'il donne des ouvrages parus sur le tigré (p. 13, note I), il faut ajouter Nöldeke, *Ein neuer Tigre-Text*<sup>15</sup> ; Enno Littmann, *En Säng på Tigre-Språket*<sup>16</sup> ; id., *Die pronomina im Tigre*<sup>17</sup> ; id., *Das Verbum der Tigre Sprache*<sup>18</sup> ; A. B. C. pour apprendre aux enfants à lire le Tigré<sup>19</sup> ; *Evangelium enlight Markus på Tigre Språket*<sup>20</sup> ; Camperio, *Manuale tigre-italiano*<sup>21</sup> ; Gallina, *Indovinelli Tigray*<sup>22</sup>. Pour le tigrā ou tigrīna : *Evangelia sacra*, trad. en tigrīna par le Debter a Matheos et publiés par Krapf<sup>23</sup> ; Ghebre-Medhin Dignei, *Apologhi cd Aneddoti in lingua tigrīna*<sup>24</sup> ; L. de Vito, *Esercizi di lettura in lingua tigrigna*<sup>25</sup> ; Faṣḥa Gherghis, *Notizie del viaggio d'un Etiopico dall' Etiopia all' Italia*<sup>26</sup> ; Schweinfurt, *Abyssinische Pflanzennamen*<sup>27</sup> ; Conti-Rossini, *Leggende tigray*, dans les *Note etiopiche*<sup>28</sup> ; Enno

<sup>1</sup> *La Geografia yamēdēr tēmḥirt* d'Isenberg a eu une seconde édition à S. Crischona. 1872. Les ouvrages suivants d'Isenberg ne sont pas indiqués : *Amharic Spelling book*, Londres, 1840, in 8 ; *Amharic Catechism*, Londres, 1841, in 8 ; *Adumbratio historiae mundi*, Londres, 1842, in 8 ; *Liturgia*, (Common prayer book) unā cum psalterio amharico, Londres, 1842, in 8.

<sup>2</sup> A l'ouvrage cité de Flad, il fallait ajouter *The God of Israel in the God of Salvation*. S. Crischona, 1866, in 18 ; *Proofs from the Old Testament that Jesus of Nazareth is the son of God*. S. Crischona 1867, in 18

<sup>3</sup> Ed Pell Platt, Londres, 1824, in 4. — <sup>4</sup> Bâle, 1872, in-8. — <sup>5</sup> Bâle, 1878, in 8.

<sup>6</sup> Bâle, 1870, in 8. — <sup>7</sup> 3 parties in 8. S. Crischona, 1871-1873.

<sup>8</sup> La grammaire amharique de M. Guidi a eu en 1892 une seconde édition très augmentée.

<sup>9</sup> Le Qaire, 1289 hég., in 8. — C'est plutôt une série de vocabulaires accompagnée de dialogues et d'anecdotes.

<sup>10</sup> Paris, 1898, in 8, 2<sup>e</sup> édition très augmentée sous le titre de : *Aperçu grammatical de la langue amharique*, Louvain, 1899, in 8.

<sup>11</sup> Rome, 1905, in 8.

<sup>12</sup> *Rivista degli Studi Orientali*, T. I, p. 5-30. Rome, 1907.

<sup>13</sup> *Mittheilungen des Seminars für Orientalische Sprachen* zu Berlin. T. X, 2<sup>e</sup> partie, Berlin, 1907, p. 167-184.

<sup>14</sup> *Mittheilungen* ibid, p. 185-241.

<sup>15</sup> *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XVI, p. 65-78.

<sup>16</sup> Upsala, s. d., in 8. — Malgré le titre suédois, l'introduction et la traduction sont en allemand.

<sup>17</sup> *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XIII, p. 188-316.

<sup>18</sup> *Zeitschrift für Assyriologie*, t. XIII, p. 134-178 ; t. XIV, p. 1-102.

<sup>19</sup> M'kullo, 1889. — <sup>20</sup> M'kullo, 1889. — <sup>21</sup> Rome, 1893, in 18. — <sup>22</sup> *L'Oriente*, 1894, p. 28-33.

<sup>23</sup> S. Crischona, 1886, in 12. — <sup>24</sup> Rome, 1902, in 8. — <sup>25</sup> Rome, 1894, in 8. — <sup>26</sup> Rome, 1895, in 8.

<sup>27</sup> Berlin, 1893, in 4. — <sup>28</sup> Rome, 1897, in 8, p. 3-13.

Littmann, *Specimens of popular Literature of Modern Abyssinia*<sup>1</sup>. Pour le Gouragné (p. 16), la première connaissance de ce dialecte est due au vocabulaire, aux paradigmes et au texte recueillis par Mayer et publiés après la mort de l'auteur par Krapf: *Kurze Wörtersammlung in english, deutsch, amharisch, gallanisch, guraynesch*<sup>2</sup>, et enfin pour le Harari (p. 16, note 2) l'ouvrage de Burton, *First footsteps in East Africa*<sup>3</sup> renferme une grammaire et un vocabulaire de cette langue.

C'est à la suite d'une mission en Abyssinie, spécialement en vue d'une enquête sur les populations falacha, que M. Faïtlovitch a rapporté ces proverbes<sup>4</sup>. La traduction est correcte, et à l'occasion, l'auteur a fait des rapprochements avec des collections semblables (Guidi, Praetorius). On peut y joindre les suivants empruntés au recueil de Mittwoch paru en même temps que celui de M. Faïtlovitch :

Proverbe 4 (F) dans M = n° 31 (M.) avec cette variante pour la 2<sup>e</sup> partie :  
il n'y a pas d'appréciature au dessus du juge.

Pr. 19 (F) = 14 (M.) avec un commentaire plus étendu.

Pr. 33 (F) = 8 (M.)

Pr. 46 (F) = 13 (M.) avec une variante.

Pr. 96 (F) = 3 (M.) avec un commentaire.

Pr. 98 (F) = 10 (M.)

J'ai insisté sur les lacunes que présente la bibliographie de M. Faïtlovitch, mais je dois reconnaître que son ouvrage est une utile contribution à l'étude de la société abyssine et qu'il rendra des services à celui qui plus tard fournira un Corpus des proverbes amariñas. Cette publication est de bon augure pour les suivantes.

RENÉ BASSET.

\* \* \*

EMILE GALTIER. *Coptica-arabica*, fasc. I. Le Caire, 1906, Imprimerie de l'Institut français d'archéologie orientale, 78 p. in-4, 9 fr.

J'ai eu précédemment l'occasion de signaler dans la *Revue des Traditions populaires* un ouvrage de M. E. Galtier, intéressant au point de vue du folk-lore<sup>5</sup>. Celui qui vient de paraître, quoique n'étant pas exclusivement consacré à la littérature populaire, n'en contient pas moins de précieuses contributions. Dans la partie intitulée *Arabica*, l'auteur étudie le recueil de sentences attribuées à des sages grecs, composé par Abou'l Faradj ben Hindou et qui mérite d'être rappro-

<sup>1</sup> *Journal of the American oriental Society*, t. XXIII, p. 51-55. — On peut ajouter à cette liste, pour la compléter, des publications dont M. Faïtlovitch n'a pu avoir connaissance, puisqu'elles ont paru en même temps que la sienne ou même depuis : Conti Rossini, *Racconti e canti bileni*, Paris, 1907, in 8 p. 27-34, textes amariña, et p. 34-64, textes tigré. Enno Littmann, *Canzone tigre. Rivista degli Studi Orientali*, t. I, p. 211-215.

<sup>2</sup> Bâle, 1876, in 8. — <sup>3</sup> Londres, 1856, in 8.

<sup>4</sup> Deux autres publications relatives à cette mission ont déjà paru : *Notes d'un voyage chez les Falachas*, Paris, Leroux, 1905; *Mota-Musé* (la mort de Moïse), apocryphe éthiopien traduit en français, Paris, Geuthner, 1906. — Aux légendes arabes ayant trait à la mort de Moïse et indiquées p. 6, note 1, il fallait ajouter Eth Tha'libi, *Qışaş el Anbya* (Le Caire, 1298 hég., in 4, p. 215-218); Günbaum, *Neue Beiträge zur Semitischen Sagenkunde* (Leiden, 1893, p. 183-185); *Monadjât Mousa*, texte arabe (Beyrouth, s. d., in 8, p. 23-26).

<sup>5</sup> *Contribution à l'étude de la littérature arabe-copte*. Le Caire, 1905, in 4. Cf. *Revue des Traditions populaires*, juin 1906, p. 265-267.

ché de la V<sup>e</sup> partie du *Djawid'an Khired'* d'Ibn Miskaweih<sup>1</sup> et du recueil éthiopien connu sous le nom de *Mash'afa T'abibân*<sup>2</sup>. A côté des maximes attribuées à des philosophes grecs, se trouvent des fables : ainsi celle de la *Bcsacc*<sup>3</sup> est mise dans la bouche de Démosthènes, puis vient une série d'autres : *Le renard et la lionne*<sup>4</sup> ; le loup et la grue<sup>5</sup> ; le chevreau et le loup<sup>6</sup> ; la vipère et le fagot d'épi-

<sup>1</sup> Cf. la notice du texte arabe que j'ai donnée dans la préface de mon édition de la version arabe du *Tableau de Cébès* (Alger, 1898, in 8, p. 9-13). Une traduction persane (celle du Taqi ed-din Moh'ammed, el Arradjâni ?) a été lithographiée à Téhéran en 1294 hég.

<sup>2</sup> Cf. les extraits donnés par Dillmann. *Chrestomathia aethiopica*, Leipzig, 1866, in 8, p. 40-55 et le mémoire de Cornill, *Das Buch der weisen Philosophen*. Leipzig, 1875, in 8.

<sup>3</sup> Outre la fable ésoopique publiée par Halm et citée par M. Galtier, il y est fait allusion par Plutarque (*Vie de Crassus*, XXXII) à l'occasion des contes milésiaques trouvés par Suréna dans les bagages de l'armée de Crassus. Cf. aussi Phèdre (L. W. f. 10) ; Avianus (f. XIV), un apologue de l'abbé Pior (*De vitis patrum*. L. III § 136 ap. Migne *Patrologia latina* T. 73, col. 783. Paris, 1879 g<sup>d</sup> in 8) ; Perse (Sat. IV v. 24) : Sed praecedenti spectatur mantica tergo.

Erasmus y fait allusion (*Eloge de la folie*, trad. Develay. Paris 1876, in 8, p. 86) ainsi que Shakespeare (*Coriolan*, acte II, sc. 1). C'est la fable VII du livre I de La Fontaine, qui a été mise en vers latins par C. Lebeau (*Carmina*, Paris, 1782, in 8, L. III, p. 134-136). Cf. aussi Delboulle, *Les Fables de La Fontaine*, Paris, 1891, in 12, p. 13-14.

<sup>4</sup> Cf. les rapprochements indiqués dans mon *Loqmân berbère*, Paris, 1890, in 12, p. 61 et Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, T. III. Liège et Leipzig, 1899, in 8, p. 29.

<sup>5</sup> Cf. outre la fable ésoopique mentionnée : Weber, *Indische Studien*, III, 350-351 ; Wagener, *Essai sur les rapports entre les apologues de l'Inde et de la Grèce*, Bruxelles, s. d. in 4, p. 49-50, 117 ; De la Loubère, *Du royaume de Siam*, Paris, 1891, 2 v. in 12, T. II, p. 25-26 ; Pallegoix, *Description du royaume thai*. Paris, 1854, 2 v. in 12, T. II, p. 20 ; Gabrias, *Quatrain*, 39. *Le loup et la grue* ; Aphthonios, fab. 25 ; Phèdre, L. I, f. 8, *Lupus et Grus* ; Romulus L. I, f. 8 (Hervieux, *Fabulistes latins*, T. II, Paris, 1884, in 8, p. 180) ; Romulus de Berlin, f. 8 (Hervieux, *op. laud.* p. 250-251) ; Walter l'Anglais, f. 7. *De Lupo a Grue* (Hervieux, *op. laud.* p. 429) ; Romulus d'Oxford, f. 7, *Lupus et Ciconia*, (Hervieux, *op. laud.* p. 367) ; Romulus de Vienne, II, 7. *De Lupo et Grue* (Hervieux, *op. laud.* p. 287) ; Romulus de Nilant f. 9. *Quod, unus quidam Lupus ossa roderet, unum ex ossibus faucibus ejus inhaesit.* (Hervieux, *op. laud.* p. 334) ; *Fabulae Phadriana* I, 9, *Lupus et Grus* (Hervieux, *op. laud.* p. 149) ; Adhémar de Chabannes, f. 64 (Hervieux, *op. laud.* *Lupus et Grus* (Hervieux, *op. laud.* p. 144) ; Anonyme de Nevelet, f. 8 ; Romulus de Berne f. 4. *Lupus et Grus* (Hervieux, *op. laud.* p. 342) ; Alexandre Nequam, *Alter Aesopus* f. 1. *De Lupo et Grue* (Hervieux, *op. laud.* p. 787) ; E. Du Ménil, *Poésies inédites du moyen âge*. Paris, 1854, in 8, p. 176) ; Jacques de Vitry, *Exempla* (éd. Crane. Londres, 1890, p. 61) n° 136 ; *Rhythmicæ fabulae*. L. I, f. 9 (ap. Wright, *Selections of latin stories*) ; Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, L. III. f. 5, *Lupus et Grus* (Hervieux, *op. laud.* p. 236) ; Mari de France, f. 7 (E. Warnecke, Halle, 1898, in 8, p. 26-28) ; Robert, *Fables inédites des XII<sup>e</sup>, XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles.* (Paris, 1825, 2 v. in 8). T. I, p. 193 ; Ysopet de Lyon, éd. Foerster (*Alt französische Bibliothek* T. V, Heilbronn. 1882, in 12), fable VIII, *Dou lou et de la grue*, p. 13-14 ; Nicole Bozon, *Contes moralisés* n° 72. *Quod divites modica dant et raro* (éd. Toulmin Smith et Meyer, Paris, 1889, in 8, p. 91-92) ; Ruiz de Hita, copla 242, *Ensiemplo del Lobo, e de la Cabra a de La Grulla* (ap. Sanchez. *Poesias castellanas anteriores al Siglo XV*. Paris, 1842, p. 442-443) ; *Libro de los Gatos*, § 2. *Enxiemplo del Lobo con la cigüeña* (ap. P. de Gayangos. *Escritores en prosa anteriores al siglo XV* (Madrid, 1859, in 8, p. 543) ; Brouyard, *Summa praedicantium*, 6, IV, 16 ; Kirchof, *Wendunmuth*, 7, 42 ; Steinhöwel, *Aesop*, (éd. Oosterley, Tübingen, 1873, in 8) L. I, f. 8, *Von dem wolf und krauch*, p. 89 ; Corrozet, fable VI. *Du Loup et de la Grue* (*Fables d'Esop mises en vers*, Paris, 1882, in 8, p. 17-18) ; Hugo von Triemberg, *Renner* f. 14 ; Guicciardini, *Detti et fabli notabili* (Lyon, 1808, in 12, p. 198), *Il Lupo ed il Grù* ; Parma, *Fables*, 56, *Lupus et Grus* ; Nicolaus Pergamenus, *Dialogus creaturarum*, Dial. 117, *De sientia et tazo* (ap. Graesse, *Die beiden ältesten lateinischen Fabelbücher des Mittelalters*, Tübingen, 1880, in 8, p. 272) ; Decourdemanche, *Fables turques*, f. 68, *Le Loup et la Cigogne*, (Paris, 1882, in 18, p. 140-141) ; G. Le Noble, *Contes et fables* (Paris, 1700, 2 v. in 12. T. I, p. 1v-31), f. 8, *Du Loup et de la Grue*. C'est la fable IX du L. III de La Fontaine. Cf. aussi La Fontaine, éd. Regnier T. I (Paris, 1883, in 8), p. 228-229 ; Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, T. III, p. 19.

<sup>6</sup> A ajouter aux versions indiquées par V. Chauvin (*Bibliographie des ouvrages arabes*, T. III, p. 56) le ms. 3462 de la Bibliothèque Nationale de Paris, f<sup>o</sup> arabe, f. 76 (f. 119) *Le bouc et le loup*.

nes ; le renard et la ronce<sup>1</sup>. On trouve plus loin la traduction française et le texte espagnol d'un récit en aljamiado (espagnol écrit en caractères arabes), intitulé *Le bain de Zariob*. C'est le développement d'une anecdote arabe qu'on trouve Behâ ed din El Amili<sup>2</sup>. Elle est suivie d'une version de la légende de la ruse de Didon (la peau coupée en lanières), appliquée à la construction de la mosquée de 'Amr au Vieux Qaire. C'est une recension à ajouter à celles qui ont été énumérées dans la *Revue des Traditions populaires*. Enfin le dernier article qui se rapporte au folk-lore traite de la croyance à la résurrection partielle des morts qui aurait lieu une fois par an aux environs du Qaire.

On voit l'intérêt que présente le premier fascicule des *Coptica-Arabica* de M. E. Galtier. Il faut espérer que le second ne se fera pas attendre et que nous aurons une fois de plus l'occasion de reconnaître la sagacité et l'érudition de l'auteur, au grand profit du folk-lore.

RENÉ BASSET.

\* \* \*

RONALD M. BURROWS. *The Discoveries in Crete and their bearing on the history of ancient civilisation*. Londres, Murray, 1907, in-8°, XVI-236 p. et 4 planches.  
ANGELO MOSSO. *Escursioni nel Mediterraneo e gli scavi di Creta*. Milan, Trèves, 1907, gr. in-8°, 290 p. 2 planches et 187 illustrations<sup>3</sup>.

Les découvertes de Crète, qui ont si profondément modifié les opinions reçues sur la préhistoire du monde grec, ne sont encore connues que par les rapports des explorateurs imprimés dans des périodiques peu accessibles ou par telles études plus approfondies sur certaines questions d'archéologie ou d'histoire religieuse, études pareillement insérées dans des Revues spéciales. Si le public français a pu se tenir au courant de ces découvertes par les articles de M. S. Reinach dans l'*Anthropologie* auxquels on doit ajouter ceux de MM. R. Dussaud et E. Pottier, il ne paraît pas en avoir été de même en Angleterre où, cependant, l'exposition d'art crétois en 1903 au Burlington House, puis l'installation par M. Evans lui-même des collections de doubles et de copies à l'Ashmolean d'Oxford, ont éveillé le plus vif intérêt ; aussi M. Burrows, professeur de grec à Cardiff, a-t-il cru opportun de donner aux *scholars* de son pays un aperçu d'ensemble non tant sur le détail même des fouilles de Crète que sur les données nouvelles qu'elles apportent et les problèmes qu'elles posent. Parfaitement au courant de tout ce qui a été écrit à ce sujet<sup>4</sup> et secondé d'ailleurs par les fouilleurs de Knossos, MM. Evans et Mackenzie, et par les meilleurs spécialistes anglais — MM. Hall, Myres, King et

<sup>1</sup> C. Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes*, T. III (p. 75) ; à qui il faut ajouter le ms. 3462 de la Bibl. Nat. de Paris, f<sup>o</sup>s arabe, f. 9 et 82, et Abou'l Ma'ali Moh'ammed ben 'Abdoun, *Tadszkirat*, dont la fable est citée d'après le ms. de Londres dans la *Chrestomathie arabe* de Durand et Cheikho (*Elementa grammaticae arabicae*, Beyrouth, 1897, p. 319).

<sup>2</sup> *Kechkoul*, Le Qaire, 1316, hég. in 4, p. 73.

<sup>3</sup> Cet ouvrage vient de paraître en anglais sous le titre : *The palaces of Crete and their builders*, sans modification sinon un plus beau papier et une couverture cartonnée : d'où 27 frs au lieu de 8 ! Sur les fouilles italiennes décrites par M. Mosso voir en dernier lieu Pernier, *Ausonia*, 1907, pp. 109-120.

<sup>4</sup> Comme omissions importantes je ne vois à signaler que les articles de R. Weill dans la *Revue archéologique* de 1903 et de 1904 sur la question de l'écriture linéaire et le vase de Phaestos ; ceux de S. Reinach dans l'*Anthropologie*, l'étude de Miss E. H. Hall sur l'art décoratif de l'âge du bronze en Crète (Philadelphie, 1907), l'excellent résumé sur l'état des découvertes en Crète publié par S. A. Xanthoudidis dans l'*Αθήνα* de 1904, les *Neue Darstellungen « mykenischer » Gesandten* de W. M. Müller, et les *Beiträge ... zu Kypros* de R. von Lichtenberg dans

Conway — il lui a été possible, non seulement d'exposer correctement, mais même de préciser et de développer les opinions, parfois assez fuyantes, que ces savants ont dispersées dans leurs différents écrits. Un excellent index aidant, on se trouve en présence d'un véritable répertoire de ce qui a été dit sur la plupart des questions crétoises jusqu'en mai 1907 : le palais de Knossos est-il le labyrinthe du Minotaure ? les Kefti de la tombe de Rekhmara sont-ils des Crétois ? les Étéocrétois descendent-ils des Crétois de Minos ? la religion primitive en Crète est-elle aniconique ? quelles sont les influences égyptiennes ou babyloniennes en Crète et quelles sont les influences crétoises en Égypte ? le palais d'Alkinoos représente-t-il celui de Minos et la Phaéacide n'est-elle pas une Crète idéalisée ? les Achéens ont-ils détruit la civilisation minoenne ou ont-ils seulement précipité sa décadence ? la langue dans laquelle sont écrites les tablettes crétoises est-elle indo-européenne ? — M. B. ne s'est pas contenté de poser ces questions (avec moins de clarté souvent qu'on n'eût désiré ; il n'a pas résisté au plaisir de s'étendre en deux longs chapitres) d'abord sur la chronologie égyptienne pour maintenir en définitive la XII<sup>e</sup> dynastie, contemporaine du Moyen Minoen II, à 2700-500, date intermédiaire entre le 3400 de Petrie et le 2000 de Ed. Meyer ; puis sur la poterie néolithique à spirales pour opposer sans grand profit la théorie de l'origine égéenne à celle de l'origine indo-européenne. À côté de ces digressions, qui l'ont empêché d'approfondir aucune des questions posées, on doit aussi regretter les vives polémiques où l'auteur se laisse entraîner contre Waldstein qui aurait voulu faire descendre l'art minoen jusqu'au VII<sup>e</sup> siècle ou contre Rouse qui cherche le Labyrinthe à Gortyne, contre Doerpfeld qui verrait des Cariens dans les fondateurs de la civilisation minoenne ou contre Lang qui suppose que l'auteur primitif de l'Iliade ne connaissait que le bronze pour armer ses héros. Ce sont là autant de théories, ou bien dont il a été fait assez justice pour qu'il soit inutile d'y revenir comme celles de Rouse ou de Waldstein, ou bien qui sont trop complexes pour qu'on puisse prétendre les démolir en dix pages comme celles de Ed. Meyer, Lang ou Doerpfeld. Sans doute, ces discussions, impétueusement menées, contribuent-elles à rendre brillant et vivant le livre de M. B. ; mais elles l'ont empêché d'être complet ou même clair sur bien des points essentiels et enlèvent malheureusement beaucoup à sa valeur scientifique. Alors qu'il eût été facile à M. B., avec sa connaissance approfondie de la matière, de donner dès maintenant un pendant à l'excellent ouvrage de Tsountas et Manatt, *The Mycenaean Age* (Londres, 1897), son livre, peut-être trop rapidement composé, risquerait — n'étaient l'index et la bibliographie très commodes qui l'accompagnent — de ne pas faire avancer beaucoup plus l'étude de la Crète minoenne que ne peuvent le faire les notes et

*Vorderasiatische Mitteilungen* de 1904 et 1906. Je ne sais si M. B. a pu encore connaître le travail de M. Pottier dans le *Bulletin de Correspondance Hellénique*, 1907, p. 129, les articles du P. Lagrange dans la *Revue Biblique* de 1907, les travaux de M. Dussaud sur Chypre, le *Canaan* du P. Vincent (Paris, 1907) et le premier fascicule d'*Orchomenos* par H. Bulle (Leipzig, 1907). En tout cas il est impossible de comprendre pourquoi M. B. a encombré sa bibliographie de livres qui ont aussi peu de rapport avec la Crète que Chadwick, *Origin of the English Nation*, Meisterhans, *Grammatik der attischen Inschriften*, Passow, *Tragoudia Romaiika* et une dizaine d'autres de même ordre tous désignés par des abréviations qui forment de véritables logogriphes : Rhys, W P. (= *The Welsh People* !), Fick, H. O. V. S. (= *Die homerische Odyssee in der Ursprünglichen Sprachform* !) Que dire aussi de phrases de ce genre qui veulent caractériser la conquête achéenne en Crète (p. 100) « For Crete the sack is Ægyptotami, Late Minoan III, the long months that culminate in the surrender of Athens ; the sack is Leipzig, Late Minoan III, the slow closing in on Paris that leads up to the abdication of Napoleon » !!

impressions de voyage réunies par M. Mosso. On pouvait espérer davantage de l'érudition et du talent de M. Burrows.

Physiologiste et sociologue, le professeur Mosso s'est passionné de bonne heure pour les découvertes de Crète : dès 1902, dans son beau livre *Mens sana in corpore sano*, il célébrait et regrettait cette éducation physique qui faisait des femmes comme des hommes du temps de Minos de si souples toréadors et des boxeurs si puissants. Bientôt, sur les pas de Sergi, il commençait à mesurer les plus anciens crânes mis à jour en Etrurie ou dans le Forum et se déclarait à son tour contre la théorie indo-germanique « inventée par les philologues allemands. » Il n'y a pas de race aryenne : au moins, dans le bassin de la Méditerranée ne trouve-t-on, à l'origine, que des « Méditerranéens ». Au printemps 1906, M. Mosso est donc allé chercher en Crète des documents pour ses recherches sur les crânes et squelettes préhistoriques et pour ses analyses des armes de cuivre et de bronze. Il n'a pas seulement visité et suivi les fouilles en compagnie de leurs directeurs, Evans, Pernier ou Xanthoudidis, mais, avec l'émotion du néophyte, il a lui-même dégagé des tombes aux environs de Phaestos et fait creuser dans le Palais un puits de 5 mètres au fond duquel il a eu le bonheur de rencontrer, avec des tubes d'os qui auraient embouché des flûtes préhistoriques, une masse de fer météorique à côté d'une statuette féminine en terre cuite tatouée d'une croix sur le flanc gauche ; ainsi se confirme l'interprétation que les fétiches de pierre à peine anthropoïdes de la Villa Royale de Knossos, avaient permis de donner de la légende crétoise selon laquelle Kronos aurait dévoré son fils sous forme d'une grosse pierre emmaillottée. Comme en Syrie et en Cappadoce, la Terra Mater et son fils, le dieu de la foudre, auraient été, en Crète, adorés d'abord sous les espèces de ces bolides tombés du ciel ou considérés comme tels. — D'autres sondages ont permis à M. M. de constater que, tandis que, à Knossos il faut creuser à 10 ou 12 m. pour atteindre le sol vierge, à Phaestos, elle est mise à nu par un puits de 5 m. dans le grand couloir des magasins et à 1 m. à peine dans la cour du Palais. Il n'en résulte pas seulement, comme l'a vu M. M., que les constructeurs du Palais ont dû niveler une surface qui paraissait plate jusqu'ici ; mais, le calcul qui, à Knossos, a fait assigner une antiquité de 12 à 14000 ans au premier établissement néolithique s'en trouve compromis puisque la même céramique noire lisse qui caractérise cette période se rencontre à Phaestos à une profondeur qui, d'après le même calcul, ne remonterait qu'à 5000 ans avant notre ère ; il faudrait ainsi admettre que, à l'époque de la civilisation d'Abydos en Egypte, la Crète était encore en plein âge néolithique.

A côté de résultats semblables, M. M. nous apporte plus d'un renseignement nouveau sur ces fouilles italiennes encore si mal connues. Il est notamment, le premier à publier ce chef d'œuvre qui ne le cède qu'à la coupe des moissonneurs, (fig. 33-4), la coupe de stéatite, déjà connue par une description de Paribeni (*Rendiconti*, 1903, p. 324) où un chef, dont la chevelure abondante descend jusqu'au ceinturon, appuyé sur une lance aussi haute que lui, paraît donner des ordres à un lieutenant qui, plus petit, les cheveux ramenés sur la tête, l'épée au creux de l'épaule droite, les transmettra aux soldats alignés derrière lui dont le grand bouclier ne laisse passer que les piedsguêtrés et la tête chevelue. A la Patela de Prinia, M. M. annonce la découverte en 1906 par M. Pernier d'une stèle où un guerrier « gigantesque » à la targe ronde et à knémides se dresse devant la figure suppliante d'un homme vêtu à la mycénienne, peut-être un conquérant acheo-dorien donnant l'aman à quelque étéo-crétois.

N'étant pas archéologue, M. M. se contente de mentionner de pareilles découvertes ; il se plait surtout à insister sur ce qui intéresse en lui le naturaliste. Ainsi, l'on apprend que le taureau des fresques crétoises est très près du *Bos primigenius* et la chèvre de la *Capra aegagrus* ; que les poissons volants se voient encore dans la mer de Crète ; que le chat, qu'on croyait d'origine égyptienne, figure déjà sur une fresque de Hagia Triada, une porcelaine de Knossos et une terre cuite de Gournia<sup>1</sup> et que la colombe, que Helm faisait venir de Syrie au V<sup>e</sup> siècle, a plutôt pris son vol de Dodone pour envahir l'Asie et l'Afrique ; que le châtaignier d'Inde ne peut être d'aussi lointaine provenance que l'indiquerait son nom puisqu'on le reconnaît sur un vase de Kamarès et que le *murax*, qui joue un si grand rôle dans l'art minoen, témoigne que la pourpre a été connue en Crète bien avant de l'être en Phénicie ; que l'huile d'olive brûlait dans les lampadères en stéatite des palais crétois et, enfin, que le peuple qui fit de si grandes choses avec Minos aurait été composé en moyenne de dolicocephales à cheveux noirs et peau brune, hauts de 1 m. 60 à en juger par le squelette d'une *Iarnax* d'Artsa (cf. les mesures crâniologiques de Duckworth bien exposées par Burrows, p. 165-8). Tout cela est dit un peu pêle-mêle, au milieu de descriptions poétiques et de considérations philosophiques, et l'enthousiasme sincère qui anime tout l'ouvrage en rend la lecture particulièrement attrayante. Il ne manquera pas de gagner, en Italie, des amis et des appuis à ces fouilles qui, à interpréter avec M. Mosso un vers fameux, seraient presque nationales pour le peuple d'Enée :

*Mons Idaeus ubi et gentis cunabula nostra ?*

A. J. REINACH.

---

<sup>1</sup> M. M. ne cite que ce dernier monument. J'ajoute la porcelaine votive de Knossos d'après Evans, *Annual*, IX, p. 77 et la fresque d'H. Triada d'après les *Monumenti Antichi*, XIII, p. 57. Le chat de la fresque comme ceux des poignards de Mycènes, paraît, d'ailleurs, au milieu d'un paysage tout égyptien ; mais on sait que Bast, la déesse Chatte, viendrait de Libye selon Wiedemann. C'est de là qu'elle a pu gagner la Crète comme l'Égypte. M. M. conclut à tort de l'absence du cheval en Crète au caractère non-aryen de sa population. On pourrait opposer le même fait aux théories d'origine libyenne vers lesquelles il incline avec raison, d'autant plus que Ridgeway a montré récemment que tous les chevaux du bassin oriental de la Méditerranée étaient de race libyenne (*Origin and influence of thoroughbred horse*, 1905) ; on peut ajouter qu'on reconnaît aisément un cheval barbe porté sur un navire crétois (*Annual*, XI, fig. 7).



## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES.

EDUARD MEYER. *Ueber die Anfänge des Staats und sein Verhältniss zu den Geschlechtsverbänden und zum Volkstum* Sitzungsberichte der K. Preussischen Akademie der Wissenschaften, hist. phil. Classe, p. 1907, XXVII, 8<sup>e</sup>, 31 pages. — Ce mémoire fournit une preuve importante, étant donné le rang scientifique de l'auteur, des progrès de l'ethnographie dans des milieux jusqu'ici plutôt réfractaires. L'auteur de la célèbre « Histoire de l'Antiquité » admet en effet que pour comprendre les institutions antiques, une connaissance suffisante des résultats généraux de l'ethnographie est nécessaire. Non qu'il admette ces résultats : il les critique même avec quelque violence ; mais c'est déjà là un hommage. Sur plusieurs points il a raison, notamment quand il se refuse à admettre la théorie qui fait de l'Etat une résultante de l'évolution convergente de groupements d'abord autonomes et petits ; il objecte à bon droit que dans les sociétés peu évoluées on constate un entassement et une pénétration de groupes souvent plus larges que l'Etat (groupes totémiques, groupes matrimoniaux, etc.). De même sa démonstration de l'indépendance du mariage (acte social) et de l'union (acte purement physique est à retenir. Les quelques erreurs de détail (M. Meyer admet la promiscuité primitive, australienne, etc. p. ex.) n'enlèvent que peu de force aux arguments exposés. Par contre on admettra malaisément que l'Etat ne soit qu'un fait psychologique, la conscience qu'ont les individus et les groupements secondaires de n'exister que par rapport à un tout<sup>1</sup>. L'Etat est une réalité sociale au même titre que chacun de ces groupements, et tous ne se conçoivent que par rapport à la seule réalité vivante, l'individu.

M. GAIDOZ. *Introduction à l'étude de l'ethnographie politique* (Extrait, 44 pages, de la *Revue Internationale de l'Enseignement*, 1907). — Énumération intéressante des grands groupements qui se sont constitués au XIX<sup>e</sup> siècle, analyse de leurs oppositions, de leurs antagonismes et de leurs connexions. L'auteur montre bien comment l'évolution industrielle amoindrit le principe de nationalité en face du principe nouveau de classe et comment, parallèlement à cette transformation, une autre se dessine, fort complexe : l'opposition entre les nations à civilisation capitaliste européenne et les nations fortes en réserves de « bras à bon marché ». Puis vient un chapitre sur la dissociation nécessaire entre le sentimentalisme et les nécessités politiques. La conférence se termine par une revue rapide des divers pans (pangermanisme, etc.) et des réflexions sur le panmongolisme, le plus redoutable de tous : « La crainte réciproque entre Blancs et Jaunes sera le principe de la sagesse et, si elle peut se maintenir, ce sera le bienfait de l'humanité. »

— *De l'étude des traditions populaires ou folk-lore en France et à l'Étranger*. Extrait (20 pages) des *Explorations pyrénéennes*, Bulletin trimestriel de la Société Ramond, 1907. — Conférence prononcée devant un public composé plutôt de naturalistes et qui devrait être répandue en grand nombre pour attirer à l'étude du folk-lore plus de partisans actifs en province. On notera un bon historique du développement de ces études en France ; le rôle de J. J. Ampère et l'influence sur Napoléon III de l'Allemand Firmenich, puis le défaut d'enthousiasme du Comité des Travaux Historiques sont bien mis en lumière. M. Gaidoz regrette avec raison qu'il n'y ait pas davantage d'études historiques ou comparatives de folk-lore en France : « par là s'explique son infériorité à l'égard de l'Allemagne et de l'Angleterre ». La place de cette dernière est bien caractérisée, de même que celle de l'Allemagne ; pour l'Amérique, M. Gaidoz oublie les travaux et la revue de M. F. H. Chamberlain ; et si les publications de F. S. Krauss reçoivent l'éloge qui leur revient, il reste en revanche des lacunes : aucune mention n'est faite ni de M. Hoffmann-Krayer et de ses collaborateurs aux *Archives Suisses des Tra-*

<sup>1</sup> Cf. d'ailleurs pour un exposé détaillé des points de vue de M. Meyer, *Revue des Idées*, 1907, pp. 1130-1138.

*ditions populaires*, ni de M. Polivka et des Tchèques, ni de M. Kaarle Krohn et des Finlandais, ni des Hongrois, ni des nombreux et savants folkloristes russes. Dire des missions protestantes qu'elles « fournissent peu à l'ethnographie », cela semble étrange, étant donnée l'importance des travaux des missionnaires anglais et allemands sur les populations africaines, océaniques et extrême orientales.

C<sup>o</sup> GOBLET D'ALVIELLA. *De quelques récentes thèses transactionnelles dans l'histoire des religions*. Extrait (30 pages) des Bulletins de l'Académie Royale de Belgique, 1907. — Des thèses de cet ordre n'ont plus guère dans les milieux scientifiques qu'une action superficielle ; mais elles agissent encore sur le public cultivé et M. Goblet d'Alviella a rendu service en montrant les faiblesses et les illogismes des thèses de Jordan, de l'abbé Loisy, de Jevons, de l'abbé Loisy, et aussi de René Worms. La méthode comparative est telle que si on veut l'appliquer à des fins apologétiques, elle se retourne contre ceux-là mêmes qui prétendent ainsi la faire dévier de son objet propre.

ALBERT HELLWIG. *Ein eigenartiger Diebsaberglaube in Europa und Asien; Appetitliche Zauberränke; Der böse Blick als Mordmotiv; das Ameisenbad als Heilmittel; Regenwurmmedicin; Erbschlüssel und siebentes Buch Moses*. Tirages à part de l'*Archiv für Kriminalanthropologie und Kriminalstatistik*, 1907. — M. Hellwig s'est donné pour spécialité de rechercher quels sont, dans les crimes et délits qui se commettent en Europe, les éléments d'ordre folklorique et traditionniste. Que ces éléments soient nombreux et variés, c'est ce qu'on devine aisément. Leur étude uniquement scientifique est insuffisante : M. Hellwig voudrait que les juges eussent des idées plus exactes de ce qu'est la « superstition », et c'est à leur intention qu'il analyse, et explique par des rapprochements, un certain nombre de détails dont la signification réelle a été méconnue par les tribunaux. Telle la coutume des voleurs de déposer leur excréments à l'endroit du vol : ce n'est là ni la suite d'un malaise physiologique, ni un geste d'offense à l'égard du volé ou de la justice, mais bel et bien un rite magique de défense : la croyance est que le voleur ne saurait être atteint tant que ses excréments sont encore chauds. Cette coutume est aussi répandue au Japon. M. Hellwig montre dans les courts articles cités ci-dessus, comme dans ses travaux antérieurs, que les codes et les tribunaux sont à la fois trop sévères pour des actes accomplis en vertu d'une pression traditionnelle (un homme ayant déposé dans un certain sens après consultation d'une table tournante fut condamné à 8 mois de prison : il ne méritait guère que huit jours, sa responsabilité étant limitée par l'auto-suggestion) et pas assez sévères lorsque l'individu en jeu fait métier d'utiliser et d'augmenter la crédulité d'autrui (cartomanciens, sorciers, « sages de village », etc.). Les codes européens, sauf le code autrichien, ne font pas mention du « crime de superstition », parce que, après la Révolution française, on a prétendu, théoriquement, la superstition abolie. Il n'en est pas ainsi, et M. Hellwig réclame même une « loi spéciale » qui donnerait aux juges une action plus efficace dans cette direction.

FRÉDÉRIC MACLER. *Mosaïque orientale; I. Epigraphica; II Historica*. 8°, 90 pages, Paris, Paul Geuthner, 1907. — M. Macler décrit d'abord des écussons qu'il a relevés à Münster, dans le Haut-Valais, et qu'il a identifiés ; ils présentent un certain intérêt pour l'étude de l'héraldisation en Suisse des marques de propriété et de famille (*Hausmarken*) ; puis sont reproduites et commentées : une inscription punique du Musée archéologique de Genève, une inscription syriaque de Sainte Anne à Jérusalem, une inscription arabe, une inscription arménienne de la cathédrale de Bourges. La seconde partie renferme « Une notice syriaque d'un manuscrit arménien » et des recherches intéressantes, d'après des documents inédits, sur l'imprimerie arménienne établie à Marseille sous le règne de Louis XIV et sur la requête (traduite) de Ovanès Oglou Kivork et Carabet frères. Un index très détaillé termine le volume.

HUGO WINCKLER. *Die babylonische Geisteskultur in ihren Beziehungen zur Kulturentwicklung der Menschheit*. In-16, 152 pages, 1 planche, Coll. *Wissenschaft und Bildung*, n° 15, Leipzig, Quelle et Meyer, 1907. 1 mk. 25. — Bien que ce petit livre ne soit pas destiné spécialement aux ethnographes, mais plutôt au grand public cultivé, on leur en recommandera la lecture, à la fois parce qu'ils y verront en quel dédain l'ethnographie est tenue par M. Winckler (elle l'est plus encore par ses disciples), et parce que le tableau de l'évolution des civilisations babyloniennes y est présenté de main de maître sous une forme vivante et enthousiaste. Le désaccord entre M. Winckler et les

ethnographes repose sur un postulat : « Nous regardons, dit l'auteur (p. 51) tout le système (*Weltanschauung*) babylonien comme quelque chose de *fini* dont on peut suivre la formation au cours des temps historiques.... Il ne s'agit pour nous que de déterminer ce que l'humanité qui croyait en ce système y mettait, et comment il a rayonné ensuite de tous côtés... Pour en comprendre la formation... il faut considérer le système comme un tout fini, tel qu'il était juste avant que les sources historiques nous le fassent connaître. C'est pourquoi nous n'avons pas à en préciser les stades antérieurs à partir desquels il s'est développé : par l'intégration du monde animal sous la forme du totémisme, du monde des esprits aériens sous celle du culte des morts, ni de toutes les autres formes supposées de début (*alle die vermeintlichen Ursprünge*). » Autrement dit, M. Winckler n'étudie le système magico-religieux babylonien que sous sa forme astrale, et à partir du moment où il a revêtu cette forme plus spécialement. C'est son droit : il peut limiter son sujet comme bon lui semble, et tout le reste du volume est en effet consacré à une excellente exposition de ce sujet ainsi limité. Mais il tombe dans le parti-pris dès qu'il dit de la forme choisie qu'elle est la forme essentielle et principale. L'adjectif intercalé, (*supposé, vermeintlich*), indique ce parti-pris, qui s'affirme dans la phrase suivante : « Tout ceci [c'est-à-dire ces formes] est autant que le reste compris dans le système, et l'on peut tout autant formuler le problème : jusqu'à quel point tous ces phénomènes sont-ils chez les peuples moins civilisés des restes du système assyro-babylonien dégénéré? » A première vue, cette phrase est assez vague, et la seconde partie semble contredire la première, ou du moins M. Winckler avoue que le système contient aussi autre chose que la « forme » astrale. Mais les disciples de M. Winckler ont, comme c'est si souvent le cas, exagéré la pensée du maître, et en ont ainsi dévoilé la tendance profonde : l'école astrale, avec M. Stucken, M. Siecke, etc., veut prouver que tous les systèmes magico-religieux des demi-civilisés actuels et anciens (c'est-à-dire des populations de la Méditerranée orientale) ont reçu des Babyloniens une doctrine cohérente, qui ensuite a dégénéré. Ils se fondent en premier lieu sur des similitudes dans les croyances et les rites relatifs aux astres, puis sur des parallèles isolés, plus ou moins adroitement extraits de leurs milieux. Ils donnent ainsi un bel exemple d'incompréhension des règles de la méthode comparative, laquelle ne consiste pas en simples juxtapositions sans aucune critique approfondie des documents ni des faits. Il semblerait que pour cette école d'assyriologues et de folkloristes, tout le travail accumulé par l'école anglaise et par l'école française ces vingt dernières années soit resté lettre morte. Lorsqu'un assyriologue est au courant des progrès récents de l'hiéroglogie, comme l'est par exemple M. Bezold, un scrupule lui vient, très puissant, de regarder Babylone comme la matrice de toutes les magies et de toutes les religions, anciennes et modernes, car il voit aisément que les similitudes de croyances et de rites s'expliquent par leur but même (voyez l'uniformité des rites destinés à faire tomber la pluie), par la matière utilisée et par le mécanisme psycho-physiologique et mental identique dans les grands traits chez tous les hommes. Si encore M. Winckler avait le mérite de l'originalité ! Point : on reconnaît la vieille théorie théologique, mais déplacée. Ce ne sont plus le peuple Juif ni la Bible qui sont la source de toutes les religions : ce sera donc Babylone !

JACQUES FLACH. *Le code de Hammourabi et la constitution originaire de la propriété dans l'ancienne Chaldée*. Extrait (20 pages) de la *Revue Historique*, 1907, t. XCIV.

— *La propriété collective en Chaldée et la prétendue féodalité du code de Hammourabi*. Extrait (80 pages) de la *Revue Historique*, 1907, t. XCV. — Le code de Hammourabi n'a guère été étudié jusqu'ici que par des linguistes ; M. Flach, juriste et surtout historien des institutions, ayant constaté dans leurs traductions et dans leurs commentaires des « impossibilités » s'est mis à l'œuvre : il a appris l'assyriologie ; et dans ses deux mémoires il rectifie un certain nombre d'erreurs de ses devanciers, qui font espérer de lui une étude complète de ce code à tant d'égards si important. Il montre dans le premier mémoire le caractère sacré de la propriété familiale en Chaldée, qui se marque entre autres par la sainteté des kudurru, bornes comparables aux hermès. M. Flach revient sur cette question dans son second mémoire ; il montre notamment le lien intime entre le contrat d'une part et de l'autre le sceau et le kudurru ; on rapprochera sa discussion pp. 7-8 de la théorie de M. Meillet sur Mitra = dieu-contrat. La deuxième partie du mémoire rectifie les interprétations proposées par Hrozny (*Wiener Z. f. d. Kunde d. Morgenlandes*, 1907) des inscriptions de l'obélisque de Maništu-su.

EDITH H. HALL. *The decorative art of Crete in the bronze age*, 4°, 47 pages, 69 fig., 3 pl., Philadelphie, J. C. Winston Co. — L'auteur s'est donné pour but de contrôler, en utilisant les dernières trouvailles en Crète, l'exactitude de la théorie de Furtwängler, en 1878, qui prétendait qu'à l'exception de la spirale et de quelques motifs dérivés du tissage, tous les motifs ornementaux sur vases avaient été originellement des représentations d'objets naturels. On remarquera l'intérêt, pour les ethnographes, de la discussion de Miss Hall, bien que l'art crétois soit déjà loin d'être « primitif ». L'étude comparée de tous les motifs rencontrés lui fait admettre plusieurs catégories : I. dessins imitatifs ; a) naturalistes purs ; b) naturalistes conventionnels ; c) naturalistes stylisés ; d) sacrés ; II. dessins non-imitatifs : a) simples, b) compliqués. On possède des documents sur l'évolution de l'art ornemental crétois pendant plus de 2000 ans ; et l'on constate que les motifs des périodes minoenes archaïques sont géométriques, que les dessins naturalistes n'apparaissent que pendant le minoen moyen et évincent peu à peu les dessins géométriques : ce n'est donc que pour cette période que l'opinion de Furtwängler est exacte, et pour les périodes postérieures, où en effet la stylisation des motifs naturalistes a ramené au motif géométrique. On pourrait sans doute, mais Miss Hall ne l'a pas fait, penser que les motifs « géométriques » primitifs sont eux-mêmes naturalistes ; E. Grosse, Haddon et d'autres ont montré que tel est souvent le cas. Mais ce serait vouloir forcer l'évidence : d'une manière générale, le dessin géométrique et le dessin naturaliste sont synchroniques, aussi « primitifs » l'un que l'autre ; le plus qu'on puisse dire, c'est que souvent le dessin géométrique sur poteries est imitatif des combinaisons obtenues dans la vannerie et le tissage.

JEAN CAPART. *L'art et la parure féminine dans l'ancienne Egypte*. 8°, 20 pages, fig., Bruxelles, Vromant et Cie. — Les fouilles en Egypte ont mis au jour un grand nombre d'objets de toilette qui prouvent un souci, presque comparable à celui des Japonais, de rendre artistiques même des ustensiles destinés à de petits usages quotidiens. M. Capart indique rapidement dans le texte, mais surtout par de nombreuses illustrations, et bien réussies, comment la nécessité de styliser l'ornementation n'a pas fait perdre aux artistes égyptiens leur sincérité et leur souplesse.

G. MASPÉRO. *Causeries d'Egypte*. 8°, 360 pages, Paris, E. Guilmoto, s. d. [1907], 7 fr. 50. — M. Maspéro a eu l'excellente idée de réunir en volume les « causeries », qu'il avait données au *Journal des Débats* de 1893 à 1907. Ce sont soit des comptes-rendus de fouilles ou de livres, soit l'exposition pour le grand public cultivé, de problèmes égyptologiques intéressants. Par leur forme littéraire, ces causeries sont bien faites pour sortir l'égyptologie de cet isolement auquel les spécialistes condamnent, souvent par leur faute, l'objet de leurs études ; ils n'ont point droit ensuite à se plaindre des déformations que font parfois subir aux faits et aux théories des vulgarisateurs qui ne sont que cela. Cette exposition littéraire ne doit d'ailleurs pas tromper : M. Maspéro ne ressasse pas des banalités, mais il donne des généralisations dont seul l'appareil reste invisible, et ne se fait pas faute d'exprimer des idées personnelles et des théories nouvelles. C'est pour cette raison que ce volume est également nécessaire aux égyptologues et aux ethnographes, sans compter qu'ils y pourraient suivre l'évolution des opinions de M. Maspéro lui-même sur divers points théoriques. Comme de juste, la plupart des causeries traitent de sujets d'ordre technologique ou religieux, A. v. G.

Général L. DE BEYLIÉ, *Prome et Samara, Voyage archéologique en Birmanie et en Mésopotamie*. Publications de la société française des fouilles archéologiques, t. I, gr. 8°, 146 pages, IX pl., 100 fig. E. Leroux, Paris. — Journal de voyage vif et amusant, où l'on trouve quelques notes d'ethnographie (p. 6, 12, 41, 53, 70) et de bonnes photographies de types birmans, kurdes, etc. L'intérêt du livre réside surtout dans la partie archéologique, rapports sur les fouilles de l'auteur à Prome et à Samara. Prome était la capitale de la principauté des Piu, tribu venue du Tibet ; elle fut détruite au XI<sup>e</sup>, au profit de la nouvelle capitale, Pagan. La récolte du général de Beylié a été des plus intéressantes : je noterai que les chapelles bouddhiques ont leurs voûtes construites d'après les procédés persans et mongols, que plusieurs tablettes votives sont nettement tibétaines et que les deux inscriptions recueillies sont écrites en caractères encore indéchiffrés, identiques à ceux d'une inscription découverte par l'auteur à Pagan en 1906. Ses fouilles à Samara ont permis au général de Beylié de relier l'architecture des Aché-

ménides à l'architecture des monuments postérieurs à l'hégire et de déterminer les caractères jusqu'ici inconnus de l'architecture sassanide. M. d) Beylié est l'auteur d'une œuvre importante, *L'Architecture hindoue en Extrême Orient* (1907) : en étudiant l'architecture musulmane, en Asie Mineure, en Syrie, en Égypte, il lui arrive, dans son *Journal de voyage*, de signaler des influences chinoises et hindoues (cf. entre autres p. 74), « absolument curieuses ». La détermination exacte d'influences de cet ordre, d'un bout de l'Asie à l'autre, est un sujet d'un grand intérêt pour les ethnographes.

- A. MEILLET. *Le dieu indo-iranien Mitra*. Extrait (19 pages) du *Journal Asiatique*, 1907. — Des recherches approfondies de M. Meillet il ressort que le dieu indo-iranien Mitra n'est pas originellement une force naturelle divinisée (p. ex., comme on le croyait, le soleil), mais bien un phénomène social, et divinisé : le *contrat*. Il faut entendre que Mitra est à la fois le contrat et la puissance immanente du contrat (acte religieux, fait avec des rites bien déterminés). Il se pourrait de même que Varuna soit la « loi » divinisée. Ces conclusions sont obtenues par l'analyse des mots mitra et varuna ; et si l'on ne connaissait à la fois la science de M. Meillet en ces matières, et la prudence de ses raisonnements, on croirait volontiers au paradoxe. La divinisation d'un phénomène social comme le « contrat » ou d'une notion comme la « loi » (divine, s'entend) semblerait appartenir plutôt à un stade très avancé du développement religieux. Mais tel est en effet le cas pour ces noms de divinités : ce sont probablement des héritages d'un passé fort lointain, qui commence à se dévoiler si la découverte de M. Winckler de Varuna, Indra et Mitra sur des inscriptions mitani de Boghaz-Keui (cf. *Oriental. Litteraturzeit.* 1908) se confirme. A. v. G.

- M. LONGWORTH DAMES. *Popular poetry of the Baloches*. Vol. I (traduction) de XL-204 pages, vol. II (textes) de 224 pages in-8°. Londres, Royal Asiatic Society, 1907. 15 sh. les 2 volumes. — Les poésies populaires publiées par M. Longworth Dames appartiennent au folk-lore du Béloutchistan septentrional. L'auteur les a divisées en six catégories : I. poésies épiques anciennes ayant trait aux guerres et aux migrations des Béloutchis ; II. poésies postérieures sur les guerres intertribales ; III. ballades romantiques ; IV. chansons d'amour et chansons lyriques ; V. poésies religieuses et didactiques, légendes sur les saints ; VI. petites poésies, chansons pour endormir les enfants, énigmes rimées et devinettes.

D'après les poésies de la première catégorie (p. 1-57 de la traduction), les Béloutchi formaient autrefois un groupement composé de plusieurs tribus soumises aux familles ou clans Rind et Lachâri. Ils émigrèrent à une date indéterminée dans les plaines de l'Inde par la passe du Moullâ et les passes voisines. Peu après, un chef Rind, Mir Tchâkour, et un chef Lachâri, Mir Gwaharâm, s'éprirent tous deux de la belle Gohar. Celle-ci repoussa Gwaharâm et se réfugia auprès de Tchâkour. Vers la même époque, à la suite de l'injuste attribution à un cavalier Rind du prix de la course réellement gagnée par un Lachâri, les contribuables du véritable vainqueur razzient des chameaux appartenant à Gohar. Tchâkour entre en campagne pour venger l'insulte faite à sa bien-aimée, mais il est battu et s'enfuit à Kandahar. A l'exception des 4 poésies sur Bâlâtch, les 36 autres de la première catégorie constituent ce qu'on pourrait appeler le cycle de Tchâkour, c'est-à-dire les traditions populaires ayant trait aux faits et gestes de cet ancien chef et de ses partisans et alliés.

Les poésies de la seconde catégorie (p. 58-110) sont au nombre de 18. Quelques-unes sont très intéressantes, d'autres ne sont guère que des listes de noms de guerriers. La section III ne contient que 6 poésies. La première est une curieuse version béloutchi de la célèbre histoire arabe de Leïla et de Kais ben Molawwah des Beni-'Amir, plus connu sous le surnom de Madjnoun (le fou), parce que son amour pour Leïla lui fit perdre la raison. La langue de ces « ballades romantiques » est simple, claire, exempte des formes corrompues qui abondent dans les poésies de la section II et du pédantisme de certaines chansons d'amour (p. XXV). Dans la quatrième catégorie (p. 124-133), ont été comprises les chansons d'amour et chansons lyriques qui ont un caractère plus lyrique que descriptif (p. XXVI). Cinq de ces poésies sont attribuées à l'illustre poète Djâm Dourrak qui vivait à la cour du Khân de Kilât vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle. La cinquième catégorie contient 21 pièces d'inspiration musulmane (cf. le commencement des poésies p. 144 et 146 : *Lakcharân fils de Suméliân chante ;....., il glorifie Dieu et le Pro-*

*phète, il glorifie les 12 Imâms, etc ...*, qui ont un caractère chiite très net ; — cf. également les légendes sur 'Ali p. 161 : *Salut à toi 'Ali, roi des hommes, tu es certainement le Maître de notre foi*). Le conte intitulé *Motse, le fakir, le moullâ, la gazelle et le serpent* (p. 153), est une amusante satire contre le pharisaïsme du clergé musulman. Un pieux moullâ est informé par Moïse, qui le tient de Dieu lui-même, qu'il sera damné, malgré ses jeûnes et ses nombreuses prières (ce faux dévot est un simple pharisien sans foi sincère). Au contraire, le fakir ivrogne sera sauvé parce qu'il croit sans restriction à la toute-puissance de Dieu qui « peut faire passer cent chameaux chargés par un chas d'aiguille (p. 155) ». La fin de l'histoire est décevante. En apprenant qu'il est damné, le moullâ brise l'écuelle contenant l'eau destinée aux ablutions rituelles. Une goutte d'eau abreuve une fourmi altérée et ce bienfait involontaire vaut à son auteur d'être compté parmi les élus : Dieu se ravissant, juge le moullâ digne du ciel parce qu'il a rendu service à la fourmi. On a évidemment réuni en un seul deux contes moraux qui n'ont aucun rapport l'un avec l'autre. Dans le premier, le prêtre sans foi est damné et le fakir ivrogne mais croyant, sauvé ; dans le second, le service involontaire rendu à la fourmi vaut le ciel au moullâ. La moralité des deux contes va de soi : la foi vaut mieux que les œuvres : un bienfait même inconscient, est méritoire aux yeux de Dieu. Enfin, la sixième catégorie (p. 182-204) contient 74 petites pièces de un à quatorze vers, la seconde (de 42 vers) exceptée.

Le premier volume (traduction) comprend, en outre, une introduction (sources imprimées et inédites de 35 poésies, caractère de la poésie béloutchi, classification des poésies, métrique, manière de chanter ces poésies, leur ancienneté, système de transcription des phonèmes béloutchi) et une courte note explicative en tête de chaque pièce ; le second volume se termine par une note sur la langue poétique du dialecte béloutchi septentrional (p. 180-191), un glossaire des mots rares et désuets, un index des noms propres et des noms géographiques, et un index général.

Cette rapide analyse de la *Popular poetry of the Baloches* montre l'importance de ces deux volumes ; ils présentent autant d'intérêt pour le linguiste et l'historien que pour le folkloriste. M. Longworth Dames qu'un long séjour au Béloutchistan a familiarisé avec la langue, les mœurs et les coutumes des indigènes, est l'un des rares spécialistes qui pouvaient mener à bonne fin une œuvre aussi délicate et difficile. On doit l'en féliciter sans restriction et savoir gré à la *Folklore Society* et à la *Royal Asiatic Society* d'avoir assuré la publication de cet important travail.

GABRIEL FERRAND.

FR. HIRTH. *Chinese metallic mirrors*. Extrait (55 pages) du Boas Memorial volume, New-York, 1906 ; 8°, planches — Un vieux proverbe (dynastie des Shang, 1766-1122 av. J.-C.) implique que pour voir son image, on se regardait dans l'eau ; les miroirs métalliques existaient en 673, comme ornements de ceinture, et étaient utilisés dès le IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C. pour la toilette. Auparavant, et comme substituts de l'eau, on avait utilisé des miroirs de jade et même, semble-t-il, des miroirs de pierre et de brique polies. Pendant la dynastie des Chou, on fixa les proportions du cuivre et de l'étain de divers objets de bronze, cloches et urnes cérémonielles, haches, lances, lames de sabre, têtes de flèche, miroirs ; on fit aussi des miroirs de bronze contenant de petites quantités d'argent, et des miroirs de fer. Quant aux miroirs de verre (surtout de verre vert) on en importa en Chine dès une haute antiquité, probablement de Syrie. Les miroirs métalliques furent très recherchés au Japon et peut-être les miroirs dits « scythiques » sont-ils originaires de Chine, ou imités de modèles chinois. Les miroirs chinois étaient d'ordinaire circulaires et petits, de manière à ne réfléchir que le visage ; dans ce but on les faisait convexes. On s'en servait pour la toilette, comme objet cérémoniel (dans ce cas le miroir était concave et mettait le feu à des herbes sèches, etc.), contre le mauvais œil et toutes sortes d'influences maléficientes, en médecine, comme instruments prophétiques, pour « faire chanter les oiseaux », etc. Fort intéressante est la discussion de M. Hirth sur l'ornementation des miroirs anciens, qui diffère essentiellement de celle des vases sacrés du temps des Chou. M. Hirth est d'avis que les campagnes du général Chang K'ien (126 av. J.-C.) divisent nettement la civilisation chinoise tout entière en deux périodes, préchangkiénique et postchangkiénique. De ces campagnes en effet date l'influence hellénique qui se marque p. ex. sur les miroirs par le motif de la grappe, ou celui des cercles concentriques ; bien d'autres motifs, végétaux ou animaux,

dénotent une influence hellénique, et plus exactement bactrienne. La description détaillée et critique de miroirs du Musée Guimet fournit à M. Hirth l'occasion d'interpréter un certain nombre de motifs ornementaux et de compléter nos connaissances sur les « miroirs magiques », étudiés surtout par St. Julien (1847) et F. Jagor (*Zeitschrift für Ethnologie*, Verhandl. 1898.) Un index très détaillé termine le mémoire.

G. M. STENZ. *Beiträge zur Volkskunde Süd-Shantungs, herausgegeben und eingeleitet von A. Conrady. Veröffentlichungen des städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig*, fasc. I, 4<sup>e</sup>, 116 pages, 19 planches et fig., R. Voigtländer, Leipzig, 1907. 8 Marks. — Dans sa Préface, M. Conrady constate avec quelque mélancolie que le nombre des monographies consacrées à l'ethnographie des groupements actuels de la Chine ne dépasse guère celui des doigts de la main. Pourtant des monographies de ce genre seraient d'autant plus utiles que, grâce à la base religieuse de l'organisation sociale et au conservatisme chinois, elles permettraient de comprendre et d'expliquer nombre de documents historiques importants. En outre, nulle part au monde il n'est possible de remonter avec autant de sécurité le cours des temps et de déterminer l'évolution, pendant de nombreux siècles, des diverses croyances et coutumes. M. Conrady a cent fois raison : l'ethnographie chinoise est de première nécessité, et tant qu'elle n'aura pas été mieux étudiée, on ne pourra tenter avec quelque chance de succès une synthèse de l'évolution culturelle de l'humanité ; elle nous réserve peut-être des surprises, et c'est d'elle surtout qu'on attend une meilleure possibilité de formuler des lois ethnographiques et sociologiques.

M. Conrady convie au travail les sinologues, trop volontiers spécialisés dans la recherche historique. On espère que son appel sera entendu : d'ailleurs, si les Européens continuent à se désintéresser de l'ethnographie chinoise, nul doute, à en juger d'après leur récente orientation, que les Japonais ne se mettent bientôt à la besogne : et les ethnographes devront aux dix ou douze langues qu'il leur faut déjà connaître, ajouter le japonais, et mériteront le reproche d'avoir dédaigné l'un des domaines ethnographiques les plus importants et les plus riches.

La monographie du Père Stenz n'a pas l'ampleur de celle de M. Grube sur la vie populaire à Pékin, sur le plan de laquelle, d'ailleurs, elle a été conduite. Il a étudié successivement : les coutumes populaires d'après les divers jours de l'année ; les rites de la naissance et de la première enfance ; les rites des fiançailles et du mariage ; les rites funéraires. Un certain nombre de rites et d'observances actuels ont été rapprochés de ceux dont font mention les textes chinois ; en outre M. Conrady a indiqué les ressemblances et les différences entre les coutumes du Shantung méridional et celles qu'ont signalées d'autres observateurs comme MM. Grube et de Groot. Si l'on ajoute que le Père Stenz a publié dans l'*Anthropos*, T. I, une étude détaillée sur le paysan du Shantung, on ne pourra faire moins que de le regarder comme l'un des pionniers de l'ethnographie des Chinois. Avec ces deux travaux, il facilite leur besogne aux autres enquêteurs : notamment les consuls en Chine des diverses puissances européennes sont impardonnables de se désintéresser autant de la vie locale.

On trouvera enfin dans la préface de M. Conrady une étude du plus haut intérêt sur les rapports du rite, du mot et de la représentation figurée du sens, qui constitue une utile contribution à l'étude sociologique de la langue, et qui complète le travail, davantage d'ordre psychologique, de E. Chavannes sur *Le Symbolisme du décor chinois*.

GISBERT COMBAZ. *Sépultures impériales de la Chine*. Tirage à part (85 pages) des *Annales de la Société d'Archéologie de Bruxelles*, 1907, Vromant et Cie, Bruxelles. — Intéressant mémoire, illustré de 37 figures et de IX planches excellentes. Par une étude des croyances (d'après De Groot) et de l'art (d'après E. Chavannes) chinois, l'auteur a rendu intelligibles un certain nombre de détails architecturaux. A signaler pp. 27-33, une discussion bien conduite sur les portiques d'honneur, sujet qui mériterait une étude ethnographique générale : la forme rudimentaire du portique est l'échafaudage formé de deux poteaux verticaux en supportant un horizontal qui marque en Afrique le tabou de passage. La « valeur symbolique », comme dit M. Combaz, des portiques extrême-orientaux est connue : il faudrait seulement en connaître la signification exacte.

A. v. G.

D. MACDONALD. *The oceanic languages, their grammatical structure, vocabulary and origin*. In-8°, XVI-352 pages et 2 cartes. Londres, Henry Frowde, 1907. 10 s. 6 d. net — Dans un précédent travail (*Oceania : Linguistical and Anthropological*, Londres, 1889), le Rév. Macdonald croyait avoir montré que « l'ancienne langue mère océanienne était une branche de la famille sémitique au même titre que l'éthiopien, l'himyarite, l'arabe, l'hébreu, le syriaque, le chaldéen, le phénicien et l'assyrien (p. 14) ». On sait ce qu'il faut penser de cette prétendue parenté que rien ne justifie. Cette théorie insoutenable a été reproduite et développée dans le présent volume. Pour donner une idée des rapprochements que l'auteur considère comme décisifs, je citerai seulement les exemples suivants :

p. 28 : Arabe *sitta* et Malgache *enina*, six ; Ar. *sab'a* et Malg. *fitu*, Javanais *pitu*, sept ; Ar. *khamisa* et Marquésan *hima*, Malg. *limi, dimi*, Maori *rima*, cinq ; Ar. *tis'a* et Malg. *sivi*, Maori *iwa* neuf ;

p. 29 : Ar. *arba'atun* (le *tâ* final qui avait été négligé dans les exemples précédents, est utilisé dans celui-ci) et Malais *ampat*, Malg. *efatra*, quatre ; Araméen *perah, pira* et Malais *buoah*, Malg. *vua*, fruit

La transcription de certains phonèmes indonésiens est tout-à-fait inattendue. L'h vélaire est représenté par un *g* surponctué ; les *tr* et *ts* malgaches par *t* et *ç*, alors qu'ils se composent très nettement celui-là d'une occlusive et d'une vibrante, celui-ci d'une occlusive et d'une sifflante. La morphologie comparée des langues malayo-polynésiennes présente de graves inexactitudes. Ainsi *-tana* et *-tan* sont donnés comme des « formative suffixes ». Or, Malais *surātana* = *sūrat* + suffixe *an* et non *sura* + *tan* ; parallèlement, Malgache *surātana* = *sūratra* (issu d'un ancien *sūrat*) + suffixe *ana* et non *sura* + *tana*. Même observation pour les suffixes *rana, fana, hana, mana*, etc.

Les indications ayant trait au dialecte d'Efate des Nouvelles-Hébrides sont intéressantes et utiles ; le vocabulaire pourra en être consulté avec fruit. Mais il s'agit de linguistique pure et c'est un sujet qui n'entre pas dans le cadre de la Revue. Rien, au contraire, n'est à retenir de la théorie sur l'unité d'origine des langues océaniques et sémitiques. La lecture des magistrales études de Kern aurait sans doute dissuadé le Rév. Macdonald d'entreprendre le travail qu'il vient de publier

GABRIEL FERRAND.

R. SUTHERLAND RATRAY. *Some folk-lore stories and songs in Chinyanja, with english translation and notes*. In-18, 224 p. London, Soc. Prom. Christ. Knowl. 1907. — Ce petit livre marque surtout un progrès considérable dans nos connaissances jusqu'ici peu étendues, du totémisme bantou. On trouvera à la note 47 (pp. 174-179) une liste des clans Anyanja, avec l'explication de leur nom ; même les Européens ont été introduits dans la classification : les Anyanja les regardent comme constituant le clan totémique du fourmilier car « pour répondre, nous disons *Ye sere* = *Yes sir, sere* étant le fourmilier, *Ye* l'interjection d'appel ». Le tabou de tuer, blesser, détruire l'objet ou l'animal dont on porte le nom est absolu ; il en est de même de la règle exogamique ; ce totémisme semble à base réincarnationiste (cf. encore la note 21, pp. 197-8 sur le culte des morts et la note 10 p. 207 sur les *mzimu*). Il existe une danse qui semble en relation avec le totémisme, dite *zinyau*, et des « sociétés secrètes » avec langage secret, sur les rites d'initiation desquelles l'auteur ne donne malheureusement pas grands détails. Quant aux textes recueillis et traduits, ils se rapportent surtout à des coutumes (ordalies, funérailles, funérailles d'un chef Angoni, cérémonie *unamwali*, dont la description n'est pas très développée, rites de la naissance, du mariage, prières, etc.), excellent procédé à double fin. On attend maintenant de l'auteur une monographie suivie des populations Anyanja et Angoni du British Central Africa Protectorate. A. v. G.

R. P. H. GREFFIER. *Guide de la conversation en quatre langues français-rolof-diola-sérér*. Nouvelle édition. In-32, 295 pages. St Joseph de Ngasobil (Sénégal), Mission catholique, 1907. — Fruit d'une longue pratique, cet ouvrage contient assurément de nombreux et utiles renseignements ; mais son emploi est à peu près exclusivement limité aux rapports avec les noirs qui, vivant dans l'entourage immédiat des Français et surtout des missionnaires, se trouvent, de ce fait, teintés d'une certaine civilisation européenne. De plus, l'insuffisance de la partie grammaticale empêche le débutant, pour qui ce guide paraît être fait, d'adapter les exemples indiqués aux circonstances



diverses de la vie courante. A remarquer, aussi, que le vocabulaire, qui aurait gagné à être mieux condensé, ne fait même pas allusion aux religions indigènes. Le *Guide de la Conversation français-volof*. (In 32 de 167 pages, ibidem, 1907) du même auteur est un extrait du livre précédent, augmenté de quelques règles grammaticales et d'une très courte fable.  
CH. MONTEIL.

Lieutenant L. DESPLAGNES. *Le Plateau Central Nigérien*. 8°, 504 pages, 236 fig. sur 119 planches, Paris, 1907, E. Larose, 12 fr. — Il est assurément regrettable que M. le lieutenant Desplagnes ait gâté les résultats fort intéressants d'un beau voyage en croyant devoir sacrifier à la manie de l'étymologie par des rapprochements accumulés de syllabes ou même de simples consonnes. Cette manie fâcheuse est assez répandue et elle a conduit des hommes de talent et des travailleurs consciencieux à formuler des conclusions aussi bizarres qu'inattendues. C'est elle, par exemple, qui a amené M. le général Frey à prétendre que M. Binger, dans sa si remarquable exploration de la Boucle du Niger, n'aurait pas compris ses guides Mandingues parce qu'il ignorait la langue annamite ; c'est elle encore qui a permis à M. le capitaine Figeac de découvrir que les Pélasges, puis les Peuls, descendraient d'Apollon, pour l'unique raison que chacun de ces trois mots renferme un P et un L. (J'ignore d'ailleurs pourquoi les Polonais sont exclus de cette descendance.) J'en passe et des meilleurs, et, si j'ai rappelé ces deux noms, c'est que M. Desplagnes s'appuie sur leur autorité.

Je dois avouer que j'ai été moi-même tenté autrefois de m'adonner quelque peu à cette manie, mais c'était là un péché de jeunesse dont je crois m'être corrigé avec l'âge, en apprenant peu à peu que coïncidence de sons ne signifie pas communauté d'origines.

Il me semble en tout cas que, lorsqu'on veut baser un système sur l'étymologie, il serait au moins nécessaire de connaître les langues auxquelles on emprunte ses exemples. M. Desplagnes en a emprunté à une cinquantaine d'idiomes, tant méditerranéens que soudanais, et qu'il mêle les uns aux autres avec un sans-gêne réellement surprenant. Or, pour ne citer que des langues dont j'aie quelque droit de parler, il ignore certainement l'arabe et le mandingue, auxquels pourtant il a constamment recours.

En ce qui concerne l'arabe, je ne reviendrai pas sur l'extraordinaire façon dont il écrit le nom des sectateurs de Abd-el-Ouahhâb, l'attention du public ayant été attirée déjà sur cette bizarre fantaisie. Trouver un rapport étymologique entre le nom des *Ouahhabites* et celui des *Ouankoré* ou *Ouangara* n'est pas plus saugrenu que de rapprocher, par exemple, des *Bouddhistes* les *Boudouma* du lac Tchad. J'ai eu entre les mains le livre d'un fou qui était bourré de rapprochements étymologiques « tirés de la langue universelle » (?), rapprochements analogues à ceux dont est hérissé le livre de M. Desplagnes. Ce dernier d'ailleurs puise avec une élégante facilité dans toutes les langues, sans les nommer, interprétant telle syllabe d'un mot dans un dialecte et telle autre syllabe du même mot dans un second dialecte, avec une désinvolture tout au moins puérile. S'il avait connu le Mandingue, il n'aurait pas avancé que *mori* — qui signifie « musulman » en cette langue — fût le pluriel de *moro* (ou mieux *morho*, avec un *r* gras) qui signifie « homme » et fait *morho-tou* au pluriel ; il n'aurait pas davantage cherché dans le nom d'une imaginaire famille *Bo* l'étymologie de l'appellation *Bobo*, simple onomatopée qui signifie « bègue » chez les Mandingues et par laquelle ces derniers désignent un peuple qui se donne à lui-même divers noms selon ses diverses tribus mais qui repousse le nom de *Bobo* comme un sobriquet injurieux.

Je ne puis relever toutes les fantaisies de ce genre qui remplissent les 82 pages de la II<sup>e</sup> partie et les 35 pages de la IV<sup>e</sup>, et qui émaillent encore çà et là le reste du volume : il y faudrait consacrer tout un ouvrage aussi volumineux que celui de M. Desplagnes lui-même, et véritablement ce serait là besogne inutile.

Tout cela, je le répète, est regrettable, car la première partie du livre, consacrée à l'étude des vestiges archéologiques relevés et recueillis par l'auteur, et la troisième partie, qui est une monographie très étendue des *Habbé*, auraient, dégagées du fatras historico-étymologique dans lequel elles se trouvent ensevelies, fourni la matière d'une excellente et utile monographie d'ethnographie soudanaise. Malheureusement, quand on a lu le roman des *Ma*, des *Oua* et des *Sa*, des Rouges, des Blancs et des Noirs, on ne peut se défendre d'un certain scepticisme à l'endroit du reste du volume.

A tout prendre d'ailleurs, ce livre mérite de trouver place dans les bibliothèques : il renferme en effet 236 photographies pour la plupart très curieuses et très instructives

et toutes fort bien reproduites, une excellente carte du nord de la Boucle du Niger, une très bonne note minéralogique de M. le professeur Lacroix, une étude crâniologique de M. le Docteur Hamy, et une très intéressante contribution au folk-lore nigérien due à M. l'interprète-principal Dupuis. Toute la partie proprement descriptive, où M. Desplagnes relate ses observations ethnographiques sur les populations des plateaux et collines avoisinant le Niger moyen, est la première étude sérieuse et documentée que nous possédions sur ces intéressantes peuplades, et l'on doit être reconnaissant à M. Desplagnes de l'avoir fournie.

M. DELAFOSSE.

ED. DE JONGHE. *Les Sociétés secrètes au Bas-Congo*. Extrait (74 pages) de la *Revue des questions historiques*, oct. 1907. Bruxelles. — Pour la documentation, il n'y a qu'à dire du bien de ce petit mémoire. Les sources ont été toutes dépouillées avec soin, comparées et critiquées. Mais pour le classement des faits et pour leur interprétation, il faut faire des réserves. L'auteur n'a pas vu quel est le sens réel, profond, des cérémonies dites d'initiation, ni le rôle, dans les sociétés générales, de sociétés spéciales comme celles qui sont dites « secrètes ». La première phrase déjà implique un postulat : « Les cérémonies qui consacrent au Bas-Congo l'époque de la puberté... ». Il faudrait cesser enfin de regarder, avant toute démonstration, les rites d'initiation comme identiques à des rites de la puberté. On ignore l'âge vrai de la puberté chez les Nègres du Bas-Congo, comme d'ailleurs chez la plupart des demi-civilisés ; en quoi les cérémonies congolaises sont-elles sexuelles ? *En réalité il y a une puberté physiologique et une puberté sociale, comme il y a une parenté physique et une parenté sociale, une maturité physique et une maturité sociale*, etc. Il ne faut pas confondre.

M. de Jonghe a raison de rejeter les interprétations de Frobenius, fantaisistes, et celles de Schurtz, proprement métaphysiques. Mais il a eu tort de se refuser à reconnaître que l'élément central des rites étudiés n'est autre que la dramatisation de la mort après la résurrection du novice.

*Partout, chez les Australiens comme dans l'Eglise catholique (baptême, ordination, prise de voile), dans les mystères de l'antiquité comme dans les divers rites du sacrifice, dans les cérémonies du mariage, de la mort, etc. c'est cette même idée de mort à un état antérieur (au monde profane, ou à la société enfantine, etc.) et de renaissance à un monde nouveau (monde sacré, classe d'âge nouvelle, état de mariage, etc.) qui est dramatisée.*

Ce point de vue très simple, et qui permet de s'orienter rapidement parmi la masse des faits rituels, est d'une grande importance théorique.

Le mérite de M. de Jonghe c'est de permettre, par sa collection de faits de détail, une démonstration rigoureuse, pour les cérémonies d'initiation du Bas-Congo, du point de vue brièvement indiqué ci-dessus. D'abord le novice est brutalement séparé de la société profane (intoxication, flagellation, peintures corporelles); puis il est agrégé à la société sacrée; enfin il est réintroduit dans la société profane : l'initié ne reconnaît d'abord personne, il ne sait pas manger, se fait porter, bref se conduit comme un nouveau-né (cf. pp. 55-56). L'initié meurt deux fois et renaît deux fois. Enfin M. de Jonghe n'a pas vu que les interdictions (tabous) sont des rites négatifs, équivalents des rites positifs, et leur contrepartie.

A. VAN GENNEP.

## SOMMAIRES DES REVUES.

- MAN** (*A month's record of anthropological science*). Anthropological Institute, 3 Hanover Square, Londres. Ab. 10 sh. T. VIII, n° 1 (Janvier 1908).
- F. R. Barton. *Note on stone pestles from British New Guinea.*
- T. A. Joyce. *Note on the relation of the bronze heads to the carved tusks, Benin City.*
- W. L. H. Duckworth. *Report on a human cranium from a stone cist in the isle of Man.*
- M. E. Cunningham. *Notes on excavations at Oliver's Camp near Dzoives, Wiltshire; fig.*
- Analyses: G. Murray, *The rise of the greek epic* (A. Lang).
- Anthropological notes.
- GLOBUS** (*Illustrierte Zeitschrift für Länder- und Völkerkunde*). Dir. H. Singer et R. Andree. Brunswick, Fr. Vieweg et fils. 4° Hebdomadaire. Ab. 24 mks. 1908. N° 1, 2 Janvier.
- Koch-Grünberg. *Der Fischfang bei den Indianern Nordwestbrasilien.*
- Pösch. *Wanderungen im nördlichen Teile von Süd-Neumecklenburg.*
- Aus den Ergebnissen der Ostkamerun-Grenzexpedition.*
- Fischer. *Paparudä und Scalotian.*
- Zur Frage nach dem Alter der Ruinen Rhodestas.*
- Bücherschau: Holm, *Aus Mexiko.* — Frobenius, *Im Schatten des Kongostaates.* — Gallieni, *Neuf ans à Madagascar.* — Hettner, *Grundzüge der Länderkunde*. 1. Band: Europa.
- Kleine Nachrichten: *Zur Geschichte, Geographie und Bedeutung von Trinidad.* — Desplagnes *neue Forschungen über die Vorgeschichte des Nigergebiets.* — *Die letzten lebenden Sprachreste der Nantik-Indianer.*
- N° 2, 9 Janvier.
- Koch-Grünberg. *Der Fischfang bei den Indianern Nordwestbrasilien.* (Schluss.)
- Freise. *Bergbauliche Unternehmungen in Afrika während des Altertums.*
- Struck. *Zur Kenntnis des Gästammes (Goldküste).* I.
- Bücherschau: Diener, *Reise in das moderne Mexiko.* — Clemanz, *Schlesiens Bau und Bild.* — Ott, *Bevölkerungsstatistik in der Stadt und Landschaft Nürnberg in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts.*
- Kleine Nachrichten: *Das häusliche Leben in Uganda.* — *Die Siggynnen des Herodot.* — *Die heiligen Eichen und Terebinthen der Hebräer.* — *Die Mission Lm-*
- fant.* — *Route C. Clementis durch Südchina.* — *Zu dem Artikel A. van Gennep's "Ein eigentümlicher Wettermantel".*
- N° 3, 16 Janvier.
- von Koenigswald. *Die Botokuden in Südbrasilien.*
- Die Insektenwachs-Industrie in Szetschwan.*
- Baldacci. *Die Slawen von Molise.*
- Der heutige Saharahandel.*
- Bücherschau: *Ferdinand von Richthofens Tagebücher aus China.*
- Kleine Nachrichten: *Strümpels zweite Reise durch Süd-Adamaua.* — *Die Steinzeit in Marokko.* — *Die wirtschaftliche Entwicklung Angolas.* — *John Frederick Mann †.* — *Gehetmbünde der Neger.*
- N° 4, 23 Janvier.
- Baldacci. *Die Slawen von Molise* (Schluss.)
- Die Selenka-Expedition nach Trinit.*
- Tetzner. *Zur litauischen Sprichwörterpoesie.*
- Kleine Nachrichten: *Die Feuerpumpe.* — *Prähistorische Funde in Persien.* — *Die Steinschneidarbeiten der Chinesen.* — *Der 16 internationale Amerikanistenkongress.* — *v. Luschan über Rassenverwandtschaften der Hottentotten.* — *Louis Gentils Reisen in Marokko 1907.* — *Zu dem Aufsatz "Die Rumänen in der Bukowina".* — *Historische Ueberlieferungen und prähistorische Funde wie Brutplätze des Kranichs zur Jetztzeit in Deutschland.* — *Zeitschrift "La Miscelanea" in Santo Domingo.*
- N° 5, 30 Janvier.
- Gengler. *Fränkische Vogelgeschichten.*
- Smend. *Negermusik und Musikinstrumente in Togo.*
- Moreira. *Zur Kennzeichnung der Farbigen Brasilien.*
- Winternitz. *D. H. Müllers Beiträge zur sudarabischen Volkskunde.*
- Bücherschau: Friedli, *Bärndütsch als Spiegel bernischen Volkstums*. 2. Band. — Tauber, *Neue Gebirgsnamen-Forschungen.* — Stenz, *Beiträge zur Volkskunde Süd-Schantungs.* — Forrer, *Reallexikon der prähistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer.* — Bielenstein, *Die Holzbauten und Holzgeräte der Letten*. 1. Teil.
- Kleine Nachrichten: *Ethnologische Betrachtungen über Hockerbestattung.* — *Entdeckung der Lage der alten Hauptstadt des Ghanatareiches.* — *Steinzeitliche Funde in Dänemark.* — *Fewke's Forschungen über die Eingeborenen von Porto Rico.* — *Zum antiken Weinhan-*

del.—Die deutsche Küste als Siedlungsgebiet. — Häufigkeit des Storches in Deutschland.

N° 6, 6 Février.

Weissenberg. Das neugeborene Kind bei den südrussischen Juden.

Die Zustände in Rhodesia.

Smend, Negermusik und Musikinstrumente in Togo. (Schluss).

Die Schouteninseln.

Bücherschau: Wissenschaftliche Ergebnisse der Expedition Filchner nach China und Tibet. X. Bt. 1 Teil. — Musil, Arabia Petraea. II. Edom. 1. Teil. — Steinmann Einführung in die Paläontologie. 2. Aufl. — Riehl. Die Pfälzer. 3. Af. — Gayet. La civilisation pharaonique. 2. Aufl. — von Ihering. Archhelenis und Archinotis. — Freise. Geschichte der Bergbau- und Hüttentechnik. I. Band.

Kleine Nachrichten. Die elsässischen Trachten. — Die soziale Dreistufentheorie. — Ausgrabungen auf der Insel Rahrahn. — Karte von Teilen der Bezirke Ossidinge, Bamenda und Dschung. — Die Saharadurchquerungen Dubois und der Mission Arnaud-Cortier. — Jotschenkos Beobachtungen in der Kirgisensteppe und in der Steppe von Turkestan. — Zum Artikel „Ein eigentümlicher Wettermantel“. — Die anthropologische Frage Aegyptens. — Geburt und Tod bei den Wasuaheli. — Physische Anthropologie der Elsass-Lothringer. — Usseglios Reise im Küstengebiet zwischen Beira und der Sambesimündung. — Eine alte chinesische Beschreibung des wandernden Blattes (Phyllium). — Evans' kretische Ausgrabungen.

REVUE DE L'ÉCOLE D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS. T. XVIII, Fasc. I (Janvier 1908). Ed. F. Alcan, 14<sup>e</sup> St Germain. Ab. 10 fr.

Zaborowski. Les introducteurs du cuivre sur la côte orientale de l'Espagne et en Sicile.

F. Ameghino. Les documents paléo-anthropologiques du Sud américain et le processus évolutif des primates.

Bibliographie: Maraghiannis, Antiquités Crétoises. — A. Mosso, Escursioni nel Mediterraneo e gli scavi di Creta et R. M. Burrows, The discoveries in Crete (R. Dussaud).

ZENTRABLATT FÜR ANTHROPOLOGIE. Dir. Georg Buschan; éd. Fr. Vieweg, Brunswick, Ab. 15 marks.

Section III: Ethnologie et ethnographie; analyses critiques de: Schneider, Mischelgeld-tutien (von Luschan). — von Luschan, Ueber Boote aus Baumrinde (Buschan). — Fr. S. Krauss, Anthropophyteta (I. Näcke). — J. Wassilieff, Croyances des Votiaks (en russe) (Viéra Kharuzin). — E. Pechuel-Loesche, Volkskunde von Loango (B. Ankermann). — R. E. Dennett, At the back of the black man's mind (id.). — Passarge, Die Buschmänner der Kalahari (v. Luschan). — Kurt Breysig, Die Völker ewiger Urzeit, T. I. (G. Friederici). — G. B. Gordon, The serpent motive in the ancient art of

Central America and Mexico (W. Lehmann). — J. L. Pic, Die Urnengräber Böhmens (H. Seger). — K. Buchtela, Die Lausitzer und schlesischen Brandgräber in Böhmen (id.)

REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, 1907. T. LVI, fasc. 3.

G. Raynaud. Tlaloc.

M. Goguel. La nouvelle phase du problème synoptique (1899-1907).

H. Norero. Le dernier ouvrage de M. Wundt en tant que contribution à la psychologie religieuse.

Revue des livres: I Analyses et comptes rendus: M. Jastrow, Die Religion Babyloniers und Assyriens (Jean Réville). — D. Vöter, Aegypten und die Bibel (Ad. Lud.). — R. Dussaud, Les Arabes en Syrie avant l'Islam (id.) — H. Grimme, Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult (Ad. J. Reinach). — G. Gundel, De stellarum appellatione et religione romana (id.) — G. Hölscher, Der Sadduzäismus (Ed. Montet). — W. C. Allen, A critical and exegetical commentary of the Gospel according to S. Matthew (M. Goguel). — P. Saintyves, Les saints successeurs des dieux (Jean Réville). — L. Serbat, Les assemblées du clergé de France (Rod. Reuss).

II. Notices bibliographiques.

1° E. Behrens, Assyrisch-babylonische Briefe kulturellen Inhalts aus der Sargonidenzeit (L. Delaporte). — 2° K. Frank, Bilder und Symbole babylonisch-assyrischer Götter (id.). — 3° J. E. Harrison, The religion of ancient Greece (J. Toutain). — 4° H. Thédenat, Pompéi (id.). — 5° S. Eitrem, Der homerische Hymnus an Hermes (E. Poisson). — 6° N. P. Vlachos, Some aspects of the religion of Sophokles (id.). — 7° J. Blecher, De extispicio capita tria (id.). — 8° Ausgewählte Mischnatractate in deutscher Uebersetzung (Jean Réville). — 9° W. Staerk, Neutestamentliche Zeitgeschichte (id.). — 10° W. Staerk, Die Entstehung des Alten Testaments (Ch. Mercier). — 11° O. Holtzmann, Christus (Ed. Montet). — 12° A. Audollent, Defixionum tabellae (J. Toutain). — 13° P. Monceaux, Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne, T. III (id.). — 14° H. Reckendorf, Mohammed und die Seinen (Ed. Montet). — 15° C. Latreille, Joseph de Maistre et la Papauté (Rod. Reuss).

REVUE DES TRADITIONS POPULAIRES. T. XXII (1907) fasc. 12.

Denis Bressan; Paul Sébillot. Moitié de coq.

Alfred Harou. Légendes sur l'origine de l'homme.

Paul Sébillot. Légendes contemporaines.

Mazerot. Superstitions gersoises.

Alfred Harou. Coutumes de Noël. — Singulières manières de prêter serment.

F. D. Pèlerin et pèlerinages.

Alfred Harou. Les redevances féodales.

- Ed. Edmont. *Coutumes de mariage*.  
 A. Dagnet. *Croyances et Légendes du Morbihan*.  
 H. de Kerbeuzec; O.C. *Théologie populaire*.  
 H. de Kerbeuzec; Baron du Roure. *Les chasses fantastiques*.  
 Alfred Harou. *Le folk-lore du Grand duché de Luxembourg*.  
 Bibliographie : Ernest Myrand, *Noëls anciens de la Nouvelle France* (P. S.) — E. T. Hamy. *Les débuts de Lamarck* (id.)  
 Notes et Enquêtes.
- KELETI SZEMLE. (*Revue orientale pour les études ouralo-altaiques*). Dir. I. Kúnos et B. Munkácsi. Leipzig, Harrassowitz, Ab. 8 marks. T. VIII, fasc. 1.  
 I. Kúnos. *Türkisches Volksschauspiel*.  
 B. Munkácsi. *Die Weltgottheiten der wogulischen Mythologie* (II).  
 G. Mézáros. *Matériaux sur les croyances populaires turques-osmanli* (en hongrois)  
 Analyse : Futterer, *Durch Asien* (M. Hartmann).  
 Mélanges.
- MEDEDELINGEN VAN WEGE HET NEDERLANDSCHE ZENDELINGENNOOTSCHAP. (*Bijdrage tot de kennis der zending en der taal-land-en volkenkunde van Nederlandsch-Indië*). Dir. C. Poensen ; éd. M. Wyt en zonen, Rotterdam. T. LI (1907).  
 Section Ethnographie seulement :  
 W. Dunnebieer. *De zending in Bolaëng-Mongondow*.  
 S. Luinenburg. *Javaansche radsels*.  
 J. H. Meerwaldt. *Gebruiken der Bataks in het maatschappelijk leven* (3<sup>e</sup> suite).  
 S. Luinenburg. *Iets over ila-ila bij den Javanen*.  
 J. Louwerier. *Een noodkreet ten behoeve van weduwen en weezen in de Minahassa*.
- JOURNAL OF THE AFRICAN SOCIETY. Ed. Macmillan et C<sup>o</sup>. Ab. 1 livre st. T. VII (fasc. XXVI, Janvier 1908).  
 Major Meldon. *Notes on Sudanese in Uganda*.  
 J. H. Venning. *Rhodesian ruins*.  
 K. Meinhof. *Codification of native law*.  
 Cap. F. F. W. Byng Hall. *The Okpoto and Igara tribes*.  
 A. Werner. *Native affairs in South-Africa*.  
 F. Swanzy. *A french voyage to West-Africa*.  
 Editorial notes (A. Werner).  
 Bibliographie : A. Werner. *The natives of of British Central Africa* (H. H. Johnston). — B. Alexander. *From the Niger to the Nile* (an.). — G. Mc. Call Theal. *History and Ethnography of South-Africa* (an.). — F. Rosen. *Eine deutsche Gesandtschaft in Abessinien* (an.).
- JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES DE PARIS. Nouvelle série, T. IV. Fasc. 1. (1907) Ed. Leroux. Ab. 20 fr.  
 E. T. Hamy. *Le bas relief de l'hôtel du Brésil au musée départemental d'antiquités de Rouen*.  
 E. Salone. *Les sauvages du Canada et les maladies importées de France au XVII<sup>e</sup> siècle et au XVIII<sup>e</sup> siècle : la picote et l'alcoolisme*.  
 L. Diguët. *Le peyote et son usage rituel chez les Indiens du Nayarit*.  
 H. Beuchat et Dr Rivet. *Contribution à l'étude des langues colorado et cayapa (République de l'Equateur)*.  
 H. Corlier. *Bahia en 1847 : deux lettres de M. Forth-Rouen*.  
 De Charencey. *Textes et documents : instructions du colonel don Fernando de la Concha*.  
 Bulletin critique (E. de Jonghe, Dr Rivet, H. Beuchat.)  
 Mélanges et nouvelles : Ange Berthin, Dr Gaillard de Tiremois, H. Beuchat, J. de Kergorlay, E. de Jonghe.
- L'HOMME PRÉHISTORIQUE. T. VI. Fasc. 1 (Janvier 1908).  
 L. Schaudel. *Revêtements de cabanes du musée de Chambéry*.  
 P. Baudet. *Dolmens de l'Aisne*.  
 H. Muller. *Les outils préhistoriques*.  
 Bibliographie : Lortet et Gaillard. *La faune momifiée de l'ancienne Egypte* (E. Huc).  
 Musées départementaux (A. Loppé).  
 — Fasc. 2 (Février).  
 M. Dumas. *Dalle sculptée de St Victor (Gard)*.  
 O. Hauser. *Fouilles dans la Dordogne*.  
 M. Baudouin. *Menhir du Bourg de Saint-Mayeux*.  
 Musées départementaux (A. Loppé).
- BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ BELGE DE GÉOGRAPHIE. Bruxelles. Dir. E. Cammaerts. Ab. 15 fr. T. XXXI (1907) n<sup>o</sup> 6.  
 P. Clerget. *Les communications transalpestres*.  
 J. Denucé. *Les îles Lequios (Formose et Riu-Kiu) et Ophir*.  
 Bibliographie : Van Overberghet DeJonghe, *Les Bangala* (L. Delardrier).

## CHRONIQUE.

**Expédition scientifique en Nouvelle-Guinée Allemande** — Après eutente des ministères prussiens de l'Instruction publique, de la Marine et des Affaires étrangères, une expédition scientifique a été chargée d'enquêtes uniquement ethnologiques et ethnographiques en Nouvelle Guinée allemande. Elle a été placée sous la direction du médecin de marine Stephau, auquel on doit déjà plusieurs monographies ethnographiques ; il emmène comme collaborateurs M. Edgar Walden, attaché au Musée ethnographique de Berlin, M. Otto Schlaginhaufen, assistant au Musée anthropologique de Dresde et M. Richard Schilling, photographe. Le Norddeutscher Lloyd a fait des conditions de transport spéciales, de même que la Neu Guinea Kompagnie ; la Marine a chargé le croiseur *Planet* de garantir la sécurité des explorateurs, et l'appui effectif du Gouverneur de la Colonie, le D<sup>r</sup> Hahl, est assuré ; enfin la publication officielle *Marine-Rundschau* donnera à partir de 1908 des renseignements périodiques sur les progrès de l'expédition. Etant donnée l'importance d'une exploration approfondie de la Nouvelle-Guinée pour les sciences anthropologiques, cette entreprise allemande ne peut qu'être encouragée, d'autant plus qu'elle iucitera, on l'espère, les Gouvernements anglais et hollandais à ne pas rester scientifiquement en arrière pour les régions néo-guinéennes qui leur appartiennent.

**Création d'un Service Ethnographique.** — Grâce à l'initiative de M. F. Dubief, ancien ministre, de M. Gervais, rapporteur du budget du Ministère des Colonies à la Chambre et de M. Saint-Germain, rapporteur de ce même budget au Sénat, il vient d'être créé à l'Office Colonial du Ministère des Colonies un *Service Ethnographique*, chargé de recueillir et de publier les documents concernant la vie sociale des indigènes des diverses Colonies françaises. Il est entendu que le *Service* prendra progressivement de l'extension.

## CATALOGUES.

- L. Horstmann, Göttingen, N° 38. Kultur- und Sittengeschichte. 1468 N°s.  
 Von Zahn et Jänsch, Dresde, N° 205. National-Ökonomie, Staats- und Socialwissenschaften, Politik, Statistik. 2490 N°s.  
 K. W. Hiersemann, Leipzig, N° 348. Ostasien, Australien, Oceanien. 1183 N°s.  
 List und Francke, Leipzig, N° 397. Historische Hilfswissenschaften, Kulturgeschichte, Volkskunde. 3407 N°s.  
 J. Baer, Francfort s/M., N° 554. Folk-lore : Allgemeine Werke und Zeitschriften, Sagen und Mythenkunde, Märchen, Legenden, Volkslieder, Sprichwörter, Rätsel, Aberglaube, Zauberwesen, Hexenwahn, Nachtrag. 1600 N°s.  
 H. Kesler, Ulm, N° 366. Geschichte und Geographie : erste Abteilung : Anthropologie, Urgeschichte, Allgemeine Kirchen-, Literatur- und Kunstgeschichte, Geographie, Alte Geschichte. 2024 N°s.  
 P. Geuthner, Paris, N° 30. Science des religions : Philosophie de la religion, Religions et mythologie comparées, Religions de l'Antiquité, de l'Orient, d'Amérique et des peuples non civilisés, le Christianisme, Oriens christianus, Scriptorum christiani orientales. 3121 N°s.

*Le Gérant* : PAUL GEUTHNER.

# REVUE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES ET SOCIOLOGIQUES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

ARNOLD VAN GENNEP

---

## N<sup>os</sup> 4-5 : SOMMAIRE

|   | Pages |
|---|-------|
| W. E. ROTH : Cratch-cradle in British Guiana . . . . .  | 193   |
| A. BEL : La population musulmane de Tlemcen . . . . .   | 200   |
| G. FERRAND : Le calendrier Malgache et le Fandruana (fin) . . . . .   | 226   |
| M. DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite) . . . . .   | 242   |
| Communications : I, A. VAN GENNEP, Vers l' <i>Encyclopædia ethnographica</i> ; II, G. FERRAND, Le destin des quatre éléments dans la magie malgache ; III, GAUDEFROY-DEMOMBYNES, Métiers et noms de métiers en arabe . . . . .  | 276   |
| Analyses : R. HIRZEL, <i>Themis, Dike und Verwoandtes</i> (P. HUVELIN) ; J. WATSON, <i>The philosophical basis of religion</i> (G. D'ALVIELLA) ; L. VON PETRAZYCKI, <i>Ueber die Motive des Handelns</i> (P. HUVELIN) ; R. HILDEBRANDT, <i>Recht und Sitte</i> (A. V. G.) ; FR. BOAS, <i>Anthropology</i> (id.) ; FR. NIK. FINCK, <i>Die Sprache der armenischen Zigeuner</i> (A. MEILLET) ; N. GIRON, <i>Légendes coptes</i> (R. BASSET) ; J. LAGRANGE, <i>La Crète ancienne</i> (A. J. REINACH) . . . . . | 279   |
| Notices bibliographiques par : R. BASSET, H. BEUCHAT, M. DELAFOSSE, A. V. G., P. HUVELIN, A. MEILLET, A. J. REINACH, TH. SMOLENSKI . . . . .  | 300   |
| Sommaires des Revues . . . . .  | 314   |
| Chronique : Congrès de l'été 1908 . . . . .   | 320   |

---

PARIS  
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER

68, RUE MAZARINE, 68

—  
Avril-Mai 1908

# EXTRAIT DU PROGRAMME

de la *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques*  
Internationale, Mensuelle

Par sociologie, nous entendons l'étude de la vie en société des hommes *de tous les temps et de tous les pays* ; par ethnographie, plus spécialement la description de leur civilisation matérielle. Le champ de la *Revue* est donc vaste. L'on y admettra également des travaux sur l'archéologie, le droit comparé, la science des religions, l'histoire de l'art, etc., et l'on y fera appel aux branches spéciales comme l'égyptologie, l'assyriologie, l'orientalisme, etc. L'anthropologie proprement dite, ou étude anatomique des variétés humaines, ne rentrera dans notre cadre que dans la mesure où elle permet de définir le rapport qui pourrait exister entre des races déterminées et leurs civilisations ; il en sera de même pour la linguistique, dans la mesure où elle permet de déterminer l'évolution des institutions et des idées. Il se dessine d'ailleurs, ces temps derniers, une direction nouvelle en linguistique à laquelle la *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques* compte collaborer effectivement.

Nous attribuerons une grande importance à la rubrique Bibliographie, qui comprendra des analyses critiques, de courts compte-rendus, les sommaires des revues et des collections.

La langue de la *Revue* sera de préférence le français ; mais l'anglais, l'allemand et l'italien y seront également admis. Les honoraires seront de 1 fr. 25 = 1 mk = 1 sh. la page. Les auteurs auront droit à 25 tirages à part pour les Mémoires et Articles et à 10 pour les Communications, Descriptions d'objets, etc.

Adresser les lettres et manuscrits à M. A. van Gennep, 56, rue de Sèvres, Clamart, près Paris, Seine, et les livres, revues, imprimés de toute sorte et abonnements à M. Paul Geuthner, libraire-éditeur, 68, Rue Mazarine, Paris (VI<sup>e</sup>), au nom de la *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques*.

*Abonnement : France : 20 fr. — Etranger : 22 fr. — Années écoulées 30 fr.*

**N° 1 : Janvier 1908** : J. G. FRAZER : St George and the Parilia. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo. — CHARLES BOREUX : Les poteries décorées de l'Egypte prédynastique. — Analyses : J. B. PRATT, *The psychology of religious belief* (GOBLET D'ALVIELLA) ; KOCH-GRÜNBERG, *Südamerikanische Felszeichnungen* (A. VAN GENNEP) ; G. JACOB, *Geschichte des Schattentheaters* (id.). — Notices bibliographiques. — Sommaires des Revues. — Chronique.

**N° 2 : Février 1908** : ANDREW LANG : Exogamy. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana. — Analyses : R. VON LICHTENBERG, *Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros* (A. J. REINACH) ; R. DUSSAUD, *L'île de Chypre particulièrement aux âges du cuivre et du bronze* (id.) ; E. PECHUËL-LOESCHE, *Volkskunde von Loango* (A. v. G.) ; FR. S. KRAUSS, *Das Geschlechtsleben der Japaner* (id.) ; G. FRIEDERICI, *Die Schiffahrt der Indianer* (id.). — Notices bibliographiques (C. MONDON-VIDAILHET, A. J. REINACH, A. v. G.). — Sommaires des Revues.

**N° 3 : Mars 1908** : A. VAN GENNEP : Une nouvelle écriture nègre ; sa portée théorique. — GAUDFROY-DEMOMBYNES : Rites, métiers, noms d'agent et noms de métier en arabe. — A. WERNER : Some notes on the Bushman race. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana (suite). — Analyses : HUNTINGTON, *The Pulse of Asia* (A. v. G.) ; FYNN, *The American Indian as a product of environment* (id.) ; FAITLOVITCH, *Proverbes abyssins* (R. BASSET) ; GALTIER, *Coptica-arabica, I* (id.) ; BURROWS, *The Discoveries in Crete* et MOSSO, *Escursioni nel Mediterraneo* (A. J. REINACH). — Notices bibliographiques (M. DELAFOSSE, G. FERRAND, CH. MONTEIL, A. v. G.). — Sommaires des Revues. — Chronique.



## « CRATCH-CRADLE » IN BRITISH GUIANA

by WALTER E. ROTH (British Guiana).

In the course of certain ethnological investigations that are now engaging my attention on the Pomeroon and Moruca Rivers, British Guiana, I have met with the game of « cratch-cradle » which, so far as I am aware, has not hitherto been recorded from this Colony. The following notes derived from amongst the Aru-ak or Ara-wak (Ark.) and Warrau (War.) Indians may accordingly prove of some interest. It is the latter tribe which has supplied me with far the larger number of illustrations.

The game itself is known as Ashinakotahu (Ark.) and moi-i waka-waka (War.), the former term denoting a joining- binding- or fastening-together, the latter word literally indicating finger (moho)-string.

It is played by children of both sexes, rarely by adults, though I am informed by some of the older Indians that they can well remember seeing, several years ago, many of the elder natives on Wakapoa Creek (a branch of the Pomeroon R.) invariably carrying the string round their necks, and making figures with it even while carrying on a conversation. Only in one case, that of the « Sting-Ray » (Fig. 12), have I seen two strings brought into requisition, when of course two players are necessary. In certain of the figures, eg. the « Silk-Cotton » tree (Fig. 15) and the Canoe (Fig. 2) there is an evolution of one ideogram out of another without removal of the string from the hands, very much after the manner in which the European form of the game is played.

The following notes will help to make the illustrations clearer :

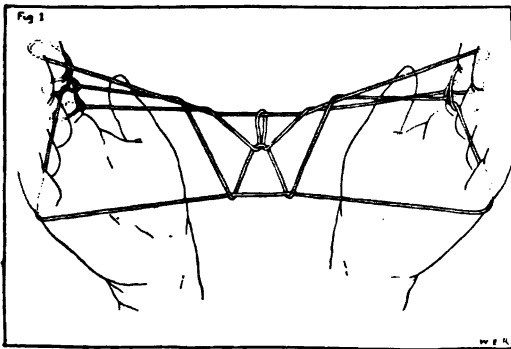


Fig. 1. Mosquito. Yu-wau-o (Ark.)

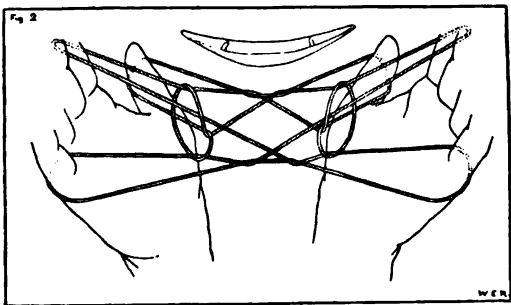


Fig. 2. A « dug-out » canoe, the corial of the Colonists, shewing two seats.

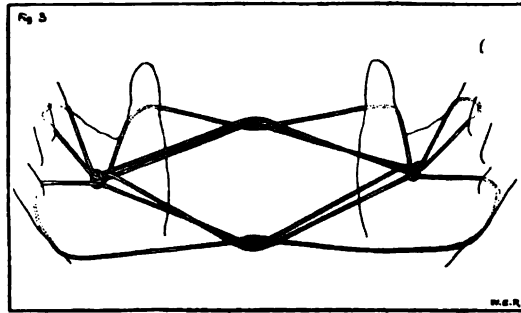


Fig. 3. Another representation of the preceding, before the seats are inserted, and supposed to be viewed from above. Without taking the string off the hands, this figure is successively developed into the two subsequent ones.

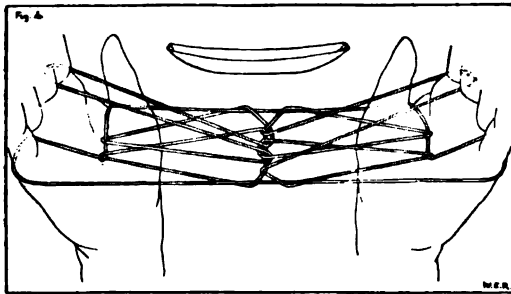


Fig. 4. The old form of canoe or present-day "bateau" of the Colonists. The bow and stern are cut off abruptly, and the gaps filled with a more or less triangle-shaped piece of wood.

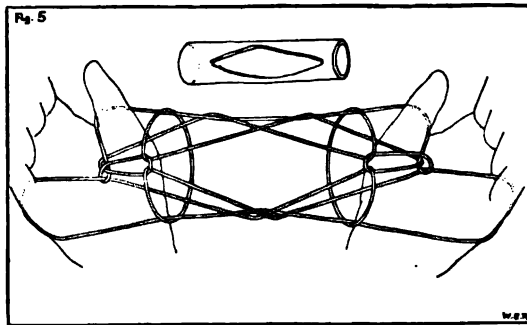


Fig. 5. Honey, or rather the aperture in the hollow tree-trunk or branch whence it is extracted. This representation of a hollow tree is paralleled in North Queensland where a similar ideogram is symbolic not only of honey, but of an opossum, such a situation constituting its sleeping-place by day [see W. E. Roth. *North Queensland Ethnography, Bull.* N° 4. Pl. VIII, fig. 6 ; Pl. IX, fig. 1].

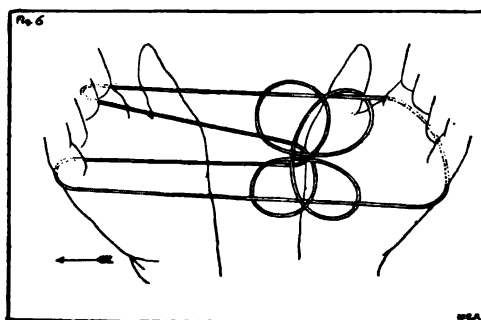


Fig. 6. Crab. As the player's right hand is gradually extended further and further, so the crab starts to crawl along. This regular marching of the crabs during August, September and October from the riverbanks onto the flats is always anxiously awaited for by the Indians with a view to replenishing the larder and changing the menu.

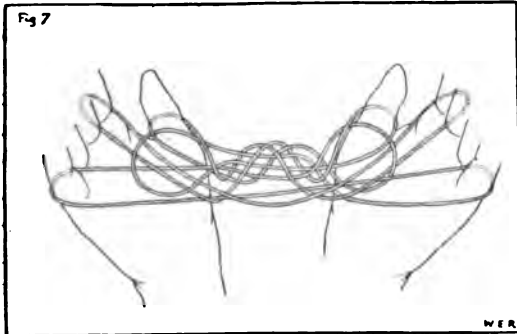


Fig. 7. The nest of the Korri-Korri (War.), a bird which I have neither seen nor identified more than that it is " a sea-bird, is red all over, and has feet like a fowl ". It is said to be peculiar however in the marked regularity with which the twigs composing the nest are fixed relatively to one another.

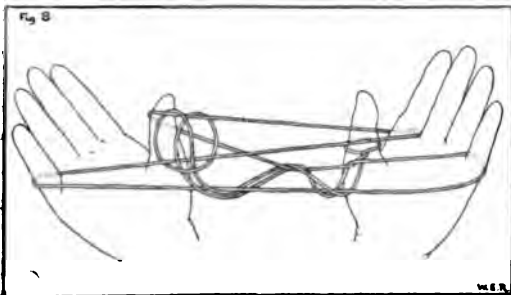


Fig. 8. Snake.

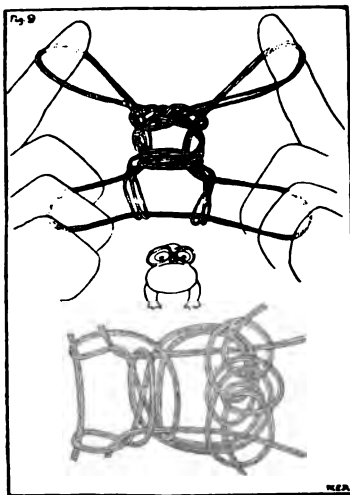


Fig. 9. The yáwahu of the Aruaks, the " jumbi " of the Negroes. This is the spirit of a deceased person who can see everything and can travel any where : he is hence generally described as being all eyes and legs. I have seen this figure made by both tribes of Indians, but always with the string looped on itself.

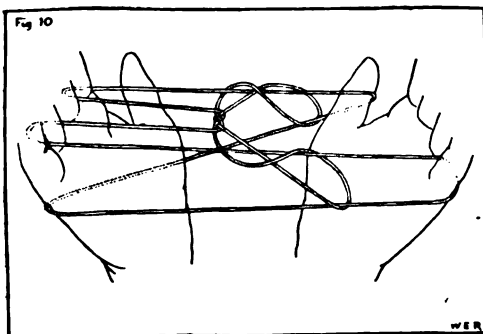


Fig. 10. A simpler form (War.) of the preceding, shewing legs and eyes alone.

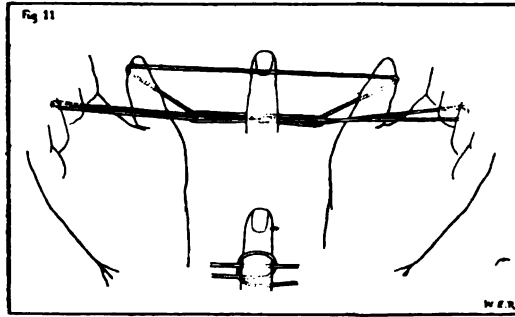


Fig. 11. The wabu-kai-i (War.) *lit.* rat-trap. This is a game identical with what, as boys in our London school, we used to practise on the unwary: directly the newcomer put his finger, as requested, into the loop, the string was slipped off both thumbs and the digit tightly gripped.

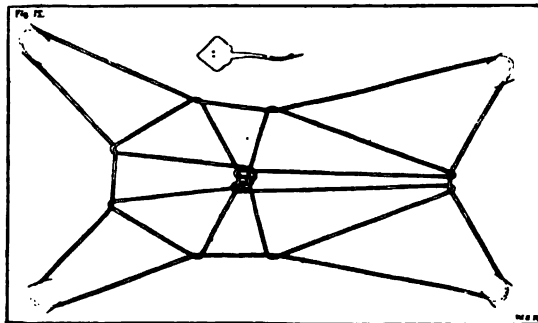


Fig. 12. The hu-e (War.) or "sting-ray" fish. Two people manipulate the two endless strings simultaneously.

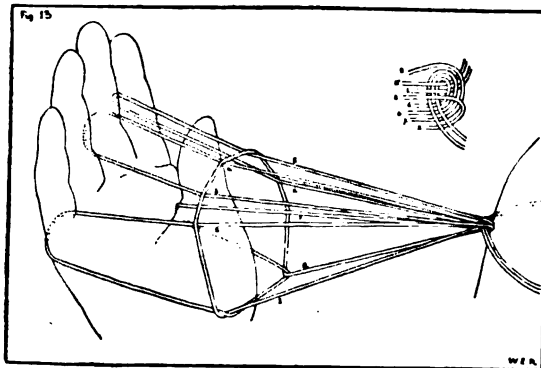


Fig. 13. The conical wicker-work fish-trap, known as "mas-war" to both Indians and Colonists though it is possible that the term may be of African origin. [See Stedman. *Expedition to Surinam*, 1796. Vol. II p. 228].

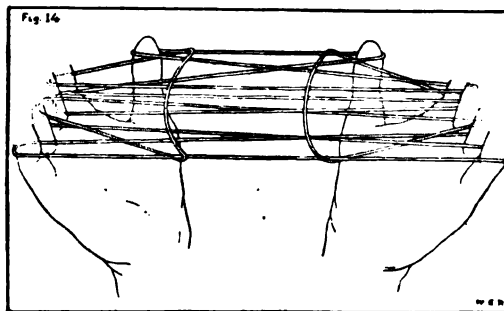


Fig. 14. Intended to shew the more or less convex thatched roof of a "benab", a structure composed of corner uprights supporting a palm-leaf roof for temporary shelter from sun, rain, or dew. Though "benab" is a word used throughout the colony, it is either a corruption of the Aru-ak term [to]banna-bohu *lit.* leaf-stick, or an abbreviated form of the War-rau name naba-kobáhi

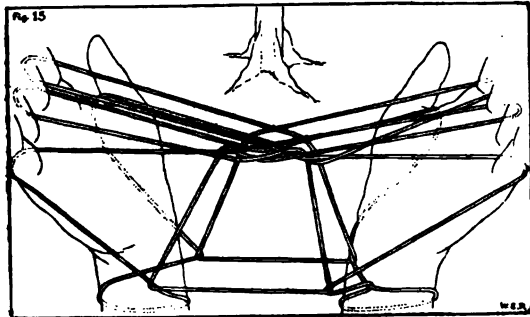


Fig. 15. The « Silk-Cotton » tree of the Colonists, a species of *Eriodendron*. Although represented in the ideogram by its flanges, it is only fair to state that many another tree is supported in similar fashion by natural buttresses. On the other hand, this particular tree is believed to have attached to it a certain superstitious veneration derived, more or less doubtfully, from African sources [see BRETT. *Indian tribes of Guiana*, 1861, p. 369]. Without removal from off the hands, this figure (War.) is successively developed into the two following ones.

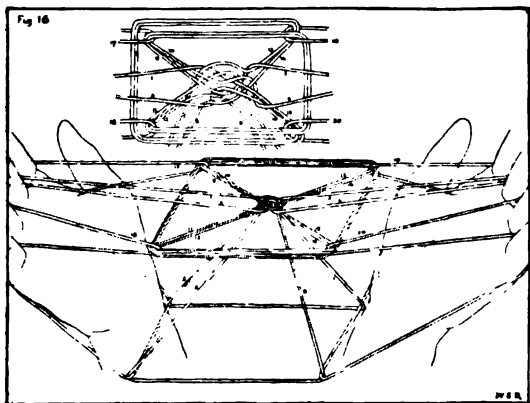


Fig. 16. A bird's-nest in the Silk-cotton tree.

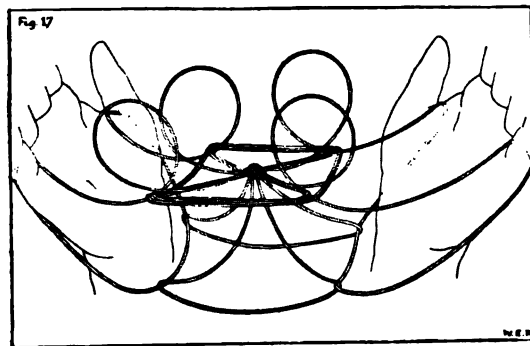


Fig. 17. By slipping off the two middle loops on either side, they will each curl up more or less, so as to represent, according to different Indians, either the four eggs or the four younglings about to leave the nest.

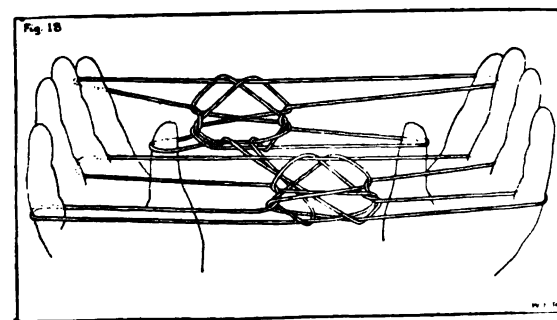


Fig. 18. Two « islands » joined by a log (War.) When these Indians speak english they use the word « island » to express any piece of land, even a few yards square, surrounded in its entirety by a creek or swamp.

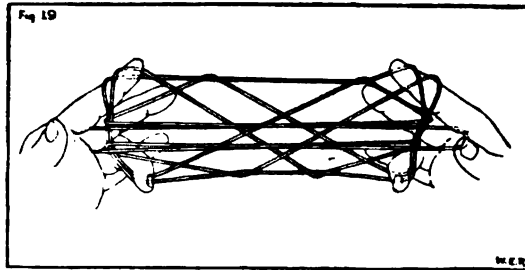


Fig. 19. A swamp or i-na (War.) with a felled log thrown across.

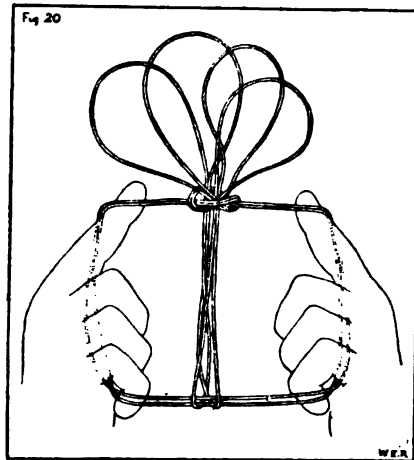


Fig. 20. The *Mauritia flexuosa* palm, the ohi-ju (War.) or i-te (Ark.) A fibrous plant of great economic value locally.

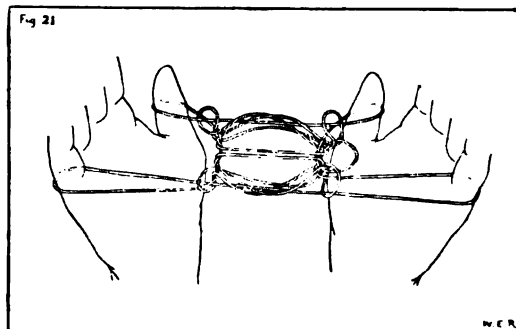


Fig. 21. A turtle, waku (War.)

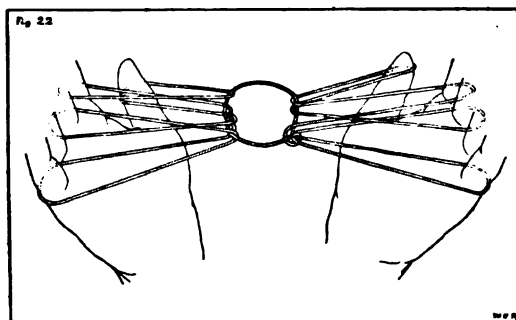


Fig. 22. A palm with long radiating roots, perhaps the *Iriartia exorrhisa*, mu-anuru (War.), bo-ba (Ark.)

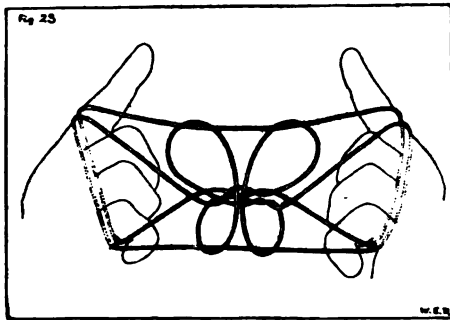


Fig. 23. Butterfly, waro-waró  
(War.)

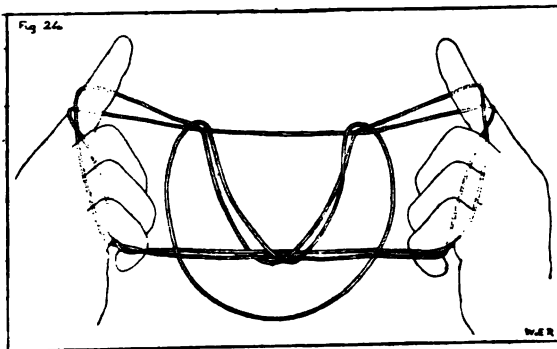


Fig. 24. The moon, wanniku  
(War.)

—————

## LA POPULATION MUSULMANE DE TLEMCCEN.

par A. BEL (Tlemcen).

Tlemcen, l'ancienne Pomaria des Romains, qui fut au moyen-âge la capitale d'un royaume musulman, a déjà fait couler beaucoup d'encre. Les géographes arabes ont décrit et vanté son opulence et les avantages de son admirable situation, les chroniqueurs ont retracé les fastes de sa monarchie, les poètes ont chanté sa beauté et la gloire de ses rois, les hagiographes ont écrit l'histoire merveilleuse de ses grands et illustres saints dont les nombreux et blancs tombeaux, objets de pieuses visites, constellent la verdoyante campagne tlemcenienne.

Depuis que Tlemcen est devenue française, les savants, les touristes, les admirateurs de cette vieille cité musulmane ont écrit les résultats de leurs recherches et de leurs observations dans un grand nombre d'ouvrages, dans des brochures et des articles de Revues et de Journaux. Il serait déplacé d'en faire ici une énumération, même sommaire<sup>1</sup>.

On se bornera à remarquer que le dialecte, quelques traits des mœurs, des croyances, certaines légendes des Tlemceniens ont fait l'objet de publications intéressantes<sup>2</sup>; mais aucune étude d'ensemble de la société musulmane de Tlemcen dans sa vie publique et privée, dans ses croyances et ses mœurs, dans ses habitudes religieuses et intellectuelles, économiques et sociales, n'a paru jusqu'à ce jour. Cependant, cette société qui, par certains côtés de sa civilisation nous reporte à notre moyen-âge, est bien digne de retenir notre attention. Il est temps de noter les particularités de ces musulmans tlemceniens d'aujourd'hui, les principaux traits de leurs usages et de leurs croyances, remontant à une haute antiquité, avant que l'influence de notre présence parmi eux et le contact de notre civilisation les ait fait disparaître.

Pas plus au point de vue ethnique, qu'au point de vue de la vie matérielle et intellectuelle, la population dont il va être ici question ne forme une individualité nettement originale. Elle ressemble certes beaucoup à la majeure partie de la

<sup>1</sup> J'ai donné la liste de ces publications dans un *Guide de Tlemcen* qui paraîtra prochainement sous les auspices de la Société de Géographie du département d'Oran.

<sup>2</sup> Citons par exemple : MARÇAIS, *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen* (Paris, 1902), dont la 2<sup>e</sup> partie donne des renseignements abondants et variés sur les mœurs, croyances, etc... ; une bonne étude des *Aïssaoua à Tlemcen* (Châlons s. M., 1900) de E. DOUTRÉ qui a exposé aussi certains traits de la vie religieuse et matérielle des Tlemceniens dans ses *Marabouts* (Paris, 1900) et *Merrakech* (1<sup>er</sup> fasc., Paris, 1905) ; une brochure utile sur les *Usages de droit coutumier dans la région de Tlemcen* (Tlemcen, 1906) est due à ABOU BÈKR, qui a écrit aussi plusieurs articles sur le *Rebat*, la *Tebia*, les *Marabouts guérisseurs* à Tlemcen, dans le *Bull. de la Soc. de Géog. d'Oran* et la *Revue africaine* ; quelques bons renseignements aussi dans un *Récit en dialecte tlemcenien* de ABD EL AZIZ ZENAGUI (Paris, 1904) ; M. G. DEMOMBYNES, dans sa brochure sur les *cérémonies du mariage chez les indigènes de l'Algérie* (Paris, 1901) a parlé du mariage à Tlemcen ; M. E. DESTAING dans ses *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snouts*, et *L'En-Nayyer* (dans la *Revue africaine*) a mentionné dans les notes un certain nombre de coutumes tlemceniennes. L'auteur de ces lignes a lui-même noté quelques unes des coutumes tlemceniennes, dans *La Djâzzya* (extrait du *Jour. asiat.* Paris, 1903) et *Quelques rites pour obtenir la pluie* (Alger, 1905).



population musulmane algérienne, formée à quelques exceptions près, d'éléments hétérogènes venus à des époques diverses s'allier à l'élément primitif berbère.

Toutefois, les auteurs arabes du moyen-âge disent volontiers que les Tlemcceniens, par leur genre de vie, par leur goût pour l'étude, par les industries auxquelles ils se livrent, par leur piété même, par leurs qualités propres, ont une allure particulière qui les différencie des autres musulmans.

« Les habitants de Tlemccen, dit l'un de ces écrivains, portent sur leur visage « l'expression de leurs qualités ; ils se distinguent des tribus qui les entourent... »

« Tlemccen, écrit un autre (XIV<sup>e</sup> siècle de J.-C.) est la patrie d'une foule « d'hommes de bien et d'honneur, de personnes sûres et respectables, de gens « honnêtes et religieux.... Pour la plupart, les habitants de Tlemccen s'adonnent à « l'agriculture et à la fabrication des *haïks* en laine ; ils excellent dans la confection « des vêtements fins.... C'est ce qui a valu aux Tlemcceniens la réputation dont ils « jouissaient jadis et qu'ils ont encore à présent. Les produits de l'industrie « tlemccenienne sont vendus sur les marchés les plus reculés de l'Orient et de « l'Occident. Ajoutez à cela que Tlemccen est une pépinière de savants réputés pour « leur enseignement remarquable, et de saints bien connus pour leur profonde « piété. »

Au XVI<sup>e</sup> siècle enfin, Léon l'Africain donne des renseignements succincts, mais originaux sur les « écoliers, marchands, soldats et artisans » de Tlemccen.

Cette population de citadins musulmans a conservé aujourd'hui encore, une physionomie qui lui est propre et dont on va essayer de marquer les traits principaux.

Ce n'est d'ailleurs qu'une esquisse sommaire de cette société indigène que l'on a voulu tracer dans les quelques pages qui suivent.

M.M. Perdrizet et Chantron, professeurs au Collège de Tlemccen, sont les auteurs des clichés photographiques reproduits ici. Je les remercie vivement du concours si utile qu'ils m'ont ainsi apporté.

Quant aux nombreux musulmans tlemcceniens, de toutes les classes de la société, qui m'ont toujours documenté avec empressement sur les mœurs locales, depuis huit ans que je suis ici, il me serait bien difficile d'en faire une énumération complète ; je préfère leur adresser à tous un collectif et cordial merci, avec l'assurance de ma sympathie bien sincère.

## I.

### *Les groupes ethniques musulmans.*

En 1902, on comptait 13321 musulmans à Tlemccen (*intra muros*) et 24175, dans la commune entière ; le recensement de 1906 donne les chiffres de 14567 pour la ville et de 25533 pour la commune.

Les musulmans tlemcceniens peuvent se diviser en trois catégories principales, au point de vue ethnique.

1<sup>o</sup> *Les Haḍar* (au sing. masc. *ḥaḍri* ; on trouve aussi le pluriel *ḥaḍriyîn*) ou « citadins » qui sont des Berbères arabisés, c'est-à-dire plus ou moins mélangés de sang arabe.

Les Haḍar habitent les quartiers Nord-Est et Est de la ville (fig. 2). Ce sont eux que les géographes appellent les Maures. Ils sont le produit des croisements successifs de l'élément berbère autochtone avec les divers conquérants qui se sont succédés dans l'Afrique septentrionale. Ce n'est pas dans les plaines de Tell, et

encore moins dans les villes, qu'il faut chercher des représentants du pur sang arabe ou berbère ! Aussi bien ne doit-on pas se risquer à affirmer, comme certains ont cru pouvoir le faire, qu'on trouve à Tlemcen des Arabes ou des Berbères de pure race. Il est bien plus probable au contraire, que Berbères et Arabes réunis ici, depuis bientôt treize siècles, par une commune religion, l'Islâm, ont contracté entre eux des unions continues. Dans les Hađar de Tlemcen il faut voir surtout le produit du croisement de ces deux peuples. L'influence berbère domine ; on la retrouve non seulement dans le type ethnique des individus, mais encore dans le dialecte arabe qu'ils parlent, ainsi que dans les croyances et les mœurs populaires.

Parmi les Hađar tlemcenien se trouvent les descendants de nombreux Maures andalous, qui abandonnèrent la péninsule ibérique aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles pour venir se fixer dans la capitale des Beni Zeiyân. Ce sont ceux-là qui ont dû importer à Tlemcen et dans l'Afrique septentrionale ces chants grenadins dont résonnent encore les cafés maures et que l'on nomme r'arnađa (nom de Grenade) à cause de leur origine.

2<sup>o</sup> *Les Koulouglis* (prononcé *qorour'li* au sing. et *qorour'lân* ou *qorour'liyîn*, au pluriel) sont le produit du croisement des Turcs avec les femmes indigènes. Ils sont généralement blancs de peau, leur teint est coloré, leur figure ronde et pleine ; ils ont souvent les yeux bleus ou clairs et les cheveux châtains ou blonds. Leur physionomie est ouverte et intelligente.

Le quartier qu'habitent les Koulouglis est situé à l'Ouest et au Sud-Ouest de la ville. Quelques-uns demeurent aussi dans la partie Sud-Est de Tlemcen et dans les jardins autour de la ville.

Hađar et Koulouglis n'ont jamais vécu en bonne intelligence. Au moment de la conquête française ils étaient en guerre ouverte les uns avec les autres et les Koulouglis se sont mis aussitôt du côté des Français. Aujourd'hui, grâce à l'autorité de l'administration française et à son rôle pacificateur, les deux clans vivent en assez bons rapports l'un avec l'autre ; mais une inimitié latente existe encore cependant entre les membres d'un *çof* et ceux de l'autre. Koulouglis et Hađar habitent comme on l'a vu des quartiers distincts (à de bien rares exceptions près) ; ils se fréquentent assez peu et s'unissent très rarement par le mariage.

Les Hađar disent volontiers : « Les Koulouglis sont vêtus de cabans ; ils portent des souliers bien cirés ; mais il n'est parmi eux ni chérif, ni marabout ! »

Ou bien encore : « Les Koulouglis sont une race de mulets, la gehènne leur est réservée ! »

Et aussi : « Les Koulouglis sont des esclaves et les Hađar leurs Seigneurs. »

De leur côté, les Koulouglis, pour ne pas rester en retard, ont décoché aux Hađar quelques dictons satiriques dans le genre de celui-ci : « Les Koulouglis, ô Madame, quels beaux noms<sup>1</sup> ils ont ! leur nuque est blanche comme l'albâtre ; ils portent des turbans enroulés ! Les Hađar, ô Madame, quels vilains noms sont les leurs ! leur nuque est de la couleur des sauterelles ; ils portent des haillons méprisables. »

3<sup>o</sup> *Les Negres*, qui viennent en général du Touat et du Soudan, ne sont pas nombreux à Tlemcen et s'emploient surtout au service des musulmans aisés. Tous

<sup>1</sup> On sait que le nom de l'individu joue un rôle important dans les croyances populaires des peuples barbares ; il en va encore ainsi pour les musulmans de l'Afrique septentrionale. Sur le pouvoir magique du nom on peut consulter par exemple FRAZER, *Rameau d'or*, trad. fr. I. 369, 372 et pass. (Paris, 1903) et DOUTRÉ, *Merrakech*, 1<sup>er</sup> fasc. Paris 1905, p. 342 et suiv.

parlent l'arabe, mais dans leurs fêtes religieuses, ils font encore usage de dialectes soudanais, que les musulmans blancs nomment *guenaouiya* (guinéen). Leur religion est la religion musulmane fortement imprégnée de croyances païennes qui s'expriment par des rites magiques très anciens et plus ou moins influencés par l'Islâm. Les Nègres ont conservé encore vivace le souvenir de leur ancienne situation d'esclaves. Beaucoup se considèrent comme une marchandise humaine et non comme des hommes libres. C'est ainsi du reste qu'ils sont encore traités au Maroc. Aussi bien le musulman blanc nomme-t-il le nègre 'abd, c'est à dire « esclave » tandis que celui-ci ne l'appelle que *sidi* « monseigneur ».

A Tlemcen les nègres recherchent très peu l'instruction aussi bien musulmane que française ; il est très rare qu'ils envoient leurs enfants dans les écoles.

Les Mozabites, si nombreux dans la plupart des villes de l'Algérie, n'ont à Tlemcen aucun représentant.

## II.

### *La vie religieuse.*

Tlemcen passe pour être encore aujourd'hui l'un des principaux foyers d'orthodoxie musulmane de l'Algérie. Cette orthodoxie se traduit par une observance assez stricte des cérémonies du culte et du rituel musulman. Mais l'Islâm est ici — comme dans toute l'Afrique septentrionale — dans toutes les classes de la société, surtout chez les femmes et les gens du peuple, très imprégné de magie et de sorcellerie et de croyances animistes.

A) **L'Islâm orthodoxe.** — Si la foi musulmane est ici très vivace — beaucoup plus certes que chez les populations des villes du littoral ou chez les ruraux qui ignorent la loi religieuse et ne pratiquent guère avec exactitude que le jeûne de ramadan — cette foi sincère n'exclut pas une certaine tolérance dans les rapports avec les non-musulmans. Toutefois les musulmans de Tlemcen ne permettraient pas à un de leurs coreligionnaires de se mettre ostensiblement en opposition avec sa loi religieuse ; par exemple, un musulman qui romprait publiquement dans la journée le jeûne de ramadan serait maltraité, je l'ai constaté déjà de mes propres yeux. Le musulman qui ne suit pas strictement les prescriptions de l'Islâm est ici médiocrement considéré, et si ses coreligionnaires lui font parfois bonne figure, c'est par prudence ou parce qu'ils ont besoin de lui, mais au fond ils le méprisent comme un renégat.

Une semblable intransigeance religieuse se retrouvait, il n'y a pas si longtemps, dans la société catholique française ; et des catholiques, assez peu convaincus, allaient encore, il y a peu d'années, assister aux offices religieux pour ne pas tomber dans le mépris public.

Les cérémonies publiques de la religion orthodoxe sont à Tlemcen, comme dans toute l'Algérie, le monopole presque exclusif des hommes. Bien rares sont les quelques vieilles femmes qui vont, à la mosquée, faire la prière du vendredi et des jours de fête ; les jeunes femmes n'y sont pas admises. La religion de la femme se réduit en général au culte des saints et à la croyance naïve aux esprits malfaisants dont elle se protège par des rites magiques.

Les fonctionnaires du culte, à la tête desquels se trouve le Mufti, sont attachés aux nombreux mosquées et oratoires de Tlemcen et des environs. Deux mosquées-cathédrales se trouvent dans la ville, l'une, la Grande Mosquée, est fréquentée par

les Hađar, l'autre la Mosquée de Sidi-Brahîm, reçoit surtout les Koulougliis. Beaucoup de Tlemceniens vont aussi faire la grande prière du vendredi à la Mosquée de Sidi Bou Medièn à El-Eubbâd.

L'éducation religieuse est donnée dans la famille par les parents — le père surtout — à leurs enfants. On se borne à apprendre à l'enfant à faire les ablutions rituelles et les prières. Lorsque le fils atteint l'âge de 7 ans, le père l'invite, mais sans l'y forcer, à faire les prières quotidiennes, mais ce n'est en réalité que vers l'âge de douze à treize ans que le fils est astreint à prier ; il y a d'ailleurs bien des parents qui s'en désintéressent. Pour le jeûne de ramadan, les parents se montrent très exigeants vis-à-vis de leurs enfants. Aussi n'est-il pas rare de voir ici des bambins de dix ans jeûner comme père et mère pendant le mois de ramadan ; c'est contraire à la loi musulmane qui n'oblige au jeûne que l'enfant pubère.

Tout l'enseignement religieux se réduit donc à la connaissance sommaire du rituel musulman.

L'enseignement du Coran, que relativement peu d'enfants reçoivent, se donne dans plusieurs écoles à Tlemcen. Comme partout ailleurs, cet enseignement, encombré de cérémonies magiques ayant pour but de faciliter la mémoire de l'étudiant, consiste, de la part de l'instituteur, à faire apprendre de mémoire et sans les comprendre les sourates du Coran.

La prière à la mosquée est beaucoup plus une question de forme qu'un acte de foi. Le fidèle doit avoir soin d'observer aussi exactement que possible le rituel prescrit : il ne saurait être en état d'impureté légale, et doit même choisir l'emplacement qu'il occupe à la mosquée. Il ne faudrait pas, par exemple, croit-on, que l'imam soit célibataire, la prière, faite sous sa direction, n'aurait aucune valeur ; certains évitent aussi de se trouver à prier devant un boucher, car la prière ainsi faite ne serait pas agréée par Allâh.

Un grand nombre de Tlemceniens sont affiliés aux confréries religieuses. Parmi celles qui comptent le plus d'adeptes, on citera les confréries des Qadriyîn (7 moqaddems et 2 zaouïas), des Tayyebiyîn, des Aïssâoua, des Derqaoua, des Kerzâziya, des Tidjâniya. Les femmes y sont également affiliées, mais elles tiennent leurs réunions séparées des hommes, et ont à leur tête une moqaddema, qui est d'ordinaire la femme du moqaddem de la confrérie. Les confréries religieuses à Tlemcen et les réunions qu'elles donnent n'offrent rien de particulier ; elles ont les mêmes rites, les mêmes récitation pieuses, les mêmes danses que les sections des mêmes ordres, dans les autres villes maghrébines.

Malgré la grande place que la religion orthodoxe occupe dans l'existence du Tlemcenien, on est surpris qu'elle soit si peu étudiée. C'est peut-être ce qui fait que le musulman, ignorant en général tout ce qui constitue la partie dogmatique et morale de sa religion, la rabaisse à la valeur d'une formule ou d'un rite.

Dieu est Un et Tout-Puissant, Mohammed est Son Prophète, le Coran est Sa Parole, voilà ce que doit savoir tout musulman ; c'est aussi, à peu près, ce que contient la profession de foi musulmane. On le ressasse à l'enfant dès son plus bas âge. Il suffira pour mériter le ciel de suivre ponctuellement les prescriptions rituelles, qui, avec la profession de foi, forment les bases et les piliers de la religion. On le méritera plus sûrement encore par des prières surrogatoires, des jeûnes fréquents, un ascétisme austère. C'est pourquoi, la plupart des vieillards, préparent avec soin leur vie future par un redoublement d'ardeur à prier, à jeûner, à réciter des oraisons.

Les fêtes orthodoxes de l'Islâm ont lieu à Tlemcen en grande pompe. Elles se

traduisent, en général, en dehors des cérémonies obligatoires, par des distributions de vivres aux pauvres par les musulmans aisés. Ces fêtes étant ici très entachées de fétichisme et de croyances animistes, on en parlera plus loin.

B) Croyances et superstitions étrangères à l'Islâm. — L'Islâm orthodoxe n'est pas encore parvenu, à Tlemcen, à détrôner à son profit et à anéantir les anciennes croyances primitives et les vieux rites païens. Dans toutes les classes de la société, les musulmans sont demeurés fidèles aux vieux cultes et aux antiques croyances de leurs ancêtres. Ces cultes, ces usages pieux sont quelquefois à peine islamisés, d'autres fois ils se sont conservés intacts, et malgré l'interdiction formelle qu'en a proclamé l'Islâm. Dans le peuple, pour les femmes et les enfants surtout, la véritable divinité est le marabout dont on peut toucher le sanctuaire et auquel on peut parler, sacrifier des victimes, brûler des parfums. D'ailleurs si le marabout est d'ordinaire représenté par le tombeau d'un prétendu saint homme, aux cendres duquel on adresse ses prières (fig. 3) souvent aussi l'objet du culte consiste dans un corps quelconque (pierre, arbre, source, etc.). On citera seulement ici, à titre d'exemple, un caroubier — auquel on donne la vague nom de *Rjâl el-Kherrouba* — sur le chemin d'El-Eubbâd, au pied duquel on dépose de petits cailloux et l'on brûle de l'encens ; des chiffons sont attachés aux branches de l'arbre par les fidèles. Près de Tlemcen, sur le plateau de Lalla Setti, se trouve la source de Fawwâra que les musulmans du voisinage vénèrent sous le nom de *Sidi Râs el-Aïn* et où l'on brûle de l'encens. Pour certains, sans doute, le saint est considéré comme un puissant intercesseur auprès de Dieu — comme dans la religion catholique — mais pour la masse du peuple, pour le cerveau borné, qui a besoin de se représenter la divinité sous une forme concrète, pour celui qui veut voir et toucher son dieu, le saint constitue la vraie divinité ; on lui rend un culte, on la prie, on l'implore, on lui fait des sacrifices de victimes.

D'une manière générale, pour le Maghrib, le « maraboutisme » et les manifestations auxquelles il donne lieu a été exposé dans une remarquable étude, très claire et très substantielle, de M. E. DOUTTÉ. Nous ne saurions mieux faire que de renvoyer à ce beau travail quiconque voudra se documenter sérieusement sur la question<sup>1</sup>.

Le culte des saints à Tlemcen ne diffère pas au fond de celui auquel se livrent avec une foi si ardente tous les musulmans du Maghrib.

On remarquera cependant que sous le rapport des saints, Tlemcen jouit d'une faveur toute spéciale. C'est par centaines qu'on pourrait compter les tombeaux sacrés de marabouts, tant à Tlemcen que dans la banlieue.

Actuellement on ne pourrait citer, dans la région de Tlemcen, aucune famille maraboutique et aucun saint vivant, jouissant d'une réelle influence et d'une renommée de sainteté et de puissance<sup>2</sup>. Un marabout célèbre dans le pays tlemcenien, Si Mohammed Bou Sif, vivait encore à Beni-Saf il y a environ trois ans ; il jouissait d'une grande réputation à Tlemcen et dans tout l'arrondissement ; son

<sup>1</sup> *Notes sur l'Islâm maghribin : Les marabouts*, extrait de la Revue de l'Hist. des Relig. tom. XL et XLI (Paris, 1900) ; voir aussi E. DOUTTÉ, *L'Islâm algérien en l'an 1900* (Alger, 1 vol. in-8), chapitres V et IX.

Une excellente étude d'ensemble sur le culte des saints dans l'Islâm est celle de M. I. GOLDZIKER, *Die Heiligenverehrung im Islam* dans ses *Muhammedan. Studien*, (2 vol. in-8, Halle, 1890) t. II, p. 275 à 378.

<sup>2</sup> On ne saurait citer ici aucune famille dans le genre de la maison d'Ouazzân par exemple, et aucun puissant marabout comparable à Sid Ahmed-ben Tekkouk de Mostaganem.

tombeau est aujourd'hui un lieu de pèlerinage, mais le moqaddem qui a remplacé Bou Sif est loin de jouir du crédit du marabout défunt. Les quelques familles maraboutiques de Tlemcen et des environs sont respectées sans doute, mais aucune ne jouit d'une vénération bien remarquable<sup>1</sup>.

Ici comme ailleurs, les moqaddems (gardiens) des tombeaux de saints tlemceniens ont hérité d'une partie de la vénération accordée au marabout ; ils sont les intercesseurs souvent indispensables entre le fidèle et le saint, et interprètent d'ordinaire les volontés du marabout qu'ils représentent.

Peu de tombeaux de marabouts ont ici un moqaddem résidant à côté du sanctuaire ; la plupart de ces moqaddems demeurent dans la ville et se rendent au tombeau du saint qu'ils représentent, aux jours de visite des fidèles. Lorsqu'une victime est offerte par un fidèle à un saint, c'est le moqaddem qui l'égorge ; il reçoit pour sa part, la tête et les pattes, la peau et les viscères, ainsi qu'un quartier de la viande<sup>2</sup>. Si la victime n'est qu'un coq ou une poule, le moqaddem reçoit dix centimes. Les moqaddems des santuaires les plus importants sont aujourd'hui nommés par l'administration française sur la proposition du mufti. La fonction de moqaddem est honorifique et souvent lucrative.

Pour le Tlemcenien, le monde est peuplé d'êtres invisibles, mais qui peuvent cependant prendre des formes définies, même la forme humaine<sup>3</sup>. Ces êtres sont les djinns (*djinn* et au pluriel *djenoûn*). La croyance aux djinns est du reste admise par l'Islâm orthodoxe. Ces génies sont des êtres souvent dangereux. Il faut se concilier leur bienveillance ou les écarter de sa personne ou de sa maison si l'on veut éviter de graves malheurs. De là de nombreux rites magiques, des sacrifices spéciaux, des formules particulières, le tout destiné à chasser ou à se rendre favorables ces esprits. Le Tlemcenien se gardera bien de prononcer même le nom, *djinn* ou *djenoûn*, de ces êtres redoutables ; il les appelle *hadouk en-nâs* « ces gens-là » ou *el-moumenin*, *el-moslimin*, « les croyants », « les musulmans ». Des formules musulmanes appropriées aux circonstances, des versets du Coran, des invocations à Allah, servent à éloigner les djinns, de même que chez les catholiques un signe de croix, un recours en Dieu, suffit pour se protéger des atteintes de Satan.

Les hagiographes nous apprennent que tel ou tel savant et saint professeur avait le don d'enseigner la science religieuse aux hommes et aux djinns en même temps. Sidi Ya'qoub, dont le tombeau est près de Tlemcen, était, nous disent-ils, de ce nombre. On cite couramment aujourd'hui à Tlemcen le cas d'un musulman, mort il y a quelques mois, qui outre sa femme légitime avait aussi pour épouse une *djinniyâ* (djinn du sexe féminin).

La magie est aussi à Tlemcen très en vogue. Nos musulmans en sont encore à cet âge de la crédulité humaine où la magie vit en bonne harmonie avec la religion. Ce que l'on ne peut obtenir par la religion en s'adressant à Dieu, on tente de

<sup>1</sup> Il faut faire toutefois une exception en faveur des familles maraboutiques du village de Aïn el-Hout (à quelques kilomètres au nord de Tlemcen) qui descendent d'un certain cherif nommé Abdallah ben Mançour († en 890 Hég.). Les descendants actuels de ce saint reçoivent des offrandes pieuses de plusieurs familles tlemceniennes et de quelques tribus de la région, notamment de la fraction des Beni 'Ad (près d'Aïn Fezza, commune mixte de Sebdo).

<sup>2</sup> Le moqaddem de Sidi Bou Medièn garde d'ordinaire pour lui la victime tout entière.

<sup>3</sup> Ces êtres extraordinaires apparaissent généralement de nuit, mais il est des Tlemceniens qui affirment avoir vu *Tergou* en plein jour. *Tergou* est l'une des apparitions les plus communes à Tlemcen et nombreux sont les Tlemceniens qui assurent l'avoir vu. Sur l'une de ces apparitions cf. MARÇAIS, *Le dialecte arabe*, p. 254 et suiv.

l'obtenir par la magie, en forçant la nature ou les esprits, par des rites spéciaux qui provoquent l'effet attendu. La croyance au pouvoir des amulettes et des sorciers est générale<sup>1</sup>. Chacun croit aussi à la réalité des apparitions qui surviennent dans les songes.

Les remarques que l'on vient de faire sur les habitudes religieuses des Tlemceniens s'appliquent aussi bien à tous les musulmans de l'Afrique septentrionale. Nous verrons maintenant comment se manifestent, pour Tlemcen, ces croyances diverses, dans les fêtes publiques et dans les principaux actes et cérémonies de la vie privée.

C) **Les fêtes et cérémonies publiques.** — On commencera par les fêtes de l'Islâm, en ne signalant, dans les pratiques orthodoxes, que celles qui revêtent à Tlemcen un caractère local qui les distingue du rituel musulman. On indiquera surtout les croyances et coutumes locales relatives à ces fêtes.

1° *Achoûr* (ou *Achoûra*) tombe le 10 du mois de moharrem. Cette fête musulmane marque l'anniversaire de divers événements bibliques et de certains faits mémorables de l'Islâm. A Tlemcen l'*Achoûr* représente plus particulièrement pour le peuple l'anniversaire de la mort d'El-Hoçain fils d'Ali et de Faïma, par conséquent petit-fils du Prophète, qui fut tué à la bataille de Kerbela 61 de l'hégire). Pendant le mois qui suit l'*Achoûr*, les chérifs (descendants du Prophète) devraient porter le deuil, ne pas changer de vêtement, et ne se faire raser la barbe ni les cheveux ; mais les chérifs de Tlemcen ne suivent plus guère cet usage. La loi musulmane recommande au musulman d'abandonner le jour d'*Achoûr* le dixième (el-'ochr) de son bien aux pauvres. Dans la pratique, il n'en est rien. Le Tlemcenien fait bien ce jour-là des aumônes aux pauvres, mais la plus grande partie de l'argent dépensé est consacrée par lui à acheter des cadeaux à sa femme et à ses enfants.

On choisit de préférence le jour d'*Achoûr* pour la circoncision des enfants. Le henné acheté ce jour-là est un véritable talisman ; il est précieusement conservé à la maison et sert à soigner les malades dans le courant de l'année. C'est pourquoi il se fait à Tlemcen, pour l'*Achoûr*, un grand commerce de henné. On pourrait rapprocher de ces croyances, celles qui s'attachent dans nos campagnes au rameau béni pendant la messe du jour des Rameaux. Nombreux sont aussi chez nous les gens qui croient que les plantes sauvages ramassées le jour de l'Ascension font des tisanes merveilleuses pour guérir toutes sortes de maladies.

A Tlemcen, le jour d'*Achoûr* les forgerons distribuent gratuitement de petits anneaux de cuivre. L'anneau acquis ce jour-là et que l'on met à son doigt, ou l'anneau de pied, que l'on porte, protège également contre les atteintes de certaines maladies<sup>2</sup> surtout du *'aïn*.

Pendant toute la journée d'*Achoûr*, l'eau de Tlemcen jouit des mêmes propriétés curatives que celle du saint puits de Zemzem, à La Mekke.

Voici encore quelques autres croyances relatives aux grâces attachées à certaines actions faites par le tlemcenien le jour d'*Achoûr*<sup>3</sup>. Celui qui fait ses ablutions ne tombe pas malade dans l'année ; celui qui se met du *koheul* (sulfure

<sup>1</sup> En ce qui concerne la croyance générale au mauvais œil (*el-'aïn*) et les procédés pour s'en débarrasser, à Tlemcen, je renvoie à ma note dans *La Djâzzya*, parue dans le *Journal asiatique* 1903, p. 359 et suiv. tir. à pt. p. 178 et suiv.

<sup>2</sup> On croit par exemple, que l'anneau de cuivre mis ce jour-là au petit doigt de la main droite protège contre les maladies des doigts.

<sup>3</sup> Quelques unes de ces actions recommandées pour le jour d'*Achoûr* figurent au nombre des douze actions que conseillent de faire pour l'*Achoûr* certains commentateurs de *Mokhtaçar* de Khelil (Cf. *Second sixième du commentaire de Khircht*, publié à Fâs, 1285 de l'H., page 80.)

d'antimoine) aux yeux, n'aura pas de maux d'yeux durant l'année ; celui qui prend en pitié un orphelin en demandant que Dieu l'assiste, en retirera une grande récompense ; celui qui jeûne ce jour-là, jouira des mêmes grâces que s'il avait jeûné pendant un mois ; celui qui fait une aumône, c'est comme s'il avait fait une aumône sept cents fois plus importante. La partie ensanglantée de la chemise de l'enfant circoncis le jour d'Achoûr est précieusement conservée par les parents ; c'est un talisman qui met à l'abri de toute condamnation en justice.

Le jour d'Achoûr est ici considéré comme étant le premier jour de l'année.

2° Le *Mouled* (*maûlid-un-nabi*, anniversaire de la naissance du Prophète) tombe chaque année le 12 du mois de rabi'-el-aouel. Les pauvres reçoivent à cette occasion des vivres et des aumônes.

Le jour du Mouled, chaque fiancé doit envoyer à sa fiancée des cadeaux consistant en quelques pièces d'or ou un vêtement, une pièce montée faite de pâte sucrée (*fanid*) en forme de candélabre et une ou deux douzaines de petites bougies en cire coloriée. La pièce de biscuit est offerte avec un joli foulard neuf en soie de couleur (*mendil*) qui la recouvre.

Le Mouled est surtout la fête des enfants, qui, vêtus de beaux habits neufs, parcourent les rues, lancent des pétards, pour « faire parler la poudre » et chantent des couplets dans le genre du suivant : « Ah ! Moulouûd, Moulouûd ! c'est la naissance du Prophète ! Et les anges dans les cieus se réjouissent de la naissance du Prophète ! ô Aïcha ! ne dors pas, cette nuit va naître le Prophète, ainsi que la Planche (divine), le Livre (Coran), la Nouvelle Ecriture, ô Madame ! ... etc.... »

Les zaouïas (loges) des confréries religieuses sont ouvertes toute la nuit au public ; on y mange et l'on y entend de la musique. Le lendemain, les fillettes, parées de leurs riches costumes, de colliers de pièces d'or (ou de cuivre pour les pauvres), de bijoux, se promènent en ville et se font admirer ; elles recommencent le septième jour qui est appelé jour de *tchouïcha*. Le huitième jour enfin, les enfants vont se promener, à pied et en voiture, sur le chemin de Tlemcen à El-Eubbâd, tandis que les membres des confréries religieuses, montent, bannières déployées et musique en tête, en pèlerinage au tombeau de Sidi Bou Medièn, le saint patron de Tlemcen (fig. 4 et 5).

Cette fête était célébrée en grande pompe à Tlemcen au temps de ses rois. Des festins, des fêtes musicales réunissaient au palais du Sultan un très nombreux public, et des poètes déclamaient de longues pièces de vers de leur composition, en l'honneur du Prophète<sup>1</sup>.

3° L'*aïd eç-cr'ir* « la petite fête », qui est l'*aïd el-Fitr* « fête de la rupture du jeûne » de la loi musulmane, est celle qui marque la fin du mois de ramadan. A Tlemcen elle dure trois jours. La veille de la fête, annoncée par le crieur public, par ordre du cadî, après le coucher du soleil, chaque chef de famille distribue aux pauvres, conformément à la prescription canonique, quatre *modd en-nebi* (de la capacité d'environ un demi litre pour chaque modd) de blé ou d'orge, par tête de personne que compte sa famille. Celui qui, au jour de la fête, n'est pas en état de donner, mesure la quantité de sable qu'il devrait donner en blé ou en orge, et la met de côté pour distribuer aux pauvres l'équivalent en blé ou en orge dès qu'il a les moyens de le faire.

Le premier jour de la fête commence par une grande prière publique avec

<sup>1</sup> Sur la fête du Mouled et les cérémonies de la naissance chez les tlemceniens, voyez W. MARÇAIS, *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*, 1 vol. in-8, Paris, 1902, p. 274 à 281.





Fig. 6. Les confréries religieuses se rendant en pèlerinage au tombeau de Sidi Bou Madiën.



Fig. 8. Le tombeau de Cheikh Snoussi (à droite) et vue d'El-Eubbád.



Fig. 5. La route d'El-Eubbád un jour de fête.



Fig. 7. Ain el-Houts, le troisième jour de la fête (dances d'Aissioua).





Fig. 2. Le quartier de Haqar.



Fig. 4. Groupes d'enfants sur la route d'El-Eubbád un jour de fête.



Fig. 1. La rue de Mascara (types Tlemcénien).



Fig. 3. Le tombeau de Sidi-l-Ouahb, au Bois de Boulogne.





Fig. 10. Les Nègres se rendant en musique à Sidi Ya 'qoub pour la Derdeba.



Fig. 12. Pierres funéraires et épitaphes au cimetière (Tlemcen).



Fig. 9. Les Nègres faisant la quête pour la Derdeba dans les rues de Tlemcen.



Fig. 11. Groupe de femmes sur la tombe d'un parent.



sermon, vers huit heures du matin. Cette prière doit avoir lieu, selon la loi musulmane, dans un endroit découvert (appelé *Moçalla*) en dehors de la ville ; mais à Tlemccen elle se fait à la mosquée

Pendant les trois jours de l' aïd, la plupart des musulmans tlemcceniens chôment ; tous, en costume de fête, se promènent, flânent, et font des visites à leurs parents<sup>1</sup> et amis. On s'aborde alors en se disant : « Que votre fête soit bénie ! » la réponse est généralement : « Mon Dieu, accordez-nous à tous votre pardon ! » Les femmes font des pâtisseries que l'on offre aux visiteurs.

Le second jour de la fête, vers dix heures du matin, les enfants vont jouer sur le chemin d'El-Eubbâd, et ceux d'entre eux qui ont quelques sous en poche se paient des sucreries et se font traîner dans des voitures de place, qui vont et viennent le long du cimetière musulman. Ce jour là, les confréries religieuses se rendent en pèlerinage au tombeau de Sidi Bou Medièn (fig. 6).

Le 3<sup>e</sup> jour de la fête, les mêmes confréries religieuses, surtout celles des Aïssâoua, des Tayyebiyîn, et les Nègres, vont visiter les tombeaux des marabouts d'Aïn el-Hoùt, petit village indigène à quelques kilomètres au Nord de Tlemccen (fig. 7). Une foule de musulmans et d'enfants les y accompagne et l'on ne remonte à Tlemccen que le soir<sup>2</sup>.

4<sup>e</sup> L'*Aïd el-kebîr*, « la grande fête », est la fête des sacrifices ; elle tombe le 10 du mois de dzou-l-hijja (mois du pèlerinage) et dure trois jours. La veille même (jour de 'Arafa) est fête chômée à Tlemccen. Le premier jour vers huit heures du matin a lieu la prière de la fête à la Mosquée, comme pour l'Aïd eç-çr'îr. A l'issue de la prière, le mufti égorge un mouton sur le seuil de la mosquée ; c'est le signal du commencement des sacrifices.

Chacun des fidèles rentre chez lui pour y égorger le mouton du sacrifice rituel orthodoxe.

Le sang de la victime est recueilli dans un plat où l'on a eu soin de mettre quelques morceaux de sel grossier et deux ou trois tiges de thym. Il est de vieilles Tlemcceniennes qui savent tirer des augures de l'examen de ce sang coagulé. En tous cas, si le lendemain le sang laissé dans le plat s'est recouvert de gouttelettes d'eau, on peut être certain que l'année sera pluvieuse. Lorsque le sang du sacrifice de l' aïd est desséché, on le conserve précieusement à la maison, car il est employé à divers usages et sert notamment à calmer les grands vents<sup>3</sup>.

On garde avec soin aussi le gros intestin du mouton, après l'avoir fait sécher au soleil, car des fumigations faites avec un morceau de cet intestin jeté sur les charbons d'un brasero sont un remède infallible contre les vertiges et les lourdeurs de tête.

Certains Tlemcceniens savent aussi tirer des augures de l'examen de l'omoplate du mouton sacrifié.

Si le chef de famille possède un jardin, un verger, il ne manquera pas de suspendre les cornes du mouton de l' aïd aux arbres de sa propriété ; cette mesure assurera une bonne récolte de fruits.

<sup>1</sup> Pour la fête qui suit immédiatement le mariage d'une jeune fille les parents mâles de celle-ci se réunissent chez elle. Quand ils y sont tous, la jeune femme vient les voir ; la figure recouverte entièrement d'un voile de soie, elle embrasse successivement la tête de chacun d'eux. Chacun de ceux-ci lui fait cadeau de quelques pièces de monnaie.

<sup>2</sup> Sur ces processions à Sidi Bou Medièn et à Aïn el-Hoùt et surtout pour les scènes des Aïssâoua, voir E. DOUÏRÉ, *Les Aïssâoua à Tlemccen*, Chalons s. M., Martin, 1900, 1 broch. de 32 p.

<sup>3</sup> Sur la divination par le sang, l'omoplate et sur certaines coutumes relatives à cette fête chez les Rahâma marocains, voir les détails donnés par E. DOUÏRÉ, *Merrakech*, Paris 1905, fasc. I du T. I, p. 368, 369.

Le mouton sacrifié pour l'Aïd el-kebîr ne doit être ni borgne, ni aveugle, ni boiteux, ni avoir, en un mot, aucun défaut apparent. Il doit être mangé tout entier par les personnes composant la famille ; et l'on ne doit ni en donner, ni en vendre. La peau elle-même doit être conservée dans la maison. Une pièce de ce mouton, comprenant la queue et les reins, est salée et séchée, pour n'être mangée qu'au jour de l'Achoûr. Le jour d'Achoûr, le chef de famille découpe cette pièce de viande, préalablement cuite avec du « kouskous » ; il distribue les morceaux ainsi obtenus à raison de un par individu que compte de la famille, y compris les chiens et les chats de la maison, et garde pour lui-même la queue que nul autre ne doit manger que lui.

A côté de ces grandes fêtes d'origine musulmane, il en est d'autres, moins importantes et qui n'ont pas toutes par leur origine, pas plus que par les croyances et les rites qui s'y rattachent, un caractère de pure orthodoxie. Ce sont les *Nefqas*, dont quelques-unes sont recommandées par la tradition islamique, et dont les prescriptions sont marquées par les commentateurs du droit canonique par les mots :  
توسعة على الاعيال و الاقارب و اليتامى

A Tlemcen, le soir de la nefqa (annoncée la veille par le cadi), a lieu un repas avec de la viande. Ce soir là, le chef de famille doit distribuer de la viande et de la nourriture aux pauvres de son voisinage. Pour que les grâces attachées au jour de la nefqa soient encore plus nombreuses, le Tlemcenien complète souvent cette fête par le jeûne strict de toute la journée, comme pour un jour de ramadan ; les vieillards surtout, et les vieilles femmes — qui étant plus près que d'autres du tombeau, désirent se préparer une sainte mort — ne manquent pas de jeûner pour les nefqas.

Les nefqas sont aussi à Tlemcen des fêtes en l'honneur des morts récents de la famille. Ces jours là, les femmes vont au cimetière visiter la tombe des parents ; elles reçoivent à la maison la visite des amies et parentes ; on pleure en commun en retraçant les mérites des disparus, car on croit que ce jour-là l'âme du défunt revient à la maison ; on fait aussi un repas en commun, sorte de repas funéraire (comme aux 3<sup>e</sup> et 7<sup>e</sup> jours qui suivent l'enterrement). Chaque visiteuse doit apporter avec elle un cadeau qui consiste dans un objet comestible. Il semble bien que ce cadeau constitue la part contributive de chacun au repas funéraire, auquel doit prendre part l'âme du défunt. Celui qui n'apporterait pas son offrande pourrait être en butte à la colère de l'âme du mort. Et ce qui marque bien le caractère de cette offrande, c'est la formule que chaque femme emploie en apportant son cadeau. هذه صدقة على فلان. « ceci est une aumône pour (l'âme d') un tel ».

Les nefqas n'existent pas chez les musulmans ruraux, qui ne fêtent guère que leurs saints locaux dans une grande réunion appelée *wa' da* ayant lieu généralement une fois, quelquefois deux, par an.

Il y a douze nefqas par an à Tlemcen, soit :

Deux nefqas à l'occasion de l'Achoûr (le jour d'Achoûr et le lendemain). La première est appelée *nefquet-el-qaddid*, « nefqa de la viande séchée », parce que c'est ce jour-là que la famille mange la pièce du mouton de l'aïd-el-kebîr, desséchée et conservée dans ce but (V. supra, *Aïd el-kebîr*). La seconde est la *nefquet-el-leham*, parce que l'on mange de la viande fraîche.

Deux nefqas à l'occasion du Mouled (le 1<sup>r</sup> et 7<sup>e</sup> jour de la fête). Pendant la nuit qui suit ces nefqas on allume quelques petits cierges dans la chambre principale et on les laisse brûler jusqu'au bout. Les enfants allument aussi des bougies



qu'ils portent sur des candélabres en bois ou en pâtisserie (*tsriyta*). On mange aussi ces jours-là des pâtisseries spéciales (*fanid*) en forme de pièces montées.

Deux nefqas ont lieu pendant le mois de redjeb (le 15 et le 27). Elles ont pour but, disent les Tlemceniens, de se préparer pieusement au jeûne du mois sacré de ramadan, qui lavera le musulman de ses péchés.

Deux nefqas ont lieu pendant le mois de cha'han (le 15 et le 27). Elles ont le même but que les précédentes. La nefqa du 27 de ce mois a ici une très grande importance, car c'est à cette date que l'Arbre des destinées humaines, au Ciel, laisse tomber des feuilles qui représentent autant de vies humaines ; les mortels dont la vie correspond à l'une des feuilles tombées mourront dans l'année. Pour savoir si l'on est du nombre de ces derniers, il suffit, dans la nuit qui suit la nefqa, de se placer entre la lumière d'un quinquet posé au milieu de la chambre et le mur ; si la longueur de l'ombre projetée contre le mur est plus courte que la taille de l'expérimentateur, c'est signe de mort.

C'est aussi dans cette nuit du 27 cha'bân que les djinns sont attachés par les anges, pour un mois entier ; mais il ne faut pas néanmoins éveiller la colère de ces mauvais esprits. Les Tlemceniens y arrivent par des pratiques spéciales et des sacrifices à certains marabouts locaux, chefs des djinns<sup>1</sup>.

Deux nefqas ont lieu pendant le mois de ramadan (le 15 et le 27). Celle du 27 est la plus importante de toutes les nefqas fêtées à Tlemcen.

Deux nefqas enfin ont lieu à l'occasion de l'*En-Naïr*. L'*En-Naïr* est encore une survivance d'une très ancienne fête dans l'Islâm actuel. C'est l'anniversaire du 1<sup>er</sup> janvier (januarius) de l'année julienne. Célébré, avec des rites à peine différents, par les musulmans de toute l'Afrique septentrionale, l'*En-Naïr* tombe à Tlemcen le 12 janvier (1<sup>er</sup> janvier de l'année julienne). C'est une fête agraire, pour les détails de laquelle je renvoie à l'article de M. Destaing<sup>2</sup>, dans lequel on trouvera, en notes, tous renseignements utiles sur l'*En-Naïr* à Tlemcen.

Pour l'une des deux nefqas de l'*En-Naïr*, à Tlemcen, on doit ne manger que des fruits, du pain, des œufs durs ; c'est la *nefqa-el-kermouïs*, « nefqa des figes ».

Ce jour-là, comme cadeau à sa future femme, le fiancé doit envoyer un *tifouïr* (petite table ronde et basse) chargé de figes, noix, dattes, grenades, amandes, œufs, petits pains, le tout recouvert d'un foulard de soie. Les parents de la fiancée renvoient le *tifouïr* couvert de baignets (*sfindj*) et un pot de miel.

Les Tlemceniens ont encore quelques autres fêtes et cérémonies publiques auxquelles il n'est pas possible d'attribuer une origine musulmane, malgré les rares formules islamiques et les quelques rites musulmans dont on a cru devoir les orner. Nous citerons seulement les principales :

1° *La fête (oua'da) de cheikh Snoussi* qui a lieu chaque année. Cette oua'da consiste en un repas commun, offert par les Tlemceniens aux pauvres et aux étrangers, au cimetière musulman, dans le voisinage du tombeau du saint Cheikh Snoussi (fig. 8). Le menu du repas se compose de kouskous et de viande de mouton. Cette fête est un sacrifice pieux offert au saint marabout, pour obtenir de lui, ou par son intermédiaire, que la pluie nécessaire aux récoltes ne vienne pas à manquer.

<sup>1</sup> Pour ces rites et sacrifices, ainsi que pour la nefqa du 27 ramadan, on pourra consulter les renseignements fournis par M. ABD-EL-AZIZ ZENAGUI, dans une note de son article intitulé *Récit en dialecte tlemcenten*, in *Journ. asiat.*, 1904 p. 101-102, et t. à pt., p. 61-62.

<sup>2</sup> E. DESTAING, *L'Ennayer chez les Beni Snous*, dans la *Revue africaine* n° 256 (1<sup>er</sup> trimestre 1905) p. 51 et suiv. — On lira aussi de fort intéressants détails sur l'*Innaïr* chez les Raḥâma du Maroc dans l'ouvrage de M. E. DOUÏTÉ, *Merrakech*, fasc. I, p. 373 et s.

L'époque de la fête n'est pas fixe, mais c'est toujours en hiver, quand les céréales sont en herbe.

2° *El-Latif* ou *Tolb el-Latif* (*tolb en-nou* chez les ruraux) est une cérémonie, ou plutôt une série de cérémonies, dont les rites ont pour but de provoquer la pluie en temps de sécheresse. A Tlemcen, comme dans le reste de l'Afrique septentrionale et dans bien d'autres pays, ces cérémonies donnent surtout lieu à des manifestations du culte des saints et à des rites magiques intéressants et bien éloignés de l'*Istisqa* de l'Islam orthodoxe, qui en renferme cependant déjà une part appréciable<sup>1</sup>.

3° *La 'Ançra* qui correspond à nos « feux de la St-Jean » est la fête du solstice d'été, comme l'En-Naïr représente la fête du solstice d'hiver. A Tlemcen pour la *Ançra*, on brûle des sept plantes suivantes : rue, thym, graine de cerfeuil, camomille, geranium, pouliot et mélisse, et l'on se livre à des cérémonies magiques que l'on retrouve plus ou moins accentuées dans toute l'Afrique septentrionale<sup>2</sup>.

4° *La Derdeba*<sup>3</sup>, fêtée par les nègres tlemceniens, est encore ici une fête agraire, qui a lieu chaque année, mais à date variable, généralement en été (en 1907, la fête a eu lieu en septembre). Après avoir fait la quête en ville (fig. 9), la confrérie des nègres (confrérie de Sidi Blâl) achète un taureau et, s'il y a assez d'argent, un bélier et un bouc. Le jour de la fête, le taureau, dont la tête et les cornes ont été revêtues de brillantes étoffes, suivi du mouton et du bouc, est conduit processionnellement et en musique (joueurs de *qerqâbou* et de *tebel*), auprès du tombeau de Sidi Ya' qoùb (à 1 km. à l'Est de Tlemcen) (fig. 10). On brûle du benjoin autour des victimes avant de les sacrifier. Lorsque le taureau a la gorge coupée il est abandonné et peut encore faire quelques pas ; selon qu'il fait plusieurs pas, peu ou pas du tout, l'année sera bonne, médiocre ou mauvaise. Il est des nègres qui boivent du sang chaud du taureau, d'autres qui s'en mettent un peu sur le front, entre les deux sourcils, d'autres qui en conservent comme une panacée. A l'occasion de cette fête, beaucoup de musulmans viennent pour faire sacrifier des poules par le sacrificateur nègre (qui dans cette circonstance est d'ordinaire le caïd des nègres) pour chaque poule sacrifiée, le sacrificateur reçoit une pièce de 0,10 centimes. Les nègres seuls, et les musulmans qui sont affiliés à la confrérie de Sidi Blâl, doivent manger la viande du taureau et des deux autres victimes ; tout autre croirait faire une faute grave en en absorbant un morceau.

D) **Les fêtes et les cérémonies privées.** — On ne saurait prétendre, dans ce court chapitre, vouloir étudier toutes les cérémonies qu'accomplit le Tlemcenien pour se concilier les djinns et les marabouts ou pour se protéger, lui et les siens, contre leurs redoutables atteintes. On se bornera, pour cette fois, à indiquer les principales circonstances dans lesquelles ont lieu ces rites et quels ils sont :

1° *Naissance et rites relatifs à l'enfant en bas-âge*<sup>4</sup>. — Une femme mariée et qui

<sup>1</sup> Pour ces cérémonies et pour l'Oua'da de cheikh Snoussi, je renvoie à mon étude : *Quelques rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse*, Alger. Fontana, 1 broch. in-8, 54 pp., p. 22 et suiv. ; Voyez aussi E. DOUTTÉ, *Merrakech*, fasc. I, p. 382 et suiv.

<sup>2</sup> Pour des détails sur la 'Ançra chez les Beni-Snou, à Tlemcen et en divers autres lieux du département d'Oran, voir DESTAING, *Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni Snou*, dans *Revue africaine*, n° 262, p. 261 et s. ; sur la 'Ançra chez les Raçamna, voir DOUTTÉ, *Merrakech*, I, 377 et suiv.

<sup>3</sup> Sur les *derdebars* (sic) des nègres voir ANDREWS, *Les fontaines des génies* (Alger, 1903) p. 20 et suiv.

<sup>4</sup> Les usages relatifs à la naissance, à la circoncision, au mariage, au décès, à Tlemcen ont été exposés au point de vue du caractère de certains d'entre eux de mutualité obligatoire, par M. ABOU BEKR, *Usages de droit coutumier dans la région de Tlemcen*, Tlemcen 1906, 1 broch. in-8, p. 91 et suivantes.

n'a pas d'enfant fait tous ses efforts pour devenir mère. Elle s'adresse à certaines *ṭbības* « femmes-médecins » qui ont le secret de mixtures souveraines contre la stérilité. La *ṭbība* prépare la mixture que la patiente avale ou qu'elle se place dans le vagin. Le remède magique, ordinairement employé pour cette dernière opération, consiste en une pâte formée de *djoûsa daqqa* (espèce de poivre), *nâbla* (mélisse), *fliyou* (*mentha pulegium*), et cervelle de chameau ; le tout bien pilé est mélangé avec un peu d'eau de lavande (*'ater*) et du beurre fondu, vieux de trois ans. La pâte ainsi faite est enfermée dans un petit sachet de laine que l'on place ensuite dans l'endroit indiqué ci-dessus. L'opération doit recommencer plusieurs jours de suite. D'ailleurs une femme saura si elle doit avoir des enfants en se mettant dans le vagin une tête d'ail chaude et légèrement écrasée ; si l'odeur de l'ail se répand à ce moment par sa bouche, c'est un indice certain qu'elle ne sera pas stérile.

Un bon remède contre la stérilité consiste dans certaines formules écrites (avec du *çmaq* ou de l'eau de safran) ; les caractères d'écriture ainsi tracés sont lavés avec de l'eau que doit boire ensuite la femme (ou quelquefois le mari). Le *çaleb* qui a fait ce remède ne reçoit le prix convenu que si l'opération a produit l'effet désiré.

Un autre moyen consiste à consulter une *guezsâna* (chiromancienne) qui indique à la femme le marabout auquel elle doit adresser ses prières. La femme doit aller visiter ce marabout un certain jour de la semaine, pendant sept semaines de suite ; elle doit en outre faire sa visite avant le lever du soleil, parce que l'âme du marabout rentre dans le tombeau lorsque le jour arrive.

a) *Grossesse*. L'enfant est un être faible qui offre une proie facile aux mauvais esprits ; il faut le protéger, alors même qu'il est encore dans le sein de sa mère. Les pratiques auxquelles doit s'astreindre la mère (et même aussi le père) ont lieu généralement pendant le 7<sup>e</sup> mois de la grossesse, elles ont toutes un caractère magique. Nous citerons seulement les suivantes : Pendant le 7<sup>e</sup> mois de la grossesse, la mère va cueillir 7 feuilles d'un certain laurier-rose et d'une certaine façon ; elle les conserve à la maison, les pile et les mélange avec un peu d'huile. L'onguent ainsi obtenu sert à enduire le corps du nouveau-né et le protégera contre les mauvaises influences.

Une poule noire achetée par la mère (le 7<sup>e</sup> mois) est élevée à la maison jusqu'au jour de l'accouchement et mangée alors par la mère d'une certaine façon. Si la poule a abandonné la maison avant la naissance de l'enfant, elle a emporté avec elle les esprits malins qui menaçaient l'enfant ; c'est pourquoi parfois cette poule après être restée quelque temps à la maison est emportée par une vieille femme qui la lâche dans le quartier juif.

Un oignon acheté par la mère et jeté par elle dans le quartier juif, après qu'elle y a piqué 101 grains d'orge, produit le même effet.

Il est intéressant de noter que ces objets, dont la mère s'est servie pour un charme de ce genre, deviennent pour elle *taboués* ; elle ne devra plus en acheter avec son argent, mais les faire acheter, si elle en a besoin, par d'autres personnes<sup>1</sup>.

b) *Accouchement*. La malade est généralement assise par terre sur le fond d'un grand plat à kouskous retourné. L'accoucheuse (*qâbla*) est aidée par une

---

<sup>1</sup> On trouvera des détails sur ces coutumes tlemceniennes, dans l'article de M. ABOU-BEKR, *La Tebtia ou Mauvais génies ravisseurs d'enfants en bas âge* (dans le *Bull. de la Soc. de Géog. d'Oran*, t. XXV, fasc. CIV, 1905).

auxiliaire (*cheddâda*) qui soutient la malade par les épaules. Pour faciliter l'opération, la qâbla chante *وَرَّأَى لِي وَجْهَ الْغَائِبِ الْمَلِيكَةِ يَا الْحَبَائِبِ* « Anges, ô mes amis ! montrez-moi la figure de l'absent ! » et la Cheddâda répond *الشدة بالشدة , الشدة بالشدة* « Souffrance sur souffrance ; mais la souffrance vient de Dieu ! soulage cette souffrance ô mon Dieu ! ».

On a eu soin dans la maison pour rendre l'accouchement plus facile, d'ouvrir portes et fenêtres, cadenas et serrures. Ce rite de magie sympathique est répandu chez beaucoup de primitifs<sup>1</sup>.

Pour faciliter l'accouchement, le mari doit se laver les doigts du pied droit et faire boire cette eau à sa femme.

La délivrance (*ster*) et le cordon ombilical sont de vrais talismans. Le père garde soigneusement la délivrance, qui a été séchée au soleil ; c'est un porte-bonheur. La mère conserve le morceau du cordon ombilical, resté adhérent à l'enfant, qui tombe de lui-même avant le 7<sup>e</sup> jour ; elle s'en sert comme d'un puissant remède pour guérir son enfant du rhume de poitrine (en le lui attachant en guise d'amulette sur la poitrine quand l'enfant est enrhumé) et des maux d'yeux (en le passant légèrement sur les paupières de l'enfant, après l'avoir préalablement amolli en le trempant dans l'eau tiède). La sage-femme enterre secrètement la partie du placenta qui n'est rejetée qu'en dernier lieu par la mère (*kholâç*).

La naissance d'un garçon est accueillie par des cris joyeux (sept youyous) poussés par les femmes, tandis que la naissance d'une fille ne donne lieu à aucun cri de joie.

Le jour de la naissance on offre, à tous les amis qui viennent à la maison, de la *tsaqnettsa* (pâte de semoule avec de l'huile, du miel et du sel, cuite dans une casserole en terre). La mère mange beaucoup de cette pâte.

Le 3<sup>e</sup> jour a lieu un repas en commun, au milieu du jour, entre parents et amis (hommes à part et femmes à part). L'accoucheuse change ce jour-là les langes de l'enfant, l'enduit de henné, lui met du koheul aux yeux.

c) *Collation du nom*. Le 7<sup>e</sup> jour on donne un nom<sup>2</sup> à l'enfant. Pour cette cérémonie, le père convie ses amis, tue un mouton quand il le peut et l'on fait un festin. Souvent aussi on tue une poule, si l'enfant est un garçon, ou un coq, si l'enfant est une fille ; on en fait du bouillon que boit la mère. Ce jour-là l'enfant est lavé et revêtu d'habits neufs ; l'accoucheuse lui enduit de henné les mains et les pieds, puis lui fait tendre la main et les visiteuses y déposent des pièces de monnaie qui sont destinées à la mère.

Le soir de ce jour, l'enfant ne doit plus coucher dans son berceau pendant 33 nuits ; on l'installe par terre sur un petit matelas (offert par la grand'mère maternelle ou une parente de la mère). L'accoucheuse, avant de déposer l'enfant sur ce matelas, marque avec sa main, contre le mur à la tête de l'enfant sept points de henné en ligne droite, et allume à côté de lui une bougie de cire verte.

Les cérémonies qui accompagnent la naissance se terminent par un grand repas le 40<sup>e</sup> jour, qui est celui où l'on remet le jeune enfant dans son petit berceau. Quand il fait beau ce repas se fait de préférence à la campagne, dans les jardins d'amis.

<sup>1</sup> Voir par exemple FRAZER, *Le Rameau d'or*, trad. fr. t. I, Paris 1903, pp. 319 et suiv.

<sup>2</sup> Le nom de *Bou Medièn* (ou plus communément *El-R'aoutsî*) est très commun chez les Tlemceniens, à cause du saint patron de la ville, Sidi Bou Medièn el-R'ouâts.

A partir de ce moment l'enfant est encore soumis à de nombreuses pratiques magiques qui n'ont pas seulement pour objet de le protéger, mais aussi de le débarrasser des mauvais génies qui ont pu malgré tout pénétrer en lui.

Ainsi par exemple si l'enfant pleure souvent, on l'emmène en pèlerinage au tombeau de Si-l-R'omâri. La mère couche l'enfant sur la dalle du tombeau, implore la pitié du saint, brûle une bougie blanche et un peu d'encens ; elle recommence pendant 3 jours et rapporte un peu de terre du tombeau, qui suspendue dans un sachet au cou de l'enfant doit le guérir.

A l'enfant de trois ou quatre ans qui ne parle pas encore, on fait avaler un bouillon préparé avec 7 langues d'animaux divers et on lui en fait aussi manger la chair. On peut aussi dans le même but lui faire boire quelques gorgées d'eau de la baignoire des tourterelles que gardent les moqaddems des tombeaux de Sidi Ahmed Belhassen, Sidi Lahsen ben Makhloûf ou de Sidi-Dâoudi.

L'amulette la plus en vogue à Tlemccen pour garantir l'enfant contre les influences néfastes est une petite main en or ou en argent qu'il porte sur lui. La main est quelquefois remplacée par les cinq fèves (d'une gousse qui n'en contenait pas plus de cinq) que l'on met dans un petit sachet de cuir de forme carrée (une fève dans chacun des angles du carré et la cinquième au milieu).

2° *La circoncision* se fait en général pour le jour de 'Achoûr, alors que l'enfant est âgé de sept à huit ans environ. La veille on lui enduit de henné les mains et les pieds et on le revêt d'habits neufs. C'est un *hadjjêm* « celui qui pratique les saignées », (ce métier est exercé à Tlemccen par les coiffeurs) qui est chargé de la circoncision ; il vient à la maison (plus rarement on porte l'enfant chez lui) et prend d'abord part à un repas avec le père et ses amis. Ce repas consiste d'ordinaire en un grand plat de viande rôtie au four. Le repas fini, le *hadjjêm* s'assied, tandis que son aide (son fils habituellement) lui présente l'enfant, qu'il circonçoit avec des ciseaux ; on saupoudre la plaie d'un peu de henné pilé, on couche l'enfant auquel les invités remettent quelques pièces de monnaie destinées au père. La fête se fait parfois en musique. Le soir ou le lendemain les femmes amies de la maison viennent à leur tour voir le nouveau circoncis et chacune lui remet quelques pièces de monnaie destinées à la mère ; on entend de la musique, on danse ou l'on regarde danser et la fête est terminée.

L'enfant doit rester couché pendant 3 jours ; il est conduit au bain maure le 15<sup>e</sup> jour.

La prépuce a été soigneusement ramassé par le *hadjjêm*, dans un plat contenant un peu de poudre de henné ; le *hadjjêm* l'emporte et doit l'enterrer lui-même en un lieu qu'il ne révélera à personne.

3° *Le mariage*. — Bien qu'aucune cérémonie religieuse ne soit prescrite par l'Islâm pour le mariage, les coutumes variées auxquelles donne lieu l'union légale de l'homme et de la femme chez les musulmans maghribins sont, comme on le sait, chez la plupart de ces populations tenues pour de véritables obligations religieuses. Les pratiques du mariage à Tlemccen sont très entachées de rites magiques, dont on se bornera ici à exposer brièvement les principaux<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> M. E. DOUTTÉ (in *Merrakch* fasc. I, p. 331 n. 2) a donné la liste des principales publications fournissant des détails sur les cérémonies du mariage dans l'Afrique du Nord ; depuis, il a paru une description assez complète du mariage à Sfax de M. K. NARBESHUBER *Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax*, Leipzig, 1907, p. 4 à 20 ; pour Tlemccen, voir surtout ZENAGUI, *loc. cit.* p. 33 et s. (*Journ. asiat.* p. 73 et s.) ; G. DEMOMBYNES, *loc. cit. pass.* et ABOU BEKR, *loc. cit.*, p. 97 et suiv.

Lorsque les parents ont convenu de marier deux enfants (un cousin avec sa cousine généralement), il faut d'abord passer le contrat<sup>1</sup>. La cérémonie a d'ordinaire lieu à la mosquée, en présence de parents et amis (hommes seulement) : c'est la *fâthâ*. Deux ou trois jours après, parfois le même jour, a lieu la cérémonie dite *el-honna-ç-çrîra*. Le père du fiancé doit préparer à cette occasion pour les parents de la jeune fille un ou deux *çifouirs* chargés de henné, d'arachides, de fruits, d'un pain de sucre (marocain), d'une pièce de soie (*foûta*) et faire jeter des arachides aux enfants dans la cour de la maison. Il invite en outre les amis à manger et leur fait servir du kouskous au beurre et au sucre (*seffa*) et d'autres plats selon ses moyens.

Les négresses, servantes de la maison, emportent les *çifouirs* et autres cadeaux à la maison de la fiancée, ainsi qu'un pot de lait (couvert d'un foulard de soie) destiné à être bu exclusivement par la fiancée, le train de derrière d'un mouton ou un mouton entier, et deux cierges en cire verte<sup>2</sup>. Les parents de la fiancée doivent donner à manger aux négresses du miel et du pain blanc ; c'est d'un bon effet pour le bonheur du futur ménage.

Ce jour-là et la nuit suivante sont fêtés à la maison de la fiancée. On invite amies et parentes ; on mange, on fait de la musique, on danse, et chacune des personnes présentes donne quelques pièces de monnaie à la fiancée. Pendant la nuit, une femme, dont c'est le métier (on la nomme à Tlemcen *Bents Kolîla*) badigeonne au henné (offert par le père du fiancé) les mains et les avant-bras de la fiancée. Ce qui reste du henné reçu en cadeau ce jour-là, ainsi que les fruits et le sucre, est partagé entre toutes les invitées<sup>3</sup>.

Quelques mois après, a lieu une fête analogue, on l'appelle *el-honna-l-kbîra* ; mais l'une de ces deux fêtes suffit et l'autre peut être remplacée par une somme d'argent donnée par le père du garçon au père de la fille.

A partir du moment où les jeunes gens sont fiancés par les parents (la *fâthâ* a lieu d'ordinaire environ un an avant le mariage), le fiancé doit envoyer des cadeaux à sa future femme (surtout à l'époque d'En-Naïr et des deux *Aïds*).

Le versement, partiel ou total, de la dot par le père du fiancé se fait en argent ou en bijoux et généralement à la mosquée, de huit jours à un mois avant le mariage ; il a lieu en présence de parents et d'amis.

L'avant-veille du mariage (*yoûm et-techlîl*), la fiancée va au bain maure avec ses amies, aux frais du père du fiancé.

La veille a lieu un grand repas et une soirée musicale chez le fiancé ; c'est ce qu'on nomme *louçhi*.

Le matin du mariage, qui peut se faire n'importe quel jour, sauf le jeudi et le vendredi, le fiancé va se faire raser chez le coiffeur, avec ses amis, et paie pour tous ; il les ramène déjeuner avec lui à la maison. L'après-midi, ils vont tous ensem-

<sup>1</sup> Souvent les parents décident de marier l'un à l'autre deux enfants encore au berceau. Le jour où l'on prend cette décision, le père du garçon envoie environ 1 kilogramme de feuilles de henné dans un foulard de soie au père de la fillette. C'est ce qu'on appelle *honnat-ettbets*, le henné de la promesse (حنة الأتباع).

<sup>2</sup> Le plus grand de ces deux cierges est conservé pour être allumé dans la chambre nuptiale, la nuit du mariage ; l'autre est brûlé la nuit même dans la chambre de la fiancée.

<sup>3</sup> La fiancée doit se cacher à son père et à ses parents mâles à partir du jour de la *fâthâ*. Jusqu'au 3<sup>e</sup> jour après la fête de *honnaççr'ira*. Il en est de même du fiancé, vis-à-vis de son père, de sa mère, de ses frères plus âgés, etc. ; il va généralement, pendant cette période d'interdiction, habiter chez des amis.

ble au bain maure, où le fiancé devra mettre ses habits de noce<sup>1</sup> et n'en ressortent qu'à la tombée de la nuit.

Ce même jour les parentes et amies des familles des fiancés font des visites aux mères de ceux-ci et leur donnent quelques pièces de monnaie. On mange des raisins secs, de la viande et du miel ; et Bents Kolîla fait la toilette au henné de la mariée en lui traçant des dessins géométriques de henné aux deux pieds (jusqu'à mi-mollet) et aux deux mains (jusqu'au coude).

Dans l'après-midi, les parents de la fiancée envoient à la maison du futur mari de leur fille, pour être mis dans la chambre nuptiale, les matelas et paillasses, des couvertures, le cierge (de *ḥonna ç-çr'îra*), un coffre en bois ou une armoire.

Puis, avant le coucher du soleil, la mariée se rend à pied chez son mari avec quelques parentes et amies qui lui font cortège et poussent des youyous. A partir du moment où la jeune fille quitte la maison de ses parents, elle ne doit plus parler ni se retourner, jusqu'à ce que son mari soit seul avec elle.

Arrivée chez ses beaux-parents, la fiancée est remise à Bents Kolîla qui lui maquille la figure (pommettes en rouge, une raie de 7 points blancs et rouges sur le front, un trait rouge ou blanc de haut en bas au milieu du menton). Ainsi parée, les cheveux épars dans le dos, la tête seulement couverte d'une *châchiya*, couverte de ses plus riches bijoux (parmi lesquels est une petite main (*khamsa*) en or), la mariée est exposée, les yeux fermés, dans la cour de la maison nuptiale ; les parentes et amies viennent l'admirer et lui disent : « *الستر عليكم و الخماسة* » que (Dieu) et les *khamsa* (mains) te protègent ! »

La mariée est ensuite introduite dans la chambre nuptiale, assise sur une chaise, le visage couvert d'un foulard en soie, une négresse (*Djellâsa*) assise à ses côtés ; elle doit demeurer là sans parler et les yeux fermés.

A la tombée de la nuit, le marié, accompagné de ses amis, sort du bain, on le fait monter par la droite (hors montoir) sur un cheval tourné du côté du sud (*qibla*). Trois des amis du marié tiennent, pendant la marche, le cheval par la tête et par chacun des étriers. Et le cortège s'avance, précédé d'un orchestre à corde (*âliyîn*) et suivi d'un autre orchestre (*ṭobbâlin*), éclairé par la lueur des bougies des *tsriyia*<sup>2</sup> et de feux de Bengale. Dans cette promenade du marié à travers la ville, on fait de courtes haltes devant les sanctuaires des marabouts qui se trouvent sur le passage, et le marié leur demande mentalement leur protection. Pendant tout le trajet, il ne doit ni parler, ni se retourner<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Les vêtements de mariage d'un Tlemccenien doivent être entièrement neufs ; ils ne se composent que des pièces suivantes : une *châchiya* ou calotte rouge, une chemise (*qemedja*), deux gilets (*mqâfel*), un paletot (*r'olîla*), une culotte blanche, des pantoufles sans talon et jaunes (*blâr'i*), un bernous blanc, à glands bleus ou blancs en soie. Il ne doit avoir ni ceinture, ni turban, ni corde en poil de chameau. La coulisse qui serre sa culotte à la ceinture est en coton de couleur et ses extrémités doivent pendre hors de la culotte. Le marié ne doit pas non plus boutonner ses gilets et son paletot.

<sup>2</sup> La *tsriyia* est un candélabre, qui est ici en bois peint, formé de plusieurs planchettes parallèles réunies par une tige de bois qui les traverse en leur milieu. Les *tsriyia* du mariage sont louées par le mari et doivent être déposées dans la chambre nuptiale pendant 7 jours à partir du mariage. Les bougies qui garnissent les *tsriyia* sont aussi achetées par le marié et ce qui reste après avoir garni les *tsriyia* est distribué aux enfants de la famille, sauf 7 qui sont données à 7 marabouts et 2 au bain maure.

<sup>3</sup> Cette interdiction au marié et à la mariée de parler et de se retourner est due à ce qu'on craint pour ces jeunes gens de graves maléfices. C'est surtout à ce moment que les mariés sont susceptibles d'être ensorcelés par des rites de magie sympathique. A ce propos on lira des détails très curieux dans l'article de M. ABOU BEKR, *Er-Rebat ou moyen de nouer l'aiguillette* (dans *Bull. de la Soc. de Géog. d'Oran*, avril-juin 1906 p. 169 et suiv.)

Le marié descend de cheval devant la maison de son père, entre en courant, donne dans la cour un violent coup de pied à un seau en bois dans lequel les femmes ont mis un œuf<sup>1</sup> et pénètre dans la chambre nuptiale, où la djellâsa le laisse seul avec sa femme.

A partir de ce moment la musique fait grand bruit dans la maison, et la djellâsa attend, à la porte de la chambre, le pantalon de la mariée.

Le marié, après une prière de deux *reka'a*, s'approche de sa femme, toujours immobile, lui découvre le visage, lui essuie la figure, lui marche sur le pied<sup>2</sup> et la soulève de sa chaise ; il lui enlève ses vêtements, sans toucher au pantalon qui n'est retiré et remis par le mari à la négresse, que lorsqu'il est taché de sang.

Lorsque le pantalon ensanglanté est remis à la djellâsa, la musique cesse, les femmes poussent des youyous et les jeunes parentes de la mariée entrent auprès d'elle la féliciter. Pendant ce temps, la négresse présente le pantalon au père et à la mère du marié et aux invités présents ; chacun lui donne quelque argent ; puis elle va rapidement le remettre aux parents de la mariée, qui l'attendent avec impatience, et la récompensent.

Cette première nuit se nomme *lilet-eddkhoul* « la nuit de l'entrée<sup>3</sup> ».

La journée du lendemain, appelée *çobaḥ* « matinée » est remplie par la visite des parents et amis à la maison nuptiale. Chaque visiteur dépose dans un plateau de cuivre, placé devant l'orchestre des musiciens (*âliyîn*), son cadeau au marié (de 5 à 50 francs)<sup>4</sup> et tout le monde est invité à faire un repas dont le menu invuable est préparé par les parents de la mariée.

Le lendemain de ce jour (appelé *tseqiyîl* « soirée ») a lieu la visite des femmes, parentes et amies, qui passent l'après-midi à la maison nuptiale. On y mange (aux frais des parents du marié), on fait de la musique et l'on danse. Ce jour-là, le marié emmène ses amis passer la journée à la campagne (aux cascades d'El-Ourit) ou au café maure.

Pendant les sept jours qui suivent le mariage, les garçons d'honneur et amis intimes du marié passent toutes leurs journées avec le marié et prennent tous leurs repas chez lui.

C'est le 7<sup>e</sup> jour (*sâba'*) que le marié et sa femme doivent abandonner leurs vêtements de mariage ; ils peuvent s'habiller comme tout le monde et doivent mettre une ceinture.

Le jour de *sâba'* les amis de la famille sont encore invités à midi et l'on donne un grand repas de tous points semblable à celui du jour de *çobaḥ* avec seulement, en supplément, des gâteaux appelés *megrouît*.

<sup>1</sup> Dès que le marié a donné le coup de pied, les femmes se précipitent pour voir si l'œuf a été cassé, car ce serait un mauvais présage s'il ne l'était pas. Lorsque le marié entre dans la chambre nuptiale, il y trouve une de ses parentes qui, avec un mouchoir lui essuie la figure. Le marié doit faire ses efforts pour prendre ce mouchoir, que la femme défend de son mieux. Si le marié réussit à lui enlever le mouchoir, c'est un heureux présage ; sinon, il doit lui offrir de l'argent, pour faire des *mchâhed* (petits gâteaux au beurre et au miel), et la femme lui remet le mouchoir en échange.

<sup>2</sup> Il sera sûr, par ce moyen, d'être le maître dans son ménage.

<sup>3</sup> Les ordures balayées dans la chambre nuptiale pendant les 7 jours qui suivent la *lilet ed-dkhoul* doivent être laissées dans un coin de la chambre. C'est le 7<sup>e</sup> jour seulement que l'on peut les enlever et laver la chambre.

<sup>4</sup> Le nom de chaque donateur et la somme donnée sont soigneusement notés. Cette somme doit être rendue par le marié au donateur dans les mêmes circonstances, si elle ne constitue pas déjà une restitution.



L'après-midi, le marié se rend solennellement au café maure ; il est suivi de tous les amis de la famille et un orchestre d'aliyîn ferme le cortège. On prend le thé aux frais du marié.

La mariée a reçu en cadeau de son mari, la veille ou l'avant-veille, une paire de ciseaux, un peigne, un ruban de soie pour les cheveux, un flacon de parfums. Tous ces objets sont neufs et la mariée les emploie ce jour-là à se coiffer (elle se sert des ciseaux pour se tailler les cheveux sur le devant du front). Bents Kolîla lui maquille les joues avec du vermillon.

Le 15<sup>e</sup> jour est un grand et dernier jour de fête. La mariée, pour la première fois depuis le mariage, va au bain maure et y convie ses parentes et amies de tout âge. Le marié paie les frais de ce bain maure, pour tout le monde, et fait offrir à toutes les invitées des gâteaux et du café. Après le bain, on revient à la maison où l'on fait un grand festin et Bents Kolîla vient encore ce soir-là maquiller la mariée, exactement comme le soir du mariage.

On a vu que les jeunes mariés, à certains moments, pendant la période du mariage doivent s'interdire certains gestes, certains objets, certaines attitudes. Ils doivent aussi s'abstenir de voir leurs parents et d'être vus par eux pendant un temps. Le marié, à partir de la veille du mariage jusqu'au 7<sup>e</sup> jour après, doit éviter de se montrer à ses parents et à ceux de sa femme plus âgés que lui (père, mère, tante, oncle, sœurs et frères aînés, beau-père, belle-mère, etc...). La mariée, de quatre jours avant le mariage à la première fête de l'aïd qui le suit, ne doit se montrer à aucun de ses parents mâles plus âgés qu'elle. Elle peut toutefois, à partir d'un mois après le mariage, voir son beau-père. A la première entrevue que le marié ou la mariée ont avec leurs parents, après cette période d'interdiction, ils doivent leur embrasser le front et la main droite, en signe de soumission.

Pendant plusieurs années, les deux mariés ne peuvent rester *ensemble* en présence de l'un ou l'autre de leurs parents plus âgés qu'eux. Si un parent plus âgé entre en leur présence, l'un des deux doit immédiatement se cacher ou disparaître.

4<sup>o</sup> *Décès et culte des morts.* — A côté du rituel musulman, prescrit pour les funérailles — dont on n'a guère conservé que le lavage du cadavre et la prière des funérailles — on retrouve à Tlemcen, comme dans tant d'autres pays musulmans et non musulmans, des rites anciens ayant surtout pour objet de protéger les vivants contre les atteintes de l'âme du mort ; celle-ci, en effet pourrait, mécontente de la façon dont le corps a été traité après la mort, venir tourmenter les vivants.

Chez les Tlemceniens, dès qu'une personne (homme ou femme) meurt, les femmes de la maison du mort poussent des cris de douleur et s'écorchent le visage<sup>1</sup>. On fait alors venir une femme (c'est d'ordinaire une prostituée ou une femme de mauvaises mœurs), nommée *chermaça*, qui procède à la toilette des parentes du défunt, les revêt de vêtements noirs et les enveloppe dans de vieux tapis retenus par de morceaux de corde et des chevilles en bois. Puis les femmes ainsi accoutrées forment le cercle dans la cour de la maison. La *chermaça* se tient au milieu d'elles et pousse des cris et des lamentations auxquelles répondent les femmes de la maison. Toutes ont le visage découvert<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> On sait que cette coutume est formellement réprouvée par l'Islâm.

<sup>2</sup> Lorsque le mort est un enfant de moins de trois ans ou un vieillard, la *chermaça* est généralement supprimée, et les cérémonies funèbres sont un peu simplifiées. La *chermaça* est payée de cinq à dix francs, par une des plus proches parentes du défunt. Les dépenses des funérailles sont généralement supportées par les parents du côté paternel. (Cf. ABou BEKR, *Usages de droit cout.*, p. 111).

Les voisines viennent aussi se ranger dans la cour, contre les murs, et pleurent silencieusement en se tenant la face couverte par le *haïk*.

Lorsque le mort est un homme, ce sont des hommes qui pratiquent le lavage rituel du cadavre, tandis que des *tolbas* chantent la *Borda*<sup>1</sup> et récitent du Coran. On brûle du benjoin autour du cadavre et dans la chambre mortuaire<sup>2</sup>. Le corps est ensuite enveloppé dans un linceul blanc après qu'on l'a revêtu d'une chemise et d'une culotte blanche et qu'on lui a aspergé la barbe et les cheveux d'eau de lavande (*'ater*).

Pour une femme, c'est une laveuse de morts, qui, moyennant deux ou trois francs, doit pratiquer le lavage du cadavre, faire la toilette de la morte<sup>3</sup>, lui asperger les cheveux d'eau de lavande. On ne récite pas le Coran et l'on ne chante pas la *Borda* pendant cette opération. Le cadavre de la femme est ensuite placé dans un cercueil de bois, peint extérieurement en jaune (au safran) ; la tête repose, dans le cercueil, sur un oreiller bourré de henné et contenant au moins deux amulettes<sup>4</sup>.

Le corps de l'homme dans le linceul, étendu sur une natte de palmier nain, ou le cercueil de la femme, sont exposés dans la chambre mortuaire. Les femmes se réunissent autour pour crier et se lamenter.

L'enterrement a lieu, le plus souvent, moins de 24 heures après le décès. A l'heure convenue (généralement au milieu du jour ou au commencement de l'après midi) les amis de la famille (hommes seulement) se réunissent devant la maison mortuaire, ainsi que les *tolbas*. Les parents du défunt font sortir le corps sur une civière (*n'ach*), tandis que les femmes, qui poussent des cris de douleur, cherchent à s'opposer à la sortie du cadavre. La civière mortuaire est emportée au cimetière sur les épaules des personnes du cortège qui se disputent la faveur de porter le mort un instant. Le cortège s'avance d'un pas rapide, tandis que les *tolbas* chantent la *Borda* ; après chaque couple de vers, l'assistance chante, sur le même ton, la *chahâda* (profession de foi du musulman)<sup>5</sup>. Au cimetière a lieu la prière des funérailles, conformément au rituel orthodoxe. Cependant si l'enterrement a lieu un vendredi, la prière des funérailles a lieu à la grande mosquée et non au cimetière. Le corps est ensuite descendu dans le tombeau. Les poignées de terre jetées dans la tombe par les assistants, le repas funéraire au retour de l'enterrement ont lieu à Tlemcen et sont conformes au rituel orthodoxe des funérailles.

Le soir de l'enterrement, au coucher du soleil, des *tolbas* viennent réciter du Coran dans la chambre mortuaire ; ils recommencent le lendemain et le surlendemain et prennent, quand ils ont fini, un repas (kouskous à la viande) avant de partir. Ils vont également le lendemain matin et les deux jours suivants, bien avant

<sup>1</sup> Ce poème à la louange du Prophète, par le Cheïkh El-Bouçfiri, est ici le véritable chant funèbre.

<sup>2</sup> Jamais on ne suit le cortège en brûlant des parfums comme cela avait lieu dans l'Arabie antéislamique, et même encore après l'Islâm.

<sup>3</sup> Dans le cercueil, la femme est revêtue de ses habits les plus riches ; mais elle ne porte aucun bijou et n'a pas de *châchiya* sur la tête ; ses cheveux sont épars ; elle est roulée dans un suaire blanc. La loi musulmane blâme cependant formellement la coutume d'enterrer les morts avec de belles étoffes.

<sup>4</sup> Ces amulettes (*sou'alât*) se paient très cher, de dix à quinze francs au moins. Quelquefois des amulettes du même genre sont déposées dans la tombe, à côté du corps de l'homme. Cette coutume a pour but, disent les Tlemcenais, d'aider au défunt à supporter les souffrances d'outre-tombe.

<sup>5</sup> Voir des détails sur ce point et la notation musicale de cet air ap. E. Doutré, *Merrakech*, fasc. I, pp. 360 à 363.

le lever du soleil, réciter également quelques chapitres du Coran, au cimetière sur la tombe du défunt (fig. 11).

Le lendemain de l'enterrement, avant le lever du soleil, ainsi que les deux jours suivants, les femmes de la maison, les proches parentes du défunt et les amis intimes, vont au cimetière où elles restent, une bonne partie de la matinée, à pleurer sur la tombe.

Pendant les sept jours qui suivent l'enterrement, les parents et amis viennent à la maison mortuaire et apportent, en guise d'offrande, du café, du sucre, de la nourriture.

La troisième nuit après l'enterrement se nomme *lilet-el-r'eriba* ; toutes les proches parentes viennent la passer dans la chambre mortuaire et pleurent. La croyance très répandue ici, est que l'âme du défunt demeure pendant ces trois jours dans la chambre mortuaire, au dessus de la porte. Dans beaucoup de familles, on porte le matin qui suit la lilet el-r'eriba du kouskous à la viande aux *tolbas*, qui sont sur la tombe ; ceux-ci répandent sur le tombeau les reliefs de ce repas qui leur est offert.

On croit aussi que pendant quarante jours l'âme du mort revient visiter la maison un moment avant le lever du soleil et visite aussi le tombeau. Mais après le quarantième jour, l'âme ne revient plus guère au tombeau que de temps à autre, surtout les jours des nefqas et des grandes fêtes, les jeudis, les lundis ou les vendredis. C'est pourquoi ces jours-là les femmes vont visiter la tombe.

C'est le quarantième jour après l'enterrement que l'on place sur la tombe les deux pierres funéraires (l'une à la tête et l'autre aux pieds) (fig. 12). Les *tolbas*, les parents et les amis sont conviés à cette occasion à un repas, qui a lieu sur la tombe, et dont les reliefs sont abandonnés aux pauvres.

En dehors de ces cérémonies, le culte des morts se manifeste chez les femmes par de fréquentes visites qu'elles font sur la tombe. Beaucoup d'entre elles répandent même de temps à autre de l'eau et des miettes de pain ou de nourriture sur le tombeau, en pensant que si les oiseaux ou les fourmis mangent cette nourriture, le mort en ressentira un adoucissement. On plante quelquefois des fleurs sur les tombes, et on ménage une petite écuelle dans laquelle peuvent venir boire les oiseaux.

Les jours de nefqa, on fait souvent un plat de kouskous à la viande, spécialement destiné au défunt récent, et on le donne au premier mendiant qui vient à la porte<sup>1</sup>. Les femmes marquent aussi leur douleur en conservant pendant plusieurs jours le déguisement que leur a fait la chermâça et en ne faisant aucune toilette de corps.

La veuve qui s'est remariée ne doit plus prononcer le nom de son ancien mari devant le nouveau ou devant les parents de son second mari ; elle doit aussi s'abstenir de retourner sur la tombe de son premier mari.

##### 5° Quelques mots sur les croyances tlemceniennes relatives aux Djinns.

— Les croyances des musulmans tlemceniens se rapportant aux esprits et aux saints, ainsi que les manifestations populaires par lesquelles elles se traduisent, ressemblent au fond à celles que l'on rencontre chez tous les indigènes nord-africains ; c'est à peine si parfois elles en diffèrent par quelques minces détails de forme.

<sup>1</sup> De leur côté, les mendiants demandent toujours l'aumône au nom des parents disparus du maître de la maison, ou au nom des marabouts les plus réputés de la région, ou encore au nom d'Allah.

Le culte des morts et les croyances relatives à l'âme dans sa survie ne se séparent pas facilement du culte des esprits dont l'imagination du primitif a peuplé le monde. Entre le djinn, l'esprit d'un mort ou d'un marabout défunt, l'âme de la victime d'un meurtre (dont l'ombre réapparaît parfois à l'endroit du meurtre), il n'y a pas de distinction bien marquée pour le Tlemcenien. Tout cela constitue pour lui le monde invisible des esprits. Ces esprits ne sont pas essentiellement méchants ; ils sont comme l'homme, plus ou moins irascibles ; c'est pourquoi l'on se garde de leur donner la moindre cause de colère, en évitant de les blesser au physique et au moral.

Bien qu'invisibles, les djinns ont cependant, pour le Tlemcenien, une place dans l'espace. Aussi craint-on de les blesser, quand on jette de l'eau chaude ou un corps dur par exemple, ou bien en marchant dans les endroits affectionnés par eux, comme les flaques de sang, les tas d'ordures, les ruisseaux (surtout pendant la nuit), etc...<sup>1</sup>

C'est également pour ne pas attirer leur attention ou leur colère que le Tlemcenien — la femme surtout — évite de prononcer leur nom et emploie des eulogies pour les désigner.

Les djinns sont partout, mais ils affectionnent plus particulièrement les lieux sombres et humides, les grottes et les cavernes, les étuves des bains maures<sup>2</sup>, les sources, les fontaines, bassins et puits, les endroits où l'on fait du feu, les ruines, les dépôts de fumier ou d'ordures, les latrines, le sang répandu dont ils font leur nourriture préférée<sup>3</sup> ; ils aiment aussi à respirer l'odeur du benjoin, et les Tlemceniennes leur en offrent autant qu'aux marabouts et à l'âme des morts.

Les djinns sont de toutes les couleurs et ils ont une préférence marquée pour les objets de la même couleur qu'eux ; on les nomme *Lahmar*, *Laçfar*, ... « le rouge », « le jaune », ... et on leur donne encore beaucoup d'autres noms dont on n'essaiera pas d'apporter ici une nomenclature, même sommaire<sup>4</sup>.

Comme les hommes, les djinns sont des deux sexes, les uns mâles, les autres femelles ; ils ont aussi diverses religions, les uns sont musulmans, d'autres chrétiens, d'autres juifs, etc...

Ils peuvent prendre toutes les formes. Telle ou telle légende tlemcenienne nous montre le djinn apparaissant sous l'aspect d'un chat noir, d'un chien, d'un bouc, d'une chèvre, d'une gazelle, d'un âne, d'un taureau, d'une vache, d'un

<sup>1</sup> Quand on commet une action qui pourrait blesser un djinn, il faut prononcer l'invocation à Allâh « *bismillâh errahmân errahîm* » qui a l'avantage de forcer le djinn à s'écarter. C'est peut-être pour ne pas blesser les djinns qui sont assez souvent au seuil des maisons ou des chambres, que le Tlemcenien évite soigneusement de s'y asseoir (sauf cependant les jours d'enterrement).

<sup>2</sup> On cite tel bain maure à Tlemcen, dans l'étuve duquel, lorsque personne ne s'y trouve, on entend le bruit des seaux de bois qui s'entrechoquent, bousculés par les djinns.

<sup>3</sup> C'est la partie de la victime qu'on leur offre quand on fait un sacrifice. C'est dans le but de se concilier les djinns qu'on leur offre le sang des victimes, et non pour les chasser comme l'ont cru certains auteurs (voyez par ex. *Monchicourt*, in *Revue tunisienne*, n° de janvier 1908, p. 16).

<sup>4</sup> Une enquête sommaire nous a permis de constater que certains noms des djinns des nègres, dont M. Andrews (*loc. cit.* p. 26 et suiv.) a donné une courte liste, sont aussi connus des nègres de Tlemcen. Un poème marocain que l'on chante à Tlemcen dans certains cafés maures et qui commence par les mots *sa'ât el qalb el-hâni*, donne les noms d'une douzaine de djinns connus à Tlemcen, et réputés parmi les plus redoutables (des *'afrit*). Le poète dit les avoir chargés de la garde de sa maltresse. — Sur le culte des djinns à Tanger, on pourra consulter SALMON, in *Archives marocaines*, t. II, p. 262 et s. (Paris, 1904).

serpent<sup>1</sup>, d'un homme même ; tandis que les marabouts apparaissent plutôt sous la forme d'un lion.

Le Tlemcenien qui dort seul dans sa chambre, pour se protéger des djinns pendant la nuit, place d'ordinaire sous son oreiller un couteau ouvert et un morceau de galette, et dépose à ses pieds un vase plein d'eau. Pour être mieux défendu encore, il mettra, à sa tête et à ses pieds, ainsi qu'à sa droite et à sa gauche, des morceaux de papier sur lesquels un taleb a tracé quelques versets du Coran, d'ordinaire la sourate CXII. Cela ne suffit pas toujours pour être garanti.

On terminera ces courtes remarques sur les djinns tlemceniens par l'exposé d'une cérémonie courante à Tlemcen pour connaître l'avenir par leur intermédiaire. Les détails de cette cérémonie permettent de comprendre assez bien la conception que le Tlemcenien se fait des djinns. Cette cérémonie nommée ' *öchet-el-fél* « la soirée (ou le souper) du bon augure » se pratique du reste ailleurs qu'à Tlemcen et avec des rites quelquefois un peu différents<sup>2</sup>.

'Öchet el-fél consiste en un repas nocturne que l'on offre aux djinns et à la suite duquel on interroge ces mêmes djinns sur le sort réservé à telle ou telle personne à laquelle on s'intéresse et qui se trouve dans telle ou telle situation.

Cinq ou six femmes, parentes ou amies entre elles, s'entendent pour accomplir les cérémonies de 'öchet el-fél. Deux d'entre elles sont chargées de faire les invitations aux djinns, dans l'après midi ; elles se rendent d'abord dans les étuves de sept bains maures et dans chacune elles déposent un peu d'orge et trois ou quatre clous de fer à cheval, en disant :

« Maîtres de ce lieu (djinns) ! prenez ce grain pour donner à manger à vos montures, et ces clous pour les ferrer. Soyez les bienvenus, vous et vos chevaux, ainsi que le sol sur lequel vous marchez ! Vous êtes invités cette nuit dans telle maison<sup>3</sup>. »

Cette invitation est renouvelée auprès de sept tas d'ordures (ou dans sept écuries), de sept fontaines, de sept fours, de sept bouches d'égouts ; mais en ces lieux, les femmes ne déposent ni orge, ni clous, et suppriment la première phrase dite dans les bains maures.

Les invitations terminées, il faut préparer le repas, qui consistera en un bon plat de kouskous au sucre (*seffa*). La farine doit être achetée dans un magasin

<sup>1</sup> C'est pour une grande part à cette croyance que l'on doit attribuer la répugnance ou la vénération (ce qui s'exprime souvent de la même façon) de nos indigènes pour certains animaux et pour leur chair. On trouvera une liste de ces animaux pour quelques tribus tunisiennes dans la *Revue tunisienne* (n° de janvier 1908, p. 12 et suiv.). Beaucoup de Tlemceniens affirment qu'on a vu autrefois dans l'étuve d'un bain maure (celui qui passe pour être le plus ancien des bains de Tlemcen et que l'on nomme *hammam eç-çebbâr'in*), un énorme serpent qui n'était autre qu'un djinn, le maître du lieu. On m'a assuré encore qu'un djinn, sous la forme d'un nègre, apparaît souvent aux abords de la mosquée de Sidi Brahim, en pleine ville, surtout dans les latrines de cette mosquée. Les légendes qui courent ici sur des apparitions de djinns ou esprits similaires sont très nombreuses.

<sup>2</sup> Une cérémonie analogue et de même nom se pratique à Fez ; elle est exposée sommairement par E. AUBIN, *Le Maroc d'aujourd'hui*, Paris 1905, 1 vol. in-8, p. 314. — Cprz. CERTEUX et CARNOY, *L'Algérie traditionnelle*, Paris 1884, t. I, p. 83-84.

<sup>3</sup> Parfois, au lieu de convoquer les djinns dans la maison de l'une des femmes, on les convoque à tel ou tel marabout. C'est généralement à Lalla Setti que les femmes convient les djinns pour la 'öchet el-fél.

Quand la convocation est faite pour une maison située en ville, il faut que cette maison donne sur une rue et ne se trouve pas dans une impasse.

ouvrant du côté du sud et avec l'argent obtenu en demandant un sou à plusieurs parents ou amis célibataires ou sans enfant.

Le kouskous est préparé, à la maison dans laquelle aura lieu le repas, par une jeune fille vierge et réputée pour ses bonnes qualités ; celle-ci doit rouler la farine de la main gauche (tandis qu'elle se roule d'ordinaire de la main droite) et ne pas y mettre de sel. Pendant toute cette préparation elle ne doit pas dire un seul mot, et bien se garder surtout de prononcer l'habituel *bismillâh* « au nom d'Allâh ! » en commençant son travail, parce qu'elle chasserait ainsi tous les djinns.

Une fois le plat de kouskous préparé, la jeune fille met la couvert des djinns, toujours sans dire un mot. A cet effet, elle étend dans la chambre destinée à recevoir les djinns un tapis de laine aux couleurs variées, ou, à défaut, des foulards de soie de toutes les couleurs<sup>1</sup> ; sur le tapis, autant que possible au-dessous d'une fenêtre, elle dépose le plat de kouskous recouvert d'un foulard de soie.

Au crépuscule, à l'heure de la prière du Maghreb, la jeune fille qui a préparé le repas des djinns, ainsi qu'une de ses amies, vierge comme elle — ayant chacune à la main un foulard de soie (l'une tient un foulard rouge, l'autre un jaune) qu'elle agite — parcourent le couloir qui donne accès dans la maison et la cour intérieure en disant : « Que la paix soit avec vous et avec la terre sur laquelle vous marchez ! Soyez les bienvenus ! »

Et le repas des djinns est censé commencer. Bien entendu, personne ne doit demeurer dans la chambre des djinns, ni chercher à voir ce qui s'y passe. Au surplus, pendant toute la durée des préparatifs et du repas, aucun homme ne doit demeurer dans la maison. S'il y a dans cette maison de tout jeunes garçons on peut les y laisser, mais à condition toutefois de tracer à chacun d'eux, avec du koeul, une raie verticale entre les deux yeux, au milieu du menton et sur le coup de pied droit.

Vers le milieu de la nuit, généralement après minuit, lorsque la ville est silencieuse et que tout le monde est endormi, les femmes qui ont offert le repas aux djinns se préparent à aller les interroger.

Cette seconde partie de la cérémonie a lieu sur la terrasse de la maison dans laquelle a lieu le repas, ou bien, si c'est au sanctuaire de Lalla Setti ou d'un autre marabout, à côté de ce sanctuaire.

Les femmes se rendent donc en silence sur la terrasse, munies d'une provision de benjoin et de boulettes de graisse<sup>2</sup>. Elles brûlent du benjoin et se parlent à voix basse pour se communiquer les questions qu'elles veulent poser aux djinns.

La femme chargée par ses compagnes d'interroger les djinns, lance une boulette de graisse avec force, droit devant elle, en disant :

« *fêl yâ fel-fêl yâ m̄artaq seb'a qfêl* »

« *semma ni ħalfêl men foun ouletts el-ħalêl* »

« ô Fêl ! ô toi qui est dans le Fêl ! ô toi qui peux briser sept cadenas ! Fais-moi entendre un Fêl (bon augure) par la bouche des honnêtes filles (c'est-à-d. des « djinns) ! »

<sup>1</sup> C'est pour que chaque djinn vienne s'asseoir, pour le repas, sur la couleur qui correspond à la sienne.

<sup>2</sup> Ces boulettes de la grosseur d'une noisette sont préparées par les femmes elles-mêmes, avec des graines pilées de nielle (*sénouâj*) et de la graisse des rognons d'un mouton égorgé comme victime le jour de l'aïd el-kebir.

Elle ajoute aussitôt ces mots :

« *hâdi'ala flên* » ou « *hâdi'ala flêna* »

« celle-ci (cette boulette) est pour un tel ou pour une telle ».

En même temps qu'elle prononce ces mots avec le nom de la personne pour laquelle elle consulte le sort, elle doit dire mentalement ce qu'elle désire connaître relativement à cette personne ; par exemple tel malade guérira-t-il, tel jeune homme ou telle jeune fille se marieront-ils, tel prisonnier sera-t-il bientôt mis en liberté, tel individu, absent, en voyage ou en pèlerinage par exemple, reviendra-t-il bientôt, etc....

Cette opération faite, toutes les femmes présentes prêtent l'oreille pour entendre la réponse des djinns.

Lorsqu'on interroge les djinns à propos de la guérison d'un malade, ce malade guérira certainement si l'on entend de joyeux youyous ; il doit bientôt mourir si l'on entend des cris de douleur comme ceux que poussent les femmes à la mort d'un parent.

Quand on veut savoir si tel individu se mariera, les djinns invisibles feront entendre immédiatement le bruit des orchestres qui accompagnent un marié le jour de sa noce, pour indiquer que le mariage se fera.

S'il s'agit d'un prisonnier, de joyeux youyous annonceront sa prochaine délivrance, ou bien le bruit sinistre de portes qui se ferment lourdement, de chaînes qui grincent, indiquera que le malheureux prisonnier est loin d'être mis en liberté<sup>1</sup>.

Pour un absent enfin, on entendra comme le bruit des pas de chevaux et le roulement d'une voiture et ce sera l'assurance du prochain retour de l'absent ; ou bien, si l'on n'entend rien, on pourra tirer mauvais augure de ce silence des djinns.

Il paraît que lorsque les djinns ont répondu, c'est qu'ils sont contents du festin qu'on leur a offert, et en redescendant de la terrasse, les femmes qui se rendent dans la chambre du repas des djinns, trouveront le kouskous entièrement absorbé et le plat renversé.

Lorsque les djinns ne répondent pas aux questions qui leur sont posées, on pense que l'on a dû négliger l'un des rites nécessaires à la réussite de l'opération, et qu'ils ne se sont pas rendus à l'invitation. D'ailleurs on retrouve dans ce cas le plat de kouskous intact dans la chambre où on l'avait placé ; il faut alors recommencer la cérémonie un autre jour en prenant plus de précautions.

---

<sup>1</sup> D'ordinaire, quand il s'agit d'un prévenu susceptible d'une condamnation à la prison, les femmes se rendent en pèlerinage au tombeau (*haoutja*) de Sidi Hadid, au N-E. de Tlemcen, en dehors et non loin du rempart actuel. Ce pèlerinage a lieu un vendredi. Au moment où les mueddins font le premier appel à la prière du *qohour* (vers midi), les visiteuses déposent sur le tombeau *sept cadenas fermés* et s'en vont ; elles reviennent quand la prière est finie (vers une heure ou une heure et demie) et ramassent les cadenas ; si les sept cadenas, ou quelques uns d'entre eux, se sont ouverts pendant leur absence, c'est un indice certain que l'inculpé auquel on s'intéresse ne fera pas de prison, ou s'il y est déjà, qu'il en sortira bientôt.

## NOTE SUR LE CALENDRIER MALGACHE ET LE FANDRUANA

par GABRIEL FERRAND (Stuttgart).

(Suite).

### III.

#### LE CALENDRIER DES MERINA ET LE FANDRUANA<sup>1</sup>.

\* Alahamadi, dit Ellis, is invariably the first month in the Malagasi year ; this in 1821 occurred in June (lire : July) ; in 1829 in the month of April..... The Malagasi year consists of 354 days, namely :

|   |     |
|---|-----|
| 12 months of 28 days each . . . . .     | 336 |
| And additional or intercalary . . . . . | 18  |
|   | 354 |

The 18 intercalary are added, by allowing one day between every month as its *vintana* (destiny), and one day extra to each of four months in the year, and two at the close of the year, determined by the mode of calculating which the Malagasi adopt in fixing their great annual fest or *Fandruana*<sup>2</sup>.

Ignorant l'origine du calendrier Merina, Ellis a seulement constaté que l'année comptait 4 mois de 30 jours, 7 de 29 jours et un de 31 jours = 354 jours. Voici l'historique du calendrier en question. Les Merina ont eu l'année de 12 mois du type sanskrito-malgache à 28 jours chacun = 336 jours. Lorsqu'ils ont été islamisés ainsi qu'en témoignent la série des noms de mois du type *Alahamadi* et les noms de jours actuellement en usage, ils ont adopté en même temps ou postérieurement à leur islamisation, l'année lunaire musulmane de 354 jours. Pour faire concorder l'ancienne ère avec la nouvelle, ils ont ajouté : 1° un jour intercalaire à chaque mois ; 2° un autre jour intercalaire aux 1<sup>er</sup>, 4<sup>e</sup>, 7<sup>e</sup> et 10<sup>e</sup> mois ; 3° deux jours épagomènes au 12<sup>e</sup> mois. Ces 18 jours supplémentaires sont donc répartis de la façon suivante : 30 (= 28 + 1 + 1), 29 (= 28 + 1), 29 (= 28 + 1), 30 (= 28 + 1 + 1), 29 (= 28 + 1), 29 (= 28 + 1), 30 (= 28 + 1 + 1), 29 (= 28 + 1), 29 (= 28 + 1), 30 (= 28 + 1 + 1), 29 (= 28 + 1), 31 (= 28 + 1 + 2). Ainsi détaillée, l'année Merina à 354 jours est très nettement le développement d'une année antérieure de 336.

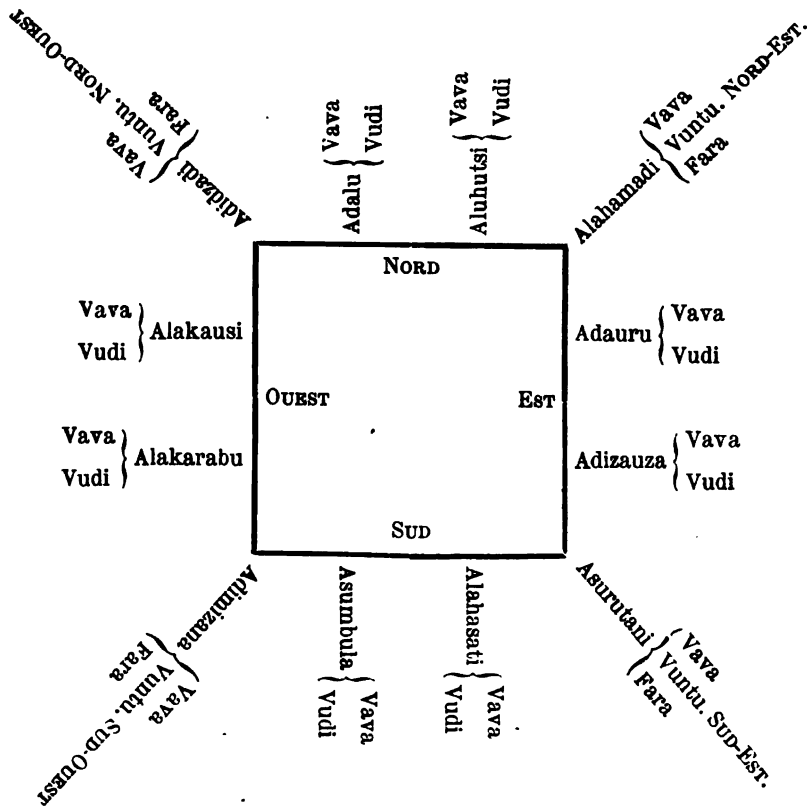
Les Merina ont établi une correspondance entre les 12 mois et les points cardinaux. D'après la figure ci-dessous empruntée à l'ouvrage d'Ellis<sup>3</sup>, les 12 mois sont inscrits sur la rose des vents dans l'ordre : nord-est, est, sud-est, sud, sud-ouest, ouest, nord-ouest et nord.

Le carré ci-dessus représente la maison malgache. « Le plan de toute ancienne case chez les Merina, dit le Père de La Vaissière, étant un parallélogramme un peu allongé, orienté du Nord au Sud avec porte et fenêtre à l'occident, fut considéré comme une sorte de projection de la sphère céleste, pouvant correspondre assez exactement par ses angles et ses cloisons aux différentes positions occupées par le soleil dans les 12 mois de l'année, et participant du même coup à chacune de leurs destinées (au destin astrologique de chaque mois)<sup>4</sup> ».

<sup>1</sup> Litt. *le bain*. — <sup>2</sup> *History of Madagascar*, Londres, 1838, in-8°, t. I, p. 446.

<sup>3</sup> *loc. cit.* p. 447, t. I. — <sup>4</sup> *Vingt ans à Madagascar*, Paris, 1885, in-8°, p. 273.





Les 1<sup>er</sup>, 4<sup>e</sup>, 7<sup>e</sup> et 10<sup>e</sup> mois « ont trois jours », disent les Malgaches. Il faut entendre qu'à chacun des signes du zodiaque qui ont donné leur nom à ces quatre mois, correspondent, d'après la théorie arabico-malgache (R · E · E · S ·, p. 95), trois mansions lunaires. Les Merina ont donné à chacune les noms de : *vava*, bouche (les Antaimuru appellent la 1<sup>ère</sup> mansion *luha*, tête<sup>1</sup>), c'est-à-dire ouverture, commencement ; *vuntu*, litt. : enflure ; *fara*, dernier, final. Les huit autres mois « ont deux jours » dont le premier est appelé également *vava*, et le second *vudi*, partie postérieure, le derrière. Ces termes ont un sens magique. Ils signifient que, dans le premier cas, l'influence astrologique du signe du zodiaque commence le 1<sup>er</sup> jour ; s'enfle, atteint son maximum le 2<sup>e</sup> jour ; et décroît et se termine, le 3<sup>e</sup> ; dans le second cas, l'influence du signe du zodiaque s'exerce en croissant pendant le premier jour et en décroissant pendant le second.

Toujours d'après Ellis, les 30 jours du mois d'Alahamadi sont respectivement soumis aux influences astrales suivantes :

|             |                           |             |                           |            |                           |
|-------------|---------------------------|-------------|---------------------------|------------|---------------------------|
| Alahamadi { | Vava 1 <sup>er</sup> jour | Adauru {    | Vava 4 <sup>e</sup> jour  | Adizauza { | Vava 6 <sup>e</sup> jour  |
|             | Vuntu 2 <sup>e</sup> —    |             | Vudi 5 <sup>e</sup> —     |            | Vudi 7 <sup>e</sup> —     |
|             | Fara 3 <sup>e</sup> —     |             |                           |            |                           |
| Asurutani { | Vava 8 <sup>e</sup> jour  | Alahasati { | Vava 11 <sup>e</sup> jour | Asumbula { | Vava 13 <sup>e</sup> jour |
|             | Vuntu 9 <sup>e</sup> —    |             | Vudi 12 <sup>e</sup> —    |            | Vudi 14 <sup>e</sup> —    |
|             | Fara 10 <sup>e</sup> —    |             |                           |            |                           |

<sup>1</sup> Cf. E.-F. Gautier, *Notes sur l'écriture Antaimoro*, Paris, 1902, in-8, p. 48. l. 10.

|           |  |           |   |          |  |
|-----------|--|-----------|---|----------|--|
| Adimizana | { Vava 15 <sup>e</sup> jour<br>Vuntu 16 <sup>e</sup> —<br>Fara 17 <sup>e</sup> — | Alakarabu | { Vava 18 <sup>e</sup> jour<br>Vudi 19 <sup>e</sup> — | Alakausi | { Vava 20 <sup>e</sup> jour<br>Vudi 21 <sup>e</sup> —              |
| Adidzadi  | { Vava 22 <sup>e</sup> jour<br>Vuntu 23 <sup>e</sup> —<br>Fara 24 <sup>e</sup> — | Adalu     | { Vava 25 <sup>e</sup> jour<br>Vudi 26 <sup>e</sup> — | Alahutsi | { Vava 27 <sup>e</sup> jour<br>Vudi 28 <sup>e</sup> — <sup>1</sup> |

Les 29<sup>e</sup> et 30<sup>e</sup> jours du mois d'Alahamadi sont soumis à l'influence du signe du zodiaque qui donne son nom au mois, en l'espèce à celle du Bélier. J'ai tenu à reproduire cette division des jours du mois au point de vue astrologique pour montrer combien, en toute circonstance, l'ancienne division du mois en 28 jours, c'est-à-dire l'ère de 336 jours, se retrouve facilement dans l'ère postérieure.

Les mois Merina correspondent respectivement aux mois musulmans suivants :

|                          |                                   |
|--------------------------|-----------------------------------|
| I. Alahamadi, 30 jours = | X. Šawwâl, 29 jours.              |
| II. Adauru, 29 — =       | XI. Dzû'l-ka'da, 30 —             |
| III. Adizauza, 29 — =    | XII. Dzû'l-ħidjdja, 29 —          |
| IV. Asurutani, 30 — =    | I. Moħarram, 30 —                 |
| V. Alahasati, 29 — =     | II. Šafar, 29 —                   |
| VI. Asumbula, 29 — =     | III. Rabi' I <sup>er</sup> , 30 — |
| VII. Adimizana, 30 — =   | IV. Rabi' II, 29 —                |
| VIII. Alakarabu, 29 — =  | V. Djumâdâ I <sup>er</sup> , 30 — |
| IX. Alakausi, 29 — =     | VI. Djumâdâ II, 29 —              |
| X. Adidzadi, 30 — =      | VII. Radjab, 30 —                 |
| XI. Adalu, 29 — =        | VIII. Ša'bân, 29 —                |
| XII. Aluhutsi, 31 — =    | IX. Ramaďân, 30 —                 |

Cette concordance nous est attestée de façon certaine par plusieurs témoignages. Rainandriamampandry, l'ancien gouverneur de Tamatave, l'un des Merina les plus intelligents que j'aie connus, l'indique dans un petit livre en malgache, publié en 1896 à Tananarive et intitulé : *Tantara sy fomban-drasana nangonina sy nalaha-dRainandriamampandry*, Histoires et coutumes des ancêtres qui ont été réunies et mises en ordre par Rainandriamampandry (p. 99). L'auteur ne donne pas les raisons pour lesquelles Alahamadi correspond à Šawwâl ; il les ignorait sans doute. Je le cite sans en tirer argument en faveur de l'identification précédente. Je dois à l'obligeance de M. le major Estèves Pereira, le savant orientaliste portugais, communication de deux lettres officielles adressées par le gouverneur Merina de Majunga au gouverneur de la colonie portugaise de Mozambique. La première, en arabe, est datée du 11 Šafar 1249 de l'hégire = 30 juin 1833 ; la seconde en merina, est en date du 14 Alahasati 1833 = 14 Šafar 1249 = 3 juillet 1833. Les deux lettres invitent les Portugais à établir des relations commerciales avec Majunga ; elles sont signées : Ranaivu, gouverneur Merina en résidence dans le grand port de la côte Nord-Ouest. Très vraisemblablement, ces deux lettres qui ont le même objet, ont été expédiées ensemble. La lettre en arabe est plus détaillée que la lettre en merina ; mais celle-ci rédigée dans la langue du signataire, est le vrai document officiel. Le gouverneur de Mozambique avait à sa disposition un interprète arabe ; il n'est pas certain qu'il eût aussi un interprète malgache. La lettre officielle en langue orientale est fréquemment accompagnée d'une traduction

<sup>1</sup> *loc. cit.* t. I, p. 449.

dans une tierce langue familière aux deux correspondants ou à leurs traducteurs, lorsqu'il s'agit de correspondance entre fonctionnaires orientaux et agents diplomatiques ou coloniaux européens. C'est le cas, par exemple, au Siam où les lettres émanant du ministère royal des Affaires Étrangères sont expédiées en double, en siamois et en traduction anglaise. Le texte malgache et sa traduction ou sa paraphrase en arabe sont donc parfaitement conformes aux usages diplomatiques : les Merina ont toujours eu la prétention puérile de ne rien ignorer des exigences du protocole.

Alahasati correspondrait donc à Šafar. Comme les mois merina et musulmans se succèdent dans un ordre immuable, la concordance précédente impose celle d'Aluhutsi avec Ramađân et de Alahamadi avec Šawwâl. Ces concordances entraînent par conséquent celles du 1<sup>er</sup> Alahamadi avec le 1<sup>er</sup> Šawwâl, c'est-à-dire de la grande fête musulmane de 'id al-fiṭr ou 'id aš-šaghîr avec la grande fête malgache du *Fandruana*. Cette identification extrêmement importante ne me paraît pas douteuse.

On sait en quoi consiste le jeûne du Ramađân : le musulman ne doit prendre ni aliment ni boisson, ni fumer, ni respirer des parfums, ni même avoir de relations avec ses femmes depuis l'aube (litt. : depuis le moment où il est possible de distinguer un fil blanc d'un fil noir<sup>1</sup>) jusqu'au coucher du soleil. Ce doit être un mois de pénitence, de recueillement et de prières.

La plus ancienne description du jeûne malgache nous est fournie par Flacourt. « Chapitre XXI. JEUSNE OU RAMAVAHA<sup>2</sup> AUTREMENT DIT MIAFOUTCHE<sup>3</sup>. Ce jeusne n'a point de mois réglé, et se fait tantost en un mois tantost en un autre, suivant la Constitution et qualité de l'année, ce qu'ils (les Malgaches sud-orientaux) observent par le cours de la Lune et des estoilles, j'en descriroy la façon que l'on a veu pratiquer à un Roandrian (prince) nommé Dian Machicore<sup>4</sup>, qui fut le premier jour de la lune de Novembre qu'ils nomme Sacavei (Sakave)<sup>5</sup>. Dès trois heures du matin, Dian Machicore avec toute sa famille mangea du ris cuit à la façon du païs, et d'une espèce de confiture faite avec miel et ris nommée *Toubibé*. Il ne fit aucun repas toute la journée jusques à minuit, le long de laquelle il fut assis sur son *angarate*, qui est une espèce de table, devant sa principale porte, où personne n'oseroit s'asseoir que luy, ayant mis tous ses gens à l'entour de luy, assis à terre sur des nattes, et les entretenant comme ses ancêtres avoient accoustumé de célébrer les jours de jeusne; puis il fit venir le joueur d'*herravou*<sup>6</sup>, qui est un violon à une seule corde, lequel chante en jouant du violon, les hauts faits de ses ancêtres et de tous les Grands du païs. Deux heures après, tous ses gens s'en allèrent quérir une brassée d'herbes, qu'ils jettèrent devant sa porte et crièrent tous d'une voix : *Dria, Dria, Dria, Roandrian Tacalounau*<sup>7</sup>, et luy

<sup>1</sup> Cf. le Korân II 183.

<sup>2</sup> Forme malgachisée de l'arabe *Ramađân*.

<sup>3</sup> *Jeûner* = *mî*, préfixe verbal + *afutche*, jeûne, action de jeûner. Cf. Malais : *puwâsa* dérivé lui-même du Sanskrit : *upavâsa*. C'est une des survivances caractéristiques de la migration malaise hindouisée qui a colonisé la grande île africaine vers les premiers siècles de notre ère. Cf. à ce sujet : G. Ferrand, *Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches*, Paris, 1908, in-8°.

<sup>4</sup> Pour *Andrian Mašikoro* ou *Andria-Mašikoro*.

<sup>5</sup> Forme aphérésée de *Fisaka-ve*.

<sup>6</sup> Cf. Malais *Herbab* probablement dérivé de l'arabe *rabâb*.

<sup>7</sup> « *Seigneur, Seigneur, Seigneur, Seigneur, nous vous souhaitons bonheur*, traduit Flacourt (*loc. cit.*) p.71. Il faut traduire : *Salut, salut, salut ! Seigneur*, (que cela soit) *ton amu-*

s'écrie semblablement : *Tacalounareo coa Hanareo*<sup>1</sup>. Cela fait, ils firent sonner toutes les *ansives*<sup>2</sup> ou cors du village, et trois *Azoulahe*<sup>3</sup> ou tambour qui sonnèrent ensemble une espèce de son qui a quelque cadence. Sur l'entrée de la nuit, ils écoutèrent tous l'*herravou* deux heures durant ; après cela tous les Anacandrian<sup>4</sup> vindrent s'asseoir sur l'*Angarate*, et luy estant dans sa maison leur distribua du *toubibé*, lequel après avoir mangé ils dirent ces mots : *Drian bilis aminanhahare*<sup>5</sup>, c'est-à-dire : saluons le diable et Dieu ; car ils font toujours passer le Diable devant Dieu<sup>6</sup> ; puis ils se retournèrent devers Dian Machicore et luy dirent : *Dria, Dria, Dria, Roandrian*, nous vous saluons Seigneur. Minuit estant venu, ils firent chauffer de l'eau bien chaude, et s'en lavèrent avec une herbe pillée nommée *tamboure*<sup>7</sup> ou bétel, et d'une autre herbe puante appelée *Zamalo*<sup>8</sup> ; puis en maschèrent pour se rendre les dents, gencives et lèvres bien noires selon la coutume de tous les grands et petits : mais le *tamboure* se masche avec la chaux vive, et une graine qui s'appelle *Voafontsi*<sup>9</sup> ou *Voadourou*<sup>9</sup>, et les Matatanois<sup>10</sup> avec l'Arreca qu'ils appellent *Fourou Fourou*<sup>11</sup>. Ils firent apporter de l'eau chaude, dont ils se lavèrent les jambes et les pieds. Dian Machicore se fist apporter une poule cuite au ris et fit sortir tous ceux qui estoient dans sa maison, et demeura tout seul, il prit une cuillerée de ris et avant que la manger il dit : que les François et autres estrangers me puissent bien apporter de l'or, de l'argent, du corail et autres denrées. A la deuxiesme cuillerée, il dit : que Dieu m'envoie bien du ris, des Ignames, des fèves et autres fruits de la terre. A la troisieme cuillerée, il souhaita qu'il vint bien souvent des navires luy apporter des richesses. Après, il fit venir sa femme et ses enfants manger avec luy et s'alla coucher. Cependant qu'il dormoit, tous ceux de sa maison chantoient, et l'*Herravou* jouoit toute la nuit. Le lendemain matin, il s'en alla à Fanshere<sup>12</sup> qui est le village du roy nommé Dian Ramach<sup>13</sup>, pour

*lette, ton préservatif* (contre le mal). *Takalu* est vraisemblablement le malais *takkal*, amulette, préservatif. *Dria* = Kavi : *çriya*, bonheur, prospérité, salut, du sanskrit *çriyā*.

<sup>1</sup> D'après l'interprétation précédente : que ce soit également un préservatif pour vous.

<sup>2</sup> *Antsiva*, grand coquillage dont on sonne comme d'une trompe. Les sonneries d'*antsiva* sont une prérogative princière.

<sup>3</sup> *Hazu-lahi* litt. : bois mâle, espèce de tambour.

<sup>4</sup> *Anak'andrian*, litt. : fils de prince.

<sup>5</sup> *Andriam-Bilisi amin'Anahari*, litt. Monseigneur le Diable avec Dieu. *Bilisi* est la forme malgachisée de l'arabe *Iblis*, *دأبولوس*. *Anahari* = *ana*, préfixe des noms divins et royaux et *hari*, le jour, le soleil divinisé ; litt. le Seigneur Soleil.

<sup>6</sup> c'est-à-dire : ils craignent et honorent davantago le génie ou dieu du Mal que le bon génie.

<sup>7</sup> *Tamburu*, bétel, Cf. Sanskrit : *tāmbūla*.

<sup>8</sup> « *Zamale*, dit Flacourt (*loc. cit.* p. 128), c'est une rampe qui est extrêmement puante et toutes fois bien recherchée par les habitants pour le mesme effect (noircir les lèvres, la bouche et les gencives) et pour guérir les ulcères des gencives ; ceux qui en ont mangé sentent si puant qu'il est impossible de souffrir leur haleine qui sent plus mauvais que la fiente humaine la plus corrompue ; et ce néant moins entre eux ils ne sentent point cela, ainsi qu'en France ceux qui ont mangé de l'ail ne sentent point ceux qui en ont mangé aussi. Les Nourrices maschent cette herbe pour en frotter les gencives des petits enfants, afin de leur appaiser la douleur des dents qui commence à leur sortir ».

<sup>9</sup> « *Voafontsi* ou *Voadourou*, dit Flacourt (*loc. cit.* p. 123), c'est le fruit de la plante du balizier, des feuilles duquel on couvre les maisons ».

<sup>10</sup> Indigènes du bassin oriental du fleuve Matatana, le Matitanana des cartes modernes.

<sup>11</sup> *Furufuru*. Cf. l'arabe *faūfal* ou *fūfal*.

<sup>12</sup> *Fandzahira* d'après les textes anciens.

<sup>13</sup> Andrian Ramaka.

le visiter et pour luy rendre hommage ainsi que firent tous les autres Roandrian du païs qui sont de la lignée des Zafferamini<sup>1</sup>, et luy firent des présents de vin de miel, d'ignames, de volailles et autres fruits de la terre, et ainsi que Dian Machicore s'en allèrent tous se présenter devant luy, et lui crièrent : *Dria, Dria, Dria, Roandrian* ; et Dian Ramach leur répondit : *Tacalounarreo, Falinareo Aho*<sup>2</sup>, c'est-à-dire : je vous souhaite du bonheur, je me recommande à vous autres ». Et ne mangèrent de tout le jour. Ils coupèrent la gorge à un bœuf, et celui qui le tua, arrosa tous les Roandrian du sang de la beste, qui dirent : *Dria, Dria, Dria*, prirent leurs enfants et les firent toucher à la gorge du bœuf, croyant que cela les exempterait de maladie toute l'année. Celui qui tailla toute la beste en morceaux, en prit un morceau qu'il jeta à costé droit et dit : c'est pour le diable ; et un autre morceau qu'il jeta à gauche et dit : c'est pour Dieu<sup>3</sup>. Il distribua toute la viande aux Roandrian qui en prirent du poil qu'ils attachèrent à leur col ou sur leurs testes, et dirent : *issa, roë, tellou, effats, limi, onem* (sic), *fitou, valou, sivi, foulou*<sup>4</sup> et le répétèrent par trois fois, puis chantèrent par trois fois : *mialea zaho, mialea zaho, mialea zaho*<sup>5</sup>. Le lendemain, Dian Machicore s'en retourna en son village qui s'appelle Cocombe (comme firent tous les autres Roandrian, chacun dans leurs villages) où estant il fit apporter deux *sines* (*sini*) ou cruches de vin et de miel, et en respandit deux tasses sur son *Angarata* (sic), et dit pareillement : voilà pour le diable ; et de l'autre : voilà pour Dieu ; après, en fit boire à tous les Roandrian et Anacandrian qui estoient présens, et à tous les Nègres et esclaves. Cela fait, il s'en alla avec tous ses gens dans le champ de ris le plus proche, et dit que Dieu luy avoit bien fait naistre du ris, et derechef tua une beste et en coupa un morceau qu'il jeta dans le champ en disant que ce n'est que pour Dieu qui luy a bien donné du ris, et en fit cuire (du bœuf) en *salaza*<sup>6</sup> ou carbonnade un autre petit morceau qu'il donna à un sien captif, lequel le passa par dessus la teste de sa femme et de ses enfants, en disant par cinq fois : *issa, roë, tellou, effats, limi, enem, fitou, valou, sivi, foulou*<sup>7</sup> ; puis, il s'en vint et dit à son père ces mots : *Dria Racôia zaho tay vare iso Ri sotia*<sup>8</sup>, c'est-à-dire : je vous salue, mon père, je viens de voir le Ris qui est beau. Lorsque le ris commença à grener, il dit : *Terac*<sup>9</sup>, c'est-à-dire : il est germé. Et quand le Ris fut grand et prêt à cueillir, il fit mener une vache noire dans le champ, la sacrifia et la fit manger à ses esclaves, et en fit jeter une partie dans le champ, en ostant

<sup>1</sup> *Zaf-Ramini* ou *Zafn-Dramini*, les descendants de Ramini. Après plusieurs tentatives infructueuses, j'ai pu enfin identifier le nom de cet ancêtre éponyme des tribus sud-orientales : *Ramini* signifie le *Sumatranais*, l'indigène de Sumatra ; et son doublet féminin *Raminia*, la *Sumatranaise*. Cf. à ce sujet, G. Ferrand, *Les Iles Râmny, Lâmery, Komor, Wâkwâk des géographes arabes et Madagascar* in *Journal Asiatique*, novembre-décembre 1907.

<sup>2</sup> p. 71 du même ouvrage : *falissanaho*, au pluriel *falissanareo*. Probablement pour : *takalunareo falinareo aho*, je (vous souhaite) des préservatifs et des tabous (contre le mal).

<sup>3</sup> Toutes les pratiques religieuses malgaches ont pour objet d'écarter d'abord les malélices du dieu du mal. Le dieu bon, le bon génie n'est invoqué qu'en second lieu.

<sup>4</sup> un, deux, trois, quatre, cinq, six, sept, huit, neuf, dix.

<sup>5</sup> Peut-être pour *miala zaho*, je me retire, je m'en vais.

<sup>6</sup> Gril pour boucaner la viande.

<sup>7</sup> Vide supra note 4.

<sup>8</sup> *Dria raiko zaho tam-bari iso ri sua*, litt. : Salut, ô mon père ; j'étais au riz, il (r) est beau.

<sup>9</sup> *Teraka*, litt. : né.

celle qui y estoit auparavant, et fit dire sur le Ris : *Dria, Dria, Dria, roandria abi* (lire *abi*) *tombouc anahankare*<sup>1</sup>, c'est-à-dire : nous te salüons Seigneur, toutes choses croissent de Dieu ; puis après, les Nègres apportèrent pour le tribut chacun 4 paniers de ris et 30 ignames, les uns plus, les autres moins. Tous ces jours de cérémonie achevez qui durèrent toute la Lune, ils s'assemblèrent au village soit Roandrian soit esclaves, où ils firent l'exercice de la Sagaye qu'ils nomment *Mitavan*<sup>2</sup>. Ce fait, chacun s'en alla chez soy manger tout le saoul pendant trois jours et trois nuicts, lesquels finis, ils firent encor le *Mitavan*, et derechef chacun s'en retourna chez soy, en disans comme par action de grace que Dieu leur avoit donné du ris, et respandirent tous chacun devant leur porte un peu de ris et ainsi se finit le *Miafoutche* ou Jeusne, pendant lequel si quelqu'un a merité la mort, ils ne le tuent point mais le mènent à la rivière et l'estouffent dans l'eau, ainsi que Dian Ramach fit faire à un de mes nègres au commencement de la guerre, ne voulant pas ce mois là espandre du sang<sup>3</sup>, crainte de souiller le Ramavaha, ce que les Turcs et Arabes nomment Ramaddan (Ramađân)<sup>4</sup> ». « Chapitre LXII<sup>5</sup>. Le vingt-troisième d'Aoust, premier (jour) de la lune (du mois de) Hiahia, tous les Roandries (Roandrian) se baignèrent après avoir accomply leur jeusne à leur mode qui est que pendant la lune (du mois de) Maca (Maka), qu'ils nomment cette année Ramavaha, et les Arabes Ramaddan (Ramađân), ils ne boivent point de vin et ne mangent point depuis le Soleil levant jusques au Soleil couchant ; la nuict, ils mangent et boivent tant qu'ils veulent, à l'exception du vin qui leur est deffendu. Le lendemain, après s'estre lavez, ils célèbrent leurs Missavats<sup>6</sup> ».

Chez les Taimuru ou Antaimuru, la fête annuelle du *Fandruana* est ainsi célébrée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle : « This tribe of Malagasi, dit un document indigène, who inhabit a part of the south-eastern coast of Madagascar, keep this annual festival, as do the Hova (Merina) and other tribes, and they take great care to observe the proper time without any alteration, in the manner now to be described .... They abstain from rum-drinking for a month before the festival, whatever may be the occasion, and wherener they may be. But they also get in a stock of rum ; those who have sugar-cane crushing it and distilling the juice, and those who have none doing this work for those who have and dividing the produce with them. And those who cannot do either of these things buy rum, for as the *Fandruana* is coming, how ashamed they will be if they have none to drink then. Many people also buy a quantity to sell again at a profit as rum is always dear at that time ».

« The time of the festival is about the new moon, but two or three days after the exact date. So that if the *Fandruana* is to-morrow, the king bathes first to-day, a blessing being invoked before going down into the water, and should the king be attacked by a crocodile, then the *Fandruana* is not observed by the people. And this is also the case should any other misfortune occur. Should nothing of the kind happen, however, and the time be propitious, people are chosen to watch the water where the bathing is to be on to-morrow. They reason of this, they say, is lest the water should be bewitched, and so injury or death be caused ».

<sup>1</sup> *Dria Roandrian abi tumbuka amin'Anahari*, litt. : Salut, ô Seigneur, toutes (choses) croissent par Dieu.

<sup>2</sup> En malgache moderne, *tavan, tavana*, signifient seulement *sauts, bonds*.

<sup>3</sup> Cette interdiction de verser le sang, réduite il est vrai à quelques jours, étaient récemment encore en usage chez les Merina, vide infra.

<sup>4</sup> *Loc. cit.* p. 67-70.

<sup>5</sup> *Loc. cit.* p. 343-344.

<sup>6</sup> En Merina, *misautra*, remercier, faire des actions de grâces.

“ At cock crow they all go together in a body and bathe, first pouring the water over the head three times, also over the back, letting it pour down from the right shoulder, and then they plunge into the water. This done they go home, every one then cooking what food they may have, though it may be only sweet-potato leaves, and calling their family to partake ; and when they have eaten, then they drink the rum they have obtained during the month of abstinence. And oh, what a quantity is drunk, and what drunkenness there is ! so that they have no sense left ”.

“ The children sing in the village, carrying with them rum in a bottle, and some go to visit the chief with a present of rum, who again gives rum to all who visit him. And the unmarried girls go round singing at the houses of the young men, these latter giving rum, up to two or four bottles, to the young girls. This singing and amusement goes on for three or four days, or even for a week, together with rum-drinking ”.

“ People from one village also go about to sing at other villages, and the people at these visit their visitors in return ; and the chief entertainment supplied is still *tuaka* (rum), so that a caskful is often drunk at a time, or two or three demijohns. Each village choses a chief, who has to bathe the king at Ivato<sup>1</sup>. This completes the ceremonies of the *Fandruana*, for very few oxen are killed at the time ; but if any one does buy an ox for killing, it is very dear, if he himself kills it. The reason of their not allowing their slaves or the people generally to slaughter oxen is, they say, because these do not know how to worship, and so they kill without giving thanks or performing the proper ceremonial<sup>2</sup> ”.

“ With regard to the customs observed at the festival in places by the sea-shore, the time when the rice is ripe is the time for keeping it. So the young men and the young women talk together and say : we will bathe in the sea. So all the women plait hats for the men, but they are not given one by one, but the hats are arranged in the Government house, and the older ones choose the first. And the youths in return give geese and ducks, and fowls and fish, as well as rice. Then the elder ones arrange the others, one of the youths doing this for his companions, and one of the young women doing the same for her friends. And the older people in the village provide oxen for them all, as they sing and amuse themselves on the sea-shore. This goes on for a week, if the provisions last as long, and when they go home they wear flowers as ornaments on their heads. Their fathers and mothers meet them at the gate of the village and escort them to the Government house, where they again dance and sing before they break up<sup>3</sup> ”.

Ellis qui nous a transmis d'intéressantes informations sur les Merina du commencement du XIX<sup>e</sup> siècle, décrit ainsi la fête du Bain. “ The most important and popular festival celebrated in Madagascar, is that of the new year, in which the sovereign acts a conspicuous part. The Malagasi year commences with a national feast or lustration called *mandru*, to bathe, or *fandruana*, bathing. It receives this designation, because bathing constitutes one principal part of the ceremony ; but the whole is not always observed with equal formality. In the early part of Radama's reign (1810-1828), he adhered more strictly to the ancient national observances than during the last two or three years. The following description of the feast is taken from observations made in 1821 ”.

<sup>1</sup> Village de la rive gauche du fleuve, non loin de son embouchure.

<sup>2</sup> Tout récemment encore l'abattage des animaux était une des prérogatives nobiliaires.

<sup>3</sup> *The Fandruana or annual festival of the Taimuru* translated from a native ms. by J. Sibree. *Antananarivo Annual and Madagascar Magazine*, Tananarive, 1898, p. 149-150.

\* ... .. The Malagasi year consists of twelve months, and an additionnal day to each month which is supposed to precede the first day of the new moon. The ceremonies commence on the day after the termination of the last month in the year, and are continued through a great part of the night and of the next or new year's day. The design of the feast appears to be simply the celebration of the new year. For about a week previous to the commencement of the general ceremonies, the sovereign and royal family abstain from all animal food. On the day before the *Fandruana*, many of the principal people crowd towards the palace-yard with present for the king as voluntary donations, and as expressions of joy in the anticipation of the new year. These presents consist of fuel, mats, silver, charms, etc. The *hasina*<sup>1</sup> is always paid in money. About sunset, on the eve of the new year, the sovereign, who presides as priest during all the ceremonies, having entered the royal house, called *Mahitsi*<sup>2</sup>, there sacrifices a cock, intimating that the blood of this animal is the last shed in the year, and that with it thanksgivings are offered for the past twelve months, and blessings supplicated for the next. From this place, decorated with a splendid scarlet robe, and accompanied by his guard, the king proceeds to the *lapa*<sup>3</sup>, or house called *Besakana*<sup>4</sup>. At this time the whole country is illuminated. Every village, every hut, has its torch or bonfire, which may be seen from the capital (Tananarive) to the distance of thirty miles or upwards. The king having entered *Besakana*, and taken his seat, the several numbers of the royal family take theirs also, according to precedence. He then retires to the north east part of the house<sup>5</sup>, which is partitioned off for the occasion, where he bathes, exclaiming, with laughter and vivacity, that the water is cold. On coming out of the bath, he repeats : *Samba, samba*<sup>6</sup>, *nu tratra hariva tauna*, Happy, happy, we have reached the eve of the year<sup>7</sup>. All presents then exclaim : *Tarantitra !*, reach a good old age. At this moment the cannons are fired, and the king, having brought with him from the bath a horn filled with water considered sacred, pours a little into his hand, and sprinkles all present within reach, after which he resumes his seat, all continuing to repeat : *Trarantitra !* He then receives the *hasina*<sup>8</sup> from members of his family, and from any foreigners who may be present. During this part of the ceremony, three culinary vessels are brought in, and placed upon a fire arranged and attended by a person appointed to that office. They contain rice and beef ; the latter being the portion kept specially from the *fandruana* of the last year. Some rice and honey are then placed on silver dishes, a portion of the beef on the rice, and the whole is then handed round, that each individual may take a small quantity. In taking it, every one repeats the word *samba*, happy or blessed, as before, placing also a little rice and honey upon his head, and repeating nearly the same words : *Samba, samba Andriamanitra Andriananahari* ; blessed, blessed

<sup>1</sup> Somme d'argent donnée au souverain ou à son représentant en signe d'allégeance.

<sup>2</sup> Litt. : le juste.

<sup>3</sup> Palais.

<sup>4</sup> La grande barrière,

<sup>5</sup> L'angle nord-est d'une maison est sous l'influence d'Alahamadi, le Bélier du zodiaque, qui est spécialement propice au roi et aux nobles.

<sup>6</sup> Litt. : hommage (à Dieu). Cf. le malais *sembah*, révérence, hommage, adoration.

<sup>7</sup> La véritable invocation est : *hu arivu tratra ny tauna*, qu'on atteigne mille ans (de vie). C'est un souhait de longévité.

<sup>8</sup> Tribut d'allégeance payé en espèces.



be the lord god<sup>1</sup>. This custom is called *tatau*<sup>2</sup>, and signifies perfect concord amongst the parties concerned. The assembly, after this, breaks up, and the court-yard is deserted by the dense crowd. All then bathe ; every parent acting the part of priest for his own household, and performing on a small scale what had just been completed by the king. Weeping for their friends and relations who may have died during the past year, then follows ; and the whole country becomes a Ramah, where lamentations and mourning are heard in every house. Heads of families recount also to their households the deeds of former days — the origin and honours, the exploits and fame, of their ancestors — and thus, by tradition, perpetuate the memory of men and actions which must otherwise pass into oblivion ».

« The king has one particular bullock for himself and his family, which is killed soon after sunset, just when the old year has expired<sup>3</sup>. The people, however, are not allowed to kill their until the following morning. It is a custom strictly adhered to, that the bullocks killed on this occasion should all be good ones ; that of the king's particularly, must be free from all blemish, and of the most perfect symmetry. If it is a lame, has any sore, has the end of the thail cut off, has one of its horns turned up and the other down, or if it has a spot on one side without having a similar one on the other, it is deemed wholly unfit for the purpose ; for in the view of the natives, this bullock is the representative of all the others, and, before it is killed, is presented or dedicated to god by a prayer which the king offers on the occasion. The person who kills the bullock must also be properly qualified. He must be without any spot or blemish on his body, and both his parents must be living, otherwise he cannot be allowed to make the sacrifice, as it were, in the presence of the deity ».

« Towards the close of the day previous to the festival, multitudes may have been seen washing their clothes and mats at every pond, or brook, or spring in the neighbourhood ; and during the evening, the people bathe themselves and one another. Well would it be, if such a practice prevailed once every week, instead of only once in the year. About this time, several of the king's own bullocks are driven into the court-yard, to be subsequently killed and distributed as *dsaka*, or annual presents, among his attendants. Next morning, by break of day, a great number of cattle belonging to the people are driven into the court-yard. The king makes his appearance at the sacred stone, a coarse block about twelve or eighteen inches square, planted in the ground, near Besakana. A speckled heifer, previously selected as fit to be offered in sacrifice, is then killed near the stone, and before being perfectly dead, a small piece is cut out of the rump, which the king receives, and with it touches his forehead, the tip of his tongue, and right knee, generally saying : « I have tasted of the blessings of the year ; may we continue to enjoy them and taste the same at the expiration of this (new year) ». Part of this sacrifice is then put aside, and kept for the next annual festival ; which the Malagasi have a method of preserving perfectly sweet and palatable, although no salt is permitted to be used in keeping it. The animal being next cut up, small fires are kindled

<sup>1</sup> Hommage à Andriamanitra (litt. : le seigneur, *manitra*, bon par excellence. On traduit inexactement *manitra* par odoriférant, parfumé : c'est un véritable contre-sens. Je publierai prochainement une note à ce sujet) et Andriananahari (le *Anahari* de Flacourt), litt. : *Andriana*, le prince ; *Ana*, seigneur ; *hari*, soleil.

<sup>2</sup> Litt. *ce qui est placé au dessus* ou *action de placer au dessus*.

<sup>3</sup> Comme les Arabes, les Malgaches considèrent la journée terminée au moment du coucher du soleil.

before the royal tombs in the court-yard, and small pieces of this sacred beef are fixed on pieces of wood, and put into the fire by the sovereign himself, as a sort of burnt-offering to his departed ancestors. After this, the king enters the palace, where he changes his apparel, and, again, coming out, approaches the tomb of Andriamasinavaluna<sup>1</sup>, holding two rods in his hand. He supplicates that chieftain of former times as having "gone to god, and seeing him, and talking with him to intercede with god in his behalf, and to prosper his kingdom, to grant him success in arms, to extend his dominion, and to confer happiness on him and on his subjects". He then leaves the capital (Tananarive) and visits Ambuhimanga<sup>2</sup>, accompanied by few attendants. At the tomb of his father (Andrianampuinimerina 1787?-1810) he performs similar ceremonies and supplicates similar favours. This visit is sometimes omitted, but not when there is a prospect of any important military expedition being undertaken.

"The cattle having now been driven by their respective owners or their servants out of the court-yard, where it is supposed they received some benefit from the king's sacrifices, prayers and benedictions, the whole town and country become one vast slaughter-house.... From ten to fifteen thousand bullocks are usually killed on this occasion.... Of all that are killed in the town, the allotted portion, the rump, is presented to the sovereign; and in the country, the same portion is presented to the chiefs and nobles. It is usual for the sovereign to distribute a large number of cattle himself, especially if about commencing an expedition. In 1821, the number given by Radama I was not less than two thousand. By a general edict the people are forbidden to kill any bullocks for a few days previous to the feast, and for a week or ten days afterwards."

"In the course of the afternoon of the great feast-day, the beef is cut up into small pieces and cooked. It is then placed on rice and handed round in each family to any friends and acquaintance who may be present.... The whole of the first month of the year is called *Vulam-padina*, or sacred month, and is not unfrequently occupied by an interchange of visits, to partake of each family's *dzaka*. Friends often travel a very considerable distance on such occasion, to prove their attachment and respect. Radama I was in the habit of inviting his family and nobles to eat *dzaka* with him, and in return he went and partook of theirs. The act of eating *dzaka* with any one is by the Malagasi considered as a pledge of amity — a sacred test and bond of mutual friendship and concord<sup>3</sup>."

Chez les Antanosi du XVII<sup>e</sup> siècle, les prescriptions islamiques concernant le jeûne sont encore partiellement observées; les Antaimuru du XIX<sup>e</sup> siècle s'abstiennent d'alcool, mais pendant le Ramadân seulement. Les Merina et les autres Malgaches modernes ont réduit le mois de jeûne à une simple abstinence de viande pendant quelques jours. La proclamation au peuple d'un ancien souverain Merina,

<sup>1</sup> Ce souverain régnait vers la fin du XVII<sup>e</sup> siècle ou le commencement du XVIII<sup>e</sup>. Le Père Abinal le fait régner de 1667 à 1687, le Père Malzac de 1675 à 1710, A. Jully de 1705 à 1725, Mullens vers 1720, Tacchi de 1730 à 1750, M. A. Grandidier de 1696 à 1740. Cf. A. Grandidier, *l'origine des Malgaches*, Paris, 1901, in-4°, p. 79, note, et p. 82.

<sup>2</sup> L'ancienne ville sainte qui contenait les tombes royales.

<sup>3</sup> *Loc. cit.* t. I, p. 360-366. Cf. également, James Sibree, *The Fandroana or new year's festival of the Malagasy, Antananarivo Annual and Madagascar magazine*, Tananarive, 1900, p. 489-496. La fête du *Fandroana* sera ultérieurement étudiée en détail au point de vue religieux et ethnographique. La présente note n'a d'autre but que d'établir son identification avec la fête musulmane qui suit le jeûne du Ramadân pendant la période historique, c'est-à-dire du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours.

à l'occasion du *Fandruana*, qui nous a été conservée dans les *Tantara ny Andriana*<sup>1</sup>, en fait mention : « Voici ce que je vous fais savoir, dit le roi, ô *Ambanilanitra*<sup>2</sup> et voici l'ordre que je vous donne. Ce sera (bientôt le jour du) *Fandruana*. Celui qui tuera un animal (litt. : une chose vivante) cinq jours avant et cinq jours après, enfreindra (mes ordres ; ) il sera réduit en esclavage (ainsi que) sa femme et ses enfants. Qu'on ne se baigne pas, qu'on ne tue ni bœuf ni aucun animal cinq jours avant ni cinq jours après. Lorsqu'on pourra mettre à mort des animaux, qu'on ne tue ni oiseaux ni poulet. Je vous donnerai ce qu'il faudra tuer (je vous fournirai les animaux qu'on pourra tuer). Si quelqu'un enfreint cet ordre, tue bœuf, porc ou mouton, je lui couperai (sic) la tête<sup>3</sup> ». Voici d'autre part en traduction littérale, d'après *Ny Gazety Malagasy*<sup>4</sup>, la proclamation de Ranavaluna III à son peuple à l'occasion du *Fandruana* de 1884 :

« Moi, Ranavaluna qui règne, par la grâce de Dieu et la volonté du peuple, reine de Madagascar et protectrice des lois de mon pays, etc., etc., etc. (sic<sup>5</sup>) ».

« Voici ce que je vous dis, ô *Ambanilanitra*. Par la bénédiction de Dieu, l'anniversaire de ma naissance et de mon couronnement est revenu, ce jour que j'ai décidé être un jour de réjouissance sera celui du *Fandruana*. Comme, par la bénédiction de Dieu, Moi et vous *Ambanilanitra* nous sommes (encore) vivants, nous nous réjouissons ensemble à l'occasion du *Fandruana*, le premier depuis le jour de mon avènement. Remercions (en) Dieu ».

« Puisque vous êtes réunis ici (sur la place) d'Anduhalu, à l'endroit sanctifié par les douze rois, ainsi que je vous y ai convié ; que vous avez été fidèle au rendez-vous fixé par Moi, Ranavaluna qui règne, et que vous êtes arrivés au jour prescrit pour votre venue, je vous en remercie ô mes parents ; je vous en remercie, ô *Ambanilanitra*, parce que en vous j'ai un père et une mère, puisque je vous ai, ô *Ambanilanitra*. Car il faut que je sois vraiment la remplaçante (de mes ancêtres) *Andrianampuinimerina*<sup>6</sup>, *Radama I*<sup>7</sup>, *Rabudunandrianampuinimerina*<sup>8</sup>, la reine *Rasuhérina*<sup>9</sup> et *Ranavaluna II*<sup>10</sup>. (En voyant) ce que vous avez fait, ô *Ambanilanitra*,

<sup>1</sup> *Histoire des rois de l'Imerina*, Tananarive, 1873, t. I de la 1<sup>re</sup> éd. le seul paru.

<sup>2</sup> Litt. : ceux qui sont sous le ciel. Dans les proclamations royales, le peuple était appelé *Ambanilanitra* ou *Ambanindru* (ceux qui sont sous le jour).

<sup>3</sup> *Loc. cit.* p. 46-47.

<sup>4</sup> « La gazette Malgache », journal officiel de l'ancien gouvernement royal de Madagascar.

<sup>5</sup> Cette formule, grotesque sous toutes les latitudes, était aussi peu appropriée que possible à l'ancienne royauté malgache. Il y a lieu de dire à sa décharge, que l'adoption lui en fut recommandée par des étrangers. Le parti européen hostile au développement de notre influence, avait imaginé de faire passer les Merina pour des protestants convaincus, d'admirables chrétiens ouverts à toutes les idées de droit, d'honneur et de justice. L'Europe ne devait donc pas tolérer que la France fit la conquête d'un pays aussi bien pensant. On inventa alors la formule ci-dessus pour les proclamations royales. L'ancien protocole s'inquiétait peu de la grâce de Dieu et de la volonté du peuple ; les souverains de Tananarive s'exprimaient ainsi : « Moi, roi de la terre et du ciel,.... ». On inventa bien d'autres cocasseries pendant les trente années qui précédèrent notre installation à Madagascar ; j'espère avoir les loisirs de les conter un jour.

<sup>6</sup> A régné vers 1787 ?-1810.

<sup>7</sup> A régné de 1810 à 1828. Fils du précédent.

<sup>8</sup> Veuve de *Radama I*<sup>er</sup> également appelée *Ranavaluna I*<sup>re</sup>. Elle régna de 1828 à 1861. *Andrianampuinimerina* avait expressément proclamé ses droits au trône dans le cas où elle survivrait à son mari. Le nom de son fils, *Radama II* (1861-1863) n'est jamais mentionné dans la liste des souverains. Il régna 21 mois et fut étranglé le 12 mai 1863.

<sup>9</sup> Veuve de *Radama II*. Elle régna de 1863 à 1868.

<sup>10</sup> Elle a régné du 7 juillet 1868 au 14 juillet 1883.

j'ai confiance (en vous). Vivez (longtemps), soyez bien, soyez bons, que Dieu vous bénisse ».

« Que Dieu nous bénisse, que nous puissions voir (de nombreux) anniversaires ».

« En ce qui concerne le *Fandruana* :

I. Vendredi, 21 novembre, le seizième jour prochain à compter de celui-ci, aura lieu le bain. Le lendemain, samedi, on tuera les bœufs.

II. Le soir de Vendredi, jour du bain, on pourra tuer des *fu tsi aritra*<sup>1</sup> ; mais les animaux à quatre pattes n'en faites pas des *fu tsi aritra* (c'est-à-dire : ne les tuez pas).

III. § 1. Lundi est le dernier jour pendant lequel on pourra tuer des bœufs. Personne ne devra faire couler le sang depuis cette date, à l'exception de celui des *fu tsi aritra* du vendredi soir, jour du bain. Samedi est le jour où on abattra des bœufs, mais il est interdit de tuer d'autres animaux que les bœufs. Après samedi, personne ne peut tuer de bœufs ou d'autres animaux jusqu'à jeudi (27 novembre). C'est seulement à partir de ce jeudi qu'on pourra de nouveau faire couler le sang.

§ 2. La chair des bœufs tués jusqu'au dernier jour (avant le *Fandruana* où il est permis de le faire = 17 novembre) ne doit pas être mélangée et vendue avec celle (des bœufs tués pour) le *Fandruana*, on ne doit pas faire de *tsangan'afu*<sup>2</sup> ; elle doit être consommée avant le vendredi, jour du bain.

§ 3. On ne doit pas faire souffrir les bœufs<sup>3</sup>.

IV. Le *temim-pandruana*<sup>4</sup> est fixé à un quart de piastre (= 1 franc 25 cs) pour le fils aîné, un huitième de piastre pour les autres enfants et un seizième de piastre pour le plus jeune fils. Ces indications ont trait aux veuves, aux pauvres, aux gens âgés, aux orphelins. Si, en présence des chefs féodaux (litt. : les seigneurs des domaines féodaux et les chefs du pays), vous ne donnez pas à chacun sa part ; s'il y en a qui prennent de force (la part des autres), que les (plus) forts prennent (toute) la viande (distribuée à l'occasion du *Fandruana*) ; plus encore, s'il y en a qui emploient la fraude ; si quelqu'un ne partage pas équitablement l'argent du *temim-pandruana*, je le déclare fautif et coupable.

V. § 1. Le *vudi-hena*<sup>5</sup> ne doit être partagé qu'au palais royal.

§ 2. La peau des bœufs que vous tuerez, ô *Ambaniandru*<sup>6</sup>, je ne la prendrai pas pour ce premier anniversaire de mon avènement. Le suif, l'huile de pied de bœuf, je ne les prendrai pas non plus.

VI. Aujourd'hui, jeudi, date de cette proclamation, commence la collecte du *hasina* qui est de cinq centimes par personne.

Je vous le dis pour que vous l'entendiez et le sachiez.

« Faites bien attention à mes paroles. Ma loi est arrivée jusqu'à vous, car je ne la cache pas. Si vous la transgressez, les *Antili*<sup>7</sup> me le feront savoir. Si les *Antili*

<sup>1</sup> Litt. : cœur sans patience. Nom donné aux volailles qu'on est autorisé à manger la veille du jour où il sera permis de tuer des bœufs.

<sup>2</sup> Litt. : feu debout. Signal indiquant qu'il y a du bœuf à vendre.

<sup>3</sup> Les bœufs sont généralement tués assez cruellement.

<sup>4</sup> Litt. : décorations du bain. Nom donné à la somme réunie en famille pour l'achat d'un bœuf, à l'occasion du *Fandruana*.

<sup>5</sup> Litt. : le derrière de la viande (le derrière du bœuf). Partie réservée au souverain et aux seigneurs féodaux.

<sup>6</sup> Litt. : ceux qui sont sous le jour.

<sup>7</sup> Sorte de fonctionnaires. Litt. : ceux qui sont en sentinelle.

font autrement (qu'ils ne doivent faire) et ne veillent pas (à l'exécution de la loi), faites-le moi savoir ».

« Que Dieu vous bénisse pour que vous soyez raisonnables et observateurs des lois, pour que vous, vos femmes et vos enfants soient prospères. Que progresse dans mon royaume la justice (ou : la vérité) basée sur l'évangile de Jésus-Christ, que toute chose vaine (litt. : chose vide) disparaisse. Que Dieu soit mon maître et le vôtre, ô *Ambanilanitra*<sup>1</sup>,

A dit

*Ranavaluna* qui règne,  
la Reine de Madagascar,  
etc. etc. etc.

Ces paroles sont vraiment celles de Ranavaluna qui règne, la reine de Madagascar,

A dit

*Rainilaiarivuni*.

Premier Ministre et Commandant en chef de Madagascar, etc. etc. etc.<sup>2</sup>

(Fait) dans le palais, le 6 novembre 1884<sup>3</sup> ».

Du XVII<sup>e</sup> siècle à la fin du XIX<sup>e</sup>, l'évolution du jeûne est bien marquée. Les Antanosi contemporains de Flacourt jeûnent effectivement ; les Antaimuru s'abstiennent seulement de rhum ; les Merina, enfin, ne mangent pas de viande de boucherie pendant une dizaine de jours. Chacune de ces périodes de jeûne total ou partiel est suivie d'une grande fête dite fête du Bain. L'assimilation du *Fandruana* avec la fête musulmane de *'id as-şaghîr* me paraît ainsi nettement établie<sup>4</sup>.

Le récit d'Ellis contient un passage particulièrement intéressant. « Le premier mois de l'année, dit-il, (c'est-à-dire le mois de *Alahamadi*) est appelé *vulam-padina* ou le mois sacré (plus exactement : le mois où on s'abstient de certaines choses, le mois pendant lequel certaines choses sont *fadi*, tabouées<sup>5</sup> ». *Fadina* est l'exact équivalent de l'arabe *moḥarram*, défendu, prohibé, inviolable : c'est le nom du premier mois de l'année musulmane. Si l'épithète malgache avait pour but de rappeler l'interdiction d'abattre des animaux pendant les premiers jours d'*Alahamadi*, elle devrait s'appliquer également au mois précédent, *Aluhutsi* = *Ramaḍân*, pendant les derniers jours duquel cette interdiction est aussi en vigueur : mais ce n'est pas le cas. Comme les autres Malgaches, les Merina ont eu l'année de 336 et la série des noms de mois sanskrito-malgaches. En adoptant l'islam, les Merina ont remplacé la série d'origine indienne par la série arabico-malgache rappelant les noms arabes des signes du zodiaque. *Asaramasai* est devenu *Alahamadi* correspondant à *Moḥarram*. Cette équivalence a donné naissance au doublet *vulam-padina* qui traduit exactement l'arabe *moḥarram* et ne peut par conséquent s'appliquer qu'au premier mois de l'année malgache. L'année Merina n'ayant que

<sup>1</sup> L'esprit de cette proclamation royale est d'inspiration occidentale. Cf. la précédente, extraite des *Tantara ny Andriana* qui est, au contraire, nettement malgache.

<sup>2</sup> En anglais dans le texte de la proclamation : *Prime minister sy commander-in-chief*.

<sup>3</sup> *Ny Gazety Malagasy*, n° 36 du 7 novembre 1884. La disposition typographique des signatures est identique à celle de l'original.

<sup>4</sup> Cette identification n'a trait qu'à la période comprise entre le XVI<sup>e</sup> siècle et la fin du XIX<sup>e</sup>. Il est évident que les Malgaches célébraient antérieurement une fête annuelle sur laquelle nous n'avons aucune renseignement historique. Les rites anciens ont été seulement mis en harmonie avec la fête musulmane.

<sup>5</sup> Vide supra p. 236.

336 jours de durée, par conséquent vague par rapport à l'année musulmane de 354, *Alahamadi*, dès la seconde année de cette réforme onomastique (qui, dans ma conjecture, aurait précédé la réforme chronologique), était en retard de 18 jours sur l'année musulmane, puis de 36, puis de 54.... En d'autres termes, *Alahamadi* correspondait successivement à tous les mois musulmans, dans le sens du douzième au premier. Pendant cette période, la fête du *Fandruana*, identifiée avec '*id aš-šaghîr*', devait avoir lieu également dans tous les mois, comme chez les Antanosi du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup>. Vers la fin du XVI<sup>e</sup> siècle ou dans les premières années du XVII<sup>e</sup>, le roi Merina Ralambu décréta, dit la tradition, que le *Fandruana* aurait lieu le 1<sup>er</sup> *Alahamadi* « parce que son destin était celui de *Alahamadi* », c'est-à-dire parce qu'il était né sous l'influence d'*Alahamadi*, le Bélier du zodiaque. Il va de soi que la tradition ne doit pas être prise à la lettre : Ralambu n'institua pas le *Fandruana*, mais il en fixa seulement la célébration au mois d'*Alahamadi*. Très vraisemblablement, ce prince transforma l'année malgache de 336 jours en année de 354 sur le modèle de l'année musulmane. *Alahamadi* correspondait à cette époque au 1<sup>er</sup> Šawwâl et la concordance s'est ainsi maintenue dans la suite. Je ne vois pas d'autre explication vraisemblable du triplet *Alahamadi* = *Vulam-padina* = *Moharram* correspondant chronologiquement au 1<sup>er</sup> Šawwâl.

La réforme attribuée à Ralambu, s'est maintenue intacte jusqu'en 1864. A cette époque, sous le règne de la reine Rasuherina, le *Fandruana* aurait dû avoir lieu le jeudi 10 mars = 1<sup>er</sup> Šawwâl. « The observances connected with the feast of the new year, dit Ellis, extend over a number of days, or even a longer period, but especially three days — the day before the close of the year, the evening of the last day of the year, and the first day of the new year, which is the great day of the feast. It was fixed by the diviners that the coming year should begin on the first Sunday in March (lire : in *Alahamadi*), consequently the observances commenced on the Friday<sup>2</sup> ». *Alahamadi* commença donc le dimanche 13 Mars avec un retard de trois jours : le 1<sup>er</sup> *Alahamadi* eut lieu le 4 Šawwâl au lieu du 1<sup>er</sup> de ce mois. En 1883, d'après *Ny Gazety Malagasy* (n° 5 du 25 Août 1883), lundi 5 *Alahamadi* = 6 Août, donc 1 *Alahamadi* = 2 Août, mais 1<sup>er</sup> Šawwâl 1300 H = 5 Août. L'année malgache est toujours en retard de trois jours : le comput du temps n'a pas varié depuis 1864. En 1884, la cérémonie du bain royal eut lieu le 21 novembre au soir ; le lendemain, 22, jour anniversaire de naissance de la reine Ranavaluna III<sup>3</sup>, fut décrété fête nationale à l'exemple des gouvernements monarchiques européens. Dès lors, la date du bain royal est définitivement fixée au 21 novembre de chaque année et celle de l'ancienne fête du 1<sup>er</sup> *Alahamadi*, au jour suivant. Le calendrier lunaire arabico-malgache continue à être en usage dans le peuple, mais le calendrier grégorien est adopté par la cour et le gouvernement Merina. Le *Fandruana* n'est plus célébré depuis notre prise de possession de la grande île africaine : il a été supprimé par arrêté du gouverneur général.

<sup>1</sup> Vide supra p. 229, la remarque de Flacourt à ce sujet.

<sup>2</sup> W. Ellis, *Madagascar revisited*, Londres, 1867, in-8°, p. 383.

<sup>3</sup> D'après un avis inséré dans le n° 12 de *Ny Gazety Malagasy* du 1<sup>er</sup> Décembre 1883, la reine est née le 22 novembre 1861, est montée sur le trône le 13 juillet 1884 et s'est montrée au peuple pour la première fois le 22 novembre 1883.

Les publications des missions française et anglaise ne s'accordent pas sur la durée des mois de l'année lunaire malgache. Les almanachs pour 1894 présentent les divergences suivantes :

| <i>Catholique français.</i> |                       | <i>Anglais<sup>1</sup>.</i> |          |
|-----------------------------|-----------------------|-----------------------------|----------|
| —                           |                       | —                           |          |
| Adidzadi                    | : 7 janvier, 30 jours | 7 janvier,                  | 30 jours |
| Adalu                       | : 6 février, 30 —     | 6 février,                  | 29 —     |
| Aluhutsi                    | : 8 mars, 29 —        | 7 mars,                     | 30 —     |
| Alahamadi                   | : 6 avril, 30 —       | 6 avril,                    | 30 —     |
| Adauru                      | : 6 mai, 29 —         | 6 mai,                      | 29 —     |
| Adizauza                    | : 4 juin, 29 —        | 4 juin,                     | 29 —     |
| Asurutani                   | : 3 juillet, 30 —     | 3 juillet                   | 30 —     |
| Alahasati                   | : 2 août, 29 —        | 2 août,                     | 29 —     |
| Asumbula                    | : 31 août, 29 —       | 31 août,                    | 29 —     |
| Adimizana                   | : 29 septembre, 30 —  | 29 septembre,               | 30 —     |
| Alakarabu                   | : 29 octobre, 30 —    | 29 octobre,                 | 29 —     |
| Alakausi                    | : 28 novembre, 29 —   | 27 novembre,                | 30 —     |

---

<sup>1</sup> Publication de la Friends'foreign mission association.

**LE PEUPLE SIÉNA OU SÉNOUFO**

par MAURICE DELAFOSSE (Côte d'Ivoire).

*(Suite).***18. — L'agriculture.**

L'agriculture est l'occupation principale des Siéna. Dans les régions où ils sont demeurés les plus primitifs, comme dans la fraction nord-est et chez la plupart des tribus de la fraction centrale, on peut même dire que l'agriculture est, avec la chasse, la seule raison d'être des indigènes. Partout, sauf là où les Mandingues ont, par leur nombre, une influence prépondérante, on aperçoit des champs vastes, bien travaillés, bien alignés, bien entretenus. Là où la population est dense, comme dans les environs de Korhogo et dans le territoire des Nafarha, la « brousse », a complètement disparu, sauf dans les endroits où la roche, affleurant le sol, rend toute culture impossible. Tous les espaces utilisables ont été utilisés ; on rencontre même des essais primitifs de drainage et de canalisation qui ont demandé de réels efforts, largement compensés d'ailleurs par les belles récoltes que donnent les rizières. Les collines même et les flancs des montagnes sont couvertes de cultures, et, seuls, les rochers nus ne portent pas trace de travail humain.

Toute l'année, on travaille aux champs et tout le monde y travaille selon ses aptitudes, hommes, femmes et enfants. Les Siéna se livrant au commerce de colportage sont une exception, sauf dans les sous-tribus mandicisées des fractions nord et sud, et en réalité il n'y a que la caste d'ailleurs peu nombreuse des artisans proprement dits qui ne s'adonne pas exclusivement à l'agriculture. C'est pourquoi, malgré leur nature soumise et facile, les paysans Siéna n'aiment pas beaucoup s'engager comme porteurs ou travailleurs pour une durée un peu longue et en dehors de leur pays : la nature de leur sol en effet et leur système de cultures ne permet pas qu'un champ soit abandonné pendant une période de plusieurs semaines sans que la récolte annuelle ait à en souffrir.

Le labourage se fait à l'aide de la grande et de la petite houes décrites au chapitre 16. Les herbes sont au préalable soit brûlées, soit le plus souvent arrachées et laissées sur le sol où elles se dessèchent et pourrissent en partie. La terre végétale, d'une faible épaisseur en général, est ramenée en tas à l'aide de la houe, de façon à former soit des buttes coniques de 0 m. 50 à 1 mètre de haut, soit des sortes de levées continues de hauteur moins considérable. Les ignames et le manioc se plantent toujours dans des buttes, ainsi que divers légumes ; le mil, le maïs, l'arachide, se sèment soit sur des buttes, soit sur des levées ; le riz en général se sème dans les sillons qui séparent les levées ou les alignements de buttes, et qui se convertissent en ruisseaux lors des grandes pluies ; on le repique ensuite sur les levées. (Je parle ici du riz dit « de montagne », le riz de rizière étant toujours repiqué dans des terrains bas et inondés). Lorsqu'une butte a étéensemencée, on recouvre son sommet d'une pierre ou d'un paquet de feuilles pour empêcher la pluie de découler le sommet et de venir pourrir la semence ; parfois même, notamment chez les Nafarha, chaque butte une fois ensemencée est surmontée d'une sorte de chapeau en terre blanche façonné à la main et durci.



Pour empêcher l'appauvrissement du sol, on alterne les cultures de saison en saison dans le même champ et même, lorsque la population n'est pas trop dense dans la région, on laisse les champs en friche une année sur trois. Lorsque le peu de terrain disponible ne permet pas ce procédé, les indigènes n'hésitent pas à abandonner leur village et à le transporter parfois à 20 kilomètres ou plus, dans une région à peu près déserte ou abandonnée depuis longtemps. Chez les Pala et les Niarhafolo, ce système est poussé à un point tel que les indigènes peuvent à la rigueur être considérés comme des nomades, ne demeurant souvent pas trois années de suite dans le même endroit. Ce procédé, rendu nécessaire par l'absence presque totale de calcaire dans le sol de cette partie de l'Afrique, n'a pas peu contribué à empêcher la civilisation des Siéna de progresser ; il s'oppose en effet à la constitution de gros centres permanents qui pourraient à la longue devenir des foyers de progrès.

Ailleurs, il existe bien de gros villages permanents, presque des villes. Mais chaque famille de ces centres possède à 10, 15, 20, 30 kilomètres de là un hameau où elle demeure la plus grande partie de l'année, où certains de ses membres habitent même continuellement, et autour duquel sont ses cultures. Système un peu analogue à celui des grands seigneurs d'autrefois qui allaient se montrer à la cour et possédaient un hôtel dans la capitale, tandis que leurs serfs faisaient valoir les propriétés territoriales qu'ils avaient en province et dont ils tiraient leurs revenus.

Ces diverses circonstances sont très importantes à connaître. Si on les ignore, on ne peut comprendre exactement l'organisation politique et sociale des Siéna, ni se rendre compte que des hameaux très éloignés d'un centre donné dépendent cependant de ce centre et non pas d'un autre beaucoup plus rapproché. Ce sont au contraire ces circonstances qui expliquent l'éparpillement des Siéna, le morcellement de leurs sous-tribus, la variation énorme que présente la densité de la population selon la degré de richesse du sol, enfin la présence de nombreuses ruines qui sont loin de provenir toutes du passage d'un conquérant dévastateur et les changements considérables que subissent en quelques années la répartition, la nomenclature et la situation des petites localités.

J'ai dit plus haut que, pour la culture du riz blanc ou riz de rizière, (vulgairement « riz de marigot »), les Siéna pratiquaient des drainages et des canalisations ; parfois même ils détournent complètement le lit d'une rivière et la font s'épandre dans une vaste rizière préparée à l'avance. Ce riz est semé dans des sillons fréquemment arrosés ou dans des terrains légèrement marécageux ; une fois levé, il est repiqué à la main dans le lit même des rivières ou dans les zones d'épandage, après qu'on a ameubli le terrain à la houe. Les rizières qui donnent les plus belles récoltes sont celles établies en pleine eau courante.

Le riz gris ou rosé, dit « riz rouge » ou « riz de montagne », se sème également dans des sillons, mais se repique dans des terrains non inondés, préalablement dépourvus de toute végétation étrangère.

Le petit mil est également repiqué, mais en partie seulement. C'est à dire qu'on le sème à poignées, et qu'une fois la touffe de tiges bien levée, on arrache la moitié au moins de ces tiges afin de dégénérer les autres, puis on coupe les feuilles terminales des tiges ainsi arrachées et on les repique ensuite par petites touffes.

Les espèces végétales les plus communément cultivées par les Siéna sont les suivantes : le *petit mil* (nombreuses variétés, répandu partout, surtout dans les fractions nord, centrale et nord-est) ; le *maïs* (également répandu partout, et d'autant

plus abondant que les Mandingues sont plus nombreux dans la contrée ; il s'accommode mieux que le mil des terrains légèrement sablonneux) ; l'*igname* (nombreuses variétés, répandue surtout dans les fractions sud-est, sud, centrale et nord-est, moins commune et de moins bonne qualité à mesure qu'on s'avance vers le nord ; elle réclame un sol assez riche et semble l'épuiser assez vite) ; le *manioc* (deux espèces : l'une, vénéneuse lorsque le tubercule n'a pas été soumis à la fermentation, se rencontre fort rarement ; l'autre, que l'on peut sans danger aucun consommer même crue, est beaucoup plus cultivée et présente au moins deux variétés) ; le *sorgho* ou gros mil (cultivé surtout en vue de la nourriture des chevaux, et seulement là où il existe des chevaux, sauf cependant dans certaines parties de la fraction nord-est, où, à l'exemple de leurs voisins de la haute Volta, les indigènes le cultivent pour leur consommation personnelle) ; le *petit sorgho* ou petit mil à grappes, (cultivé seulement autour de quelques villages, surtout dans la fraction centrale et la fraction nord) ; le *riz gris* ou rosé ou riz de montagne (qu'on rencontre surtout dans les fractions centrale et nord, mais qui existe aussi dans plusieurs parties des autres fractions) ; le *riz blanc* ou riz de rizière (cultivé sur une très grande échelle dans la fraction centrale et à un degré moindre dans les fractions nord-est, nord et sud, inconnu — je le crois du moins — dans la fraction sud-est) ; le *haricot* (plusieurs variétés, les unes noires, les autres rouges, toutes rampantes, cultivées un peu partout) ; l'*arachide* (se rencontre dans toutes les fractions en plus ou moins grande abondance, surtout dans celles du centre et du nord-est ; affectionne les terrains sablonneux) ; l'*arachide-haricot* (cultivée seulement sur une échelle assez médiocre) ; l'*arachide sans coque* (que je n'ai rencontrée que dans la fraction nord-est et la partie orientale de la fraction centrale, sans pouvoir affirmer pourtant qu'elle soit inconnue ailleurs) ; les *calabasses* (nombreuses variétés, les unes comestibles, les autres servant seulement à confectionner des ustensiles, les premières cultivées partout, les secondes fréquentes surtout dans la fraction nord) ; la *patate* (cultivée auprès de presque tous les villages, mais sur une échelle assez restreinte) ; le *gingembre* (que je n'ai vu cultivé que dans la fraction centrale) ; divers *légumes et condiments* (cultivés partout autour des villages, et parmi lesquels je citerai des sortes d'aubergines amères, le gombo, différentes feuilles comestibles, plusieurs variétés de piment, des concombres à graines oléagineuses).

Comme cultures non vivrières, je dois mentionner celles : du *coton* (trois variétés au moins, l'une à bourre grisâtre, la seconde à bourre rousse, la troisième à bourre blanche ; la dernière peu répandue sauf là où les Mandingues sont établis, les deux autres se rencontrant à peu près partout, surtout dans les fractions du centre et du sud) ; du *tabac* (cultivé dans toutes les fractions) ; d'une sorte de *chanvre* dont les fibres sont utilisées pour fabriquer des cordes et que l'on cultive surtout dans la fraction centrale.

Il existe aussi des espèces, arborescentes pour la plupart, qui constituent ce que j'appellerais volontiers des demi-cultures, c'est à dire qu'elles ont été à l'origine importées et plantées par la main de l'homme, mais qu'elles ont été ensuite abandonnées à elles-mêmes. Ces espèces peuvent sembler à première vue spontanées, mais on a la preuve du contraire en constatant qu'on ne les rencontre que dans les plantations ou les anciennes plantations, ou à proximité des villages ou des emplacements d'anciens villages ; on peut même assister de nos jours à la mise en terre de plusieurs de ces plantes et aux soins que prennent les indigènes pour assurer et faciliter leur reproduction. Dans cette catégorie se rangent : l'*arbre à*

*beurre* (sé en mandingue, vulgairement *karité* du mot marka *khari-té* qui signifie « beurre de *khari* ») ; le *finsan* (ainsi appelé par les Mandingues, donne un fruit dont la pulpe est comestible et oléagineuse) ; le *nété* ou *néré* (ainsi appelé par les Mandingues, ses graines sont entourées d'une pulpe qui sert à la préparation du condiment bien connu sous le nom mandingue de *soumbara*) ; le *baobab* (dont les fruits renferment une pulpe connue vulgairement sous le nom de « pain de singe » et utilisée pour agrémenter le goût de l'eau de boisson) ; le *palmier à huile* (que l'on ne rencontre guère que dans les parties méridionales de la fraction sud et de la fraction nord, ainsi que dans la fraction sud-est, et dont les indigènes retirent et du vin de palme et de l'huile de palmistes) ; le *citronnier* (abondant surtout dans les fractions sud-est et sud, moins fréquent dans les autres) ; le *papayer* (que l'on rencontre un peu partout, mais en moins grande abondance et donnant des fruits de moindre qualité à mesure qu'on s'avance vers le nord) ; le *bananier* (deux espèces : celle donnant la grande banane légume, cultivée seulement dans quelques localités, surtout dans les fractions sud-est et sud, et celle donnant la petite banane fruit, plus généralement répandue) ; l'*ananas* (abondant et savoureux surtout dans le sud et dans l'ouest, souvent stérile dans le centre, le nord et l'est).

Depuis une époque toute récente, on peut ajouter à cette liste la *liane à caoutchouc*, dont la culture et l'entretien ont été entrepris en beaucoup de localités du pays Siéna, notamment dans la fraction centrale, sous l'impulsion des autorités françaises.

Il existe aussi dans la région nombre d'espèces végétales qui croissent et se reproduisent spontanément, sans que l'intervention humaine apparaisse en quoi que ce soit, mais dont certaines parties sont recueillies et utilisées par les indigènes. A cette catégorie appartiennent : le *tama* (arbre croissant au bord des cours d'eau, surtout dans les fractions centrale et nord, et dont les fruits donnent un beurre végétal analogue au *karité*) ; la *liane à caoutchouc* (répandue surtout dans les terrains argilo-ferrugineux et moyennement boisés, abondante dans les fractions centrale et nord-est, existe aussi dans les autres fractions ; les Siéna, sauf ceux des fractions sud et sud-est, s'adonnent peu en général à l'extraction du caoutchouc et abandonnent cette industrie à des étrangers, notamment à des Mandingues du Ouassoulou) ; le *palmier raphia* (répandu dans certaines vallées des fractions sud-est, sud et nord, plus rare dans les fractions centrale et nord-est ; ses feuilles servent à la confection des nattes, des chapeaux, etc., et ses nervures à la construction des toitures, à la fabrication des corbeilles, des nasses, etc.) ; la *liane à indigo* (assez commune dans la fraction sud, plus rare dans les autres ; ses jeunes pousses servent à la préparation d'une teinture très analogue à l'indigo, universellement employée dans la Boucle du Niger pour la coloration du coton et des tissus en diverses nuances de bleu) ; le *carapa* (qu'on rencontre au bord de certains cours d'eau, dans les fractions sud-est, sud et centrale, moins dans les deux autres ; ses fruits servent à fabriquer un savon excellent) ; le *rotin* ou palmier-liane (très commun dans les bas-fonds marécageux ; sert à de multiples usages en construction, en vannerie, etc.) ; le *caïlcédra* (énormément répandu dans les savanes ; on détache son écorce pour en faire des ruches et aussi pour recouvrir les passerelles de fortune en rondins de bois que l'on jette sur les rivières). A cette liste fort incomplète, j'ajouterai une foule de végétaux dont j'ignore les noms même vulgaires et qui sont utilisés par les Siéna, les uns pour leur bois (bois de construction, bois d'ébénisterie, bois de chauffage), les autres pour leurs fruits comestibles (le *ntaba* ou *Sterculia Cordifolia* entre autres, ainsi que le petit dattier épineux), d'autres encore pour les

propriétés médicinales de leurs feuilles, de leurs fruits, de leurs racines ou de leur écorce, ou pour leurs propriétés comestibles (certaines plantes herbacées, certaines feuilles, des champignons divers), enfin les herbes et roseaux divers utilisés pour une foule d'usages.

Il serait fort désirable qu'un spécialiste dressât la liste de tous les végétaux utilisés à un titre quelconque par les Siéna et établit de façon précise quels sont ceux qui furent importés et quels sont ceux que l'on peut à coup sûr considérer comme indigènes : je n'ai malheureusement ni la compétence ni la documentation nécessaires pour traiter cette question à fond, et je n'ai pu fournir que des données que d'autres complèteront, préciseront et rectifieront au besoin.

Je crois utile d'indiquer approximativement quels sont les travaux agricoles auxquels se livrent les Siéna suivant les saisons de l'année. D'une façon générale, la saison sèche dure de décembre à fin mars, et la saison des pluies de juin à fin novembre, avec une saison dont la tenue est très variable et qui dure d'avril à fin mai. L'époque la plus sèche, celle où souffle l'harmattan, va de fin décembre à fin février : c'est aussi le moment où la température tombe le plus bas (+ 10° au lever du soleil, comme minimum) et monte le plus haut (+ 35° vers une heure après-midi, comme maximum). Les coups de vent violents et les tornades se produisent généralement en mai et en septembre-octobre ; les plus gros orages ont lieu en juillet-août, bien que souvent cette période marque une certaine accalmie dans les pluies, août surtout ; les plus fortes pluies tombent en septembre-octobre. Enfin la moyenne de la température, qui est annuellement de 25° environ, est le plus souvent la plus élevée en mars (27° à 28°) et la plus basse en juillet-août (22° à 23°). Toutes ces indications naturellement sont données à titre général, d'après trois années consécutives d'observations, mais les exceptions peuvent être fréquentes.

En décembre et janvier, on coupe les hautes herbes qu'on laisse pourrir ou sécher sur place, on laboure les terrains et on plante les premières ignames.

En février et mars, on continue les labours et on achève d'ameubler les terrains qui n'avaient été que préparés durant la période précédente.

Dès les premières pluies d'avril, on sème le maïs, ainsi que les légumes et condiments divers, puis, en mai, on sème le coton et les arachides et l'on plante le manioc.

En juin et juillet, on récolte les ignames plantées en décembre, et, dans les terrains où elles se trouvaient et qu'on a labourés à nouveau, on sème le sorgho, le mil et les haricots. C'est aussi à la fin de cette même période qu'on commence à récolter le maïs semé en avril et qu'on en sème pour la seconde fois.

En août et septembre, ou plus exactement lorsque commencent les dernières pluies, on sème le riz, on repique le mil, on bine et désherbe les champs, on repique le riz, on récolte le maïs semé en juin, on arrache le manioc et les arachides.

En octobre et novembre on récolte successivement le mil, le sorgho, les haricots, les ignames plantées en juin, le riz gris, le riz blanc et enfin le coton.

### 19. — L'élevage.

Les Siéna possèdent quelques bestiaux, mais en nombre assez restreint et ne sont pas des éleveurs à proprement parler, car, sauf là où ils ont subi profondément l'influence mandingue, ils ne prennent aucun soin de leurs troupeaux. La volaille au contraire est très abondante et est l'objet de soins continuels.

Les animaux domestiques que l'on rencontre en pays Siéna sont le bœuf, le mouton, la chèvre, le chien et le chat. Tous servent à l'alimentation, bien que le chien et le chat ne soient pas proprement des animaux de boucherie : les chiens, très nombreux, sont conservés comme gardiens des villages et des plantations, et les chats, plus rares, sont élevés en vue de la destruction des rats ; mais, à l'occasion, on ne dédaigne pas leur chair.

Les *bœufs* appartiennent à trois races distinctes : l'une, qui paraît indigène et qu'on rencontre dans toute la Côte d'Ivoire jusqu'à la mer et dans la Boucle du Niger jusqu'au Mossi inclus, est basse sur pattes, râblée, à cornes petites, de pelage habituellement blanc ou noir ou tacheté de blanc et de noir ; c'est celle qui donne la viande la meilleure ; elle existe dans toutes les fractions, mais semble abonder surtout dans les fractions sud et centrale. En second lieu on a une race plus grande, à longues cornes, de robe fauve ou brune, qui paraît provenir de l'ouest et qui a des représentants surtout dans l'ouest des fractions centrale et nord ; elle semble s'acclimater parfaitement au pays et son union avec la race indigène a donné des produits de type intermédiaire ; sa chair est bonne et elle a plus de lait que la race indigène. (Les Siéna d'ailleurs ne traitent pas leurs vaches, exception faite de quelques chefs riches et mandicisés qui font traire les leurs par des bergers mandingues, sarakolé ou foula). Enfin on trouve parfois, surtout dans la fraction nord, des représentants du bœuf à bosse des Foula, de robe grise ou brune ; cette dernière race vit assez mal et sa chair est médiocre ; elle n'est jamais utilisée par les Siéna pour le portage, non plus d'ailleurs que les deux autres races.

A part les chefs et les notables aisés, les Siéna ont peu de bœufs : il existe beaucoup de villages qui n'en possèdent pas un seul, et si on en voit parfois des troupeaux de plusieurs centaines de têtes dans les prairies qui avoisinent les gros centres, il ne faut pas oublier que la plus grande partie de ces troupeaux appartient à des étrangers, soit à des Mandingues résidant dans le pays, soit à des Foula ou à des Sarakolé voyageurs qui les ont amenés pour les vendre. Les Siéna qui possèdent des bœufs les laissent paître librement autour des villages ; le seul soin qu'ils en prennent est de les ramener le soir dans des cases ou dans des parcs pour les mettre à l'abri des hyènes et des panthères.

Les *moutons* et surtout les *chèvres* sont plus abondants que les bœufs. Les premiers appartiennent presque exclusivement à la race indigène, petite, à poils rudes et droits, à chair assez bonne ; on rencontre parfois des moutons hauts sur pattes, efflanqués, à chair médiocre, amenés par les Maures, et plus rarement encore des moutons à laine du Massina ou des moutons frisés, très blancs, qu'on nomme « moutons d'Israël » ; mais les moutons des Maures et ceux du Massina vivent assez mal et sont tués en général aussitôt achetés ; quant aux moutons d'Israël, les femmes des chefs aiment à en posséder dont elles se font suivre comme par un chien. Seuls ces derniers sont châtrés, et par les Mandingues ou les Sarakolé qui les ont introduits dans le pays. Mais les Siéna ne châtrèrent ni les taureaux, ni les béliers, ni aucun animal.

Les *chèvres* appartiennent à deux races : la race du sud, petite, râblée, forte, de poil fauve en général, répandue partout ; et la race du nord, haute sur pattes, élégante et fine, de robe grise tachetée de noir et de blanc, répandue surtout dans la fraction nord.

Les Siéna ne prennent aucun soin de leurs moutons ni de leurs chèvres ; dans le jour, ils vaguent parmi le village et aux alentours, broutant l'herbe naissante, les jeunes feuilles et les détritrus ménagers ; la nuit, ils se réfugient sous les auvents ou dans les cases vides.

Les chiens, fort nombreux, sont en général petits, de couleur fauve, avec des oreilles droites ; quelques-uns sont noirs, d'autres ont le pelage tacheté de l'hyène. Ils aboient à tout venant, surtout la nuit, mais sont peureux et peu redoutables. Ils accompagnent leurs maîtres aux plantations. Ils sont le plus souvent couverts de tiques.

Les chats sont le plus souvent gris avec des bandes noires ; on en voit parfois de blancs et même de rougeâtres. Ils sont assez peu casaniers, changent souvent de maître et vont la nuit à la maraude, ainsi d'ailleurs que les chiens.

Les chèvres, les chiens et les chats semblent s'accommoder parfaitement du climat et on ne signale pas d'épidémies parmi eux. Les moutons résistent assez bien, mais pourtant une assez grande mortalité sévit parfois sur eux à la suite des grandes pluies. Il en est de même des bœufs, qui semblent souffrir, plus que les autres animaux, des épizooties qui désolent de temps à autre certaines localités. Les mouches tsésé sont assez communes auprès des cours d'eau dans la plus grande partie du pays Siéna : j'ignore si elles sont pour quelque chose dans ces épizooties.

Il semble bien en tout cas que c'est à l'une d'elles qu'est due la propagation de la trypanosomiase du cheval, qui, connue des Mandingues sous le nom de *souma* (maladie du froid), décime les chevaux sur une très vaste échelle à la saison des pluies : très peu des chevaux qui voyagent en cette saison et qui ont à traverser des cours d'eau résistent ; ceux qui demeurent au village ou au pâturage durant la saison pluvieuse durent parfois quelques années, mais un cheval qui vit dans le pays depuis cinq ans est une rareté, et il est plus rare encore de voir un jument mettre bas un poulain viable ou résister à l'accouchement. Aussi le pays des Siéna ne peut en aucune façon être considéré comme un pays d'élevage pour le cheval. Cependant, surtout depuis quelques années, un certain nombre de chefs et de notables tiennent à se payer le luxe de posséder un ou plusieurs chevaux, dont ils se servent d'ailleurs rarement, mais dont ils abusent lorsqu'ils s'en servent. On n'en rencontre pour ainsi dire pas dans les fractions sud-est et sud, mais il en existe un certain nombre dans les fractions centrale, nord-est et nord. Tous sont amenés du nord par des Dioula ou des Sarakolé, la plupart du temps de la région de Ségou et de Banamba. En général, les Siéna qui ont des chevaux en prennent le plus grand soin, veillant eux-mêmes au pansage et à la préparation de la nourriture, les logeant dans des cases bien aérées, et chauffées par les temps humides, faisant pour eux des plantations de sorgho, les soignant dès qu'ils sont malades. D'autre part, lorsqu'ils les montent, ils ne craignent pas de les fatiguer outre mesure, de leur mettre la bouche et les flancs en sang, de les arrêter brusquement lorsqu'ils sont lancés au triple galop, etc.

Ils se servent, pour monter à cheval, de selles de bois recouvertes de cuir fabriquées par des Mandingues ou provenant du Mossi ou du Niger, d'étriers très étroits d'ouverture mais à semelle longue et incurvée, de mors à pointe ou à palette et de guidons en cuir tressé. Comme éperons, ils emploient de simples pointes de fer fixées par une courroie au talon nu du cavalier. Tout cela est d'importation étrangère et offre peu d'intérêt en ce qui concerne l'ethnographie des Siéna.

J'ai dit plus haut que la volaille était très abondante et qu'elle était l'objet de beaucoup de soins. Il n'est pas de petit village Siéna qui ne possède des quantités souvent considérables de poulets et surtout de pintades ; les fractions centrale et nord-est sont les plus riches à cet égard. Les poulets sont petits, de chair assez coriace ; les coqs n'ont pas de plumes retombantes à la queue ; une maladie fort contagieuse, ressemblant à celle qu'on appelle la « pépie » dans nos campagnes,

exerce sur eux de grands ravages à la saison sèche. Les pintades domestiques, qui sont analogues aux nôtres, résistent très bien au contraire et ne semblent pas sujettes à cette maladie ; les Siéna les obtiennent en ramassant dans la brousse des œufs de pintades sauvages, qu'ils font couvrir par des poules : les oiseaux qui sortent de ces œufs, au lieu d'avoir les pattes noires des pintades sauvages, ont les pattes jaunes et portent quelques plumes blanches aux ailes, ce qui ne se rencontre pas chez leurs mères et sœurs de la brousse ; parfois, au bout de plusieurs générations domestiques, on obtient des oiseaux entièrement blancs. Les pintades même domestiquées n'aiment pas pondre dans les cases ni pondre tous les jours au même endroit ; elles n'aiment pas non plus couvrir leurs œufs : aussi les femmes les suivent lorsqu'elles les voient s'écarter du village pour pondre, ramassent les œufs qui, sans cela, deviendraient la proie des serpents ou des mangoustes, et font couvrir ces œufs par des poules.

Les Siéna construisent pour leurs volailles des poulaillers en terre ou en briquettes tantôt adossés à la case, tantôt (surtout dans la fraction nord-est) bâtis à part comme les greniers. Le soir, on y enferme les poules en les y attirant au moyen de quelques grains de maïs jetés devant l'ouverture et en les glissant une à une à la main par cette ouverture, que l'on obstrue ensuite à l'aide de rondins de bois. Les pintades souvent, ne couchent pas dans les poulaillers, mais vont se percher sur les toits des cases ou sur les arbres qui avoisinent le village. Lorsque les hommes se rendent aux travaux des champs, ils emportent avec eux leurs volailles en les enfermant dans des sortes de corbeilles hémisphériques à fond plat : deux de ces corbeilles étant suspendues aux deux extrémités d'une perche, le cultivateur met cette perche en équilibre sur son épaule et transporte ainsi sa basse-cour dans ses plantations. Là, on rend la liberté aux poulets, qui picorent les vers, larves et insectes que le paysan met au jour en retournant la terre avec sa houe : on obtient ainsi un double résultat, celui d'engraisser la volaille, et celui de détruire bon nombre d'ennemis de l'agriculture. De plus, les Siéna vont fréquemment chercher des fragments de termitière qu'ils apportent, leurs alvéoles encore pleines de termites, devant les poulaillers, où ils les concassent avec leurs maillets en forme de crosse : les poules et les pintades dévorent les termites, qui constituent pour la volaille une excellente nourriture. Cette chasse aux termites pour la volaille est pratiquée dans tous les pays Siéna, mais nulle part sur une échelle aussi vaste que dans la fraction nord-est : j'ai vu chez les Pala nombre de sentiers fort bien frayés qui ne servent pas à autre chose qu'à aller chercher des fragments de termitière pour la volaille.

Outre les poules et les pintades, on rencontre souvent aussi chez les Siéna de gros canards, et parfois des pigeons pour lesquels des pigeonniers sont aménagés contre la partie supérieure des murs des cases. J'ai vu aussi, mais seulement chez les Pala et dans un seul village, des sortes d'oies brunes qui m'ont paru être un intermédiaire entre l'oie proprement dite et le canard.

Un élevage auquel les Siéna s'adonnent beaucoup, surtout dans les fractions centrale et nord-est, est celui des abeilles. Ils fabriquent des ruches en vannerie ou, le plus souvent, en écorce, utilisant pour cela l'écorce du caïlcédra, qui se détache aisément par fractions cylindriques embrassant tout le tronc ; on retire ces fractions en y pratiquant une incision verticale tout du long, et on reconstitue ensuite le cylindre à l'aide de trois liens en rotin, puis on le place dans la fourche d'un arbre. Les abeilles viennent s'y installer, et, le moment venu, on les chasse de nuit au moyen de torches fumeuses, et on retire le miel et les rayons. Le miel est consommé

par les indigènes et forme même un article de vente très commun sur les marchés ; la cire est en partie utilisée par les bijoutiers pour faire des bijoux à la méthode de la cire perdue, et en partie vendue aux maisons de commerce européennes. Cet élevage des abeilles avait été signalé déjà par M. Binger chez les Dorhossî : je l'ai vu pratiquer chez les Guimini, chez les Takponin, chez les Pala, et chez toutes les sous-tribus de la fraction centrale.

## 20. — La nourriture, les boissons, les excitants et les parfums.

Comme la plupart des Nègres de civilisation peu développée, les Siéna sont à la fois sobres et gloutons, en ce sens qu'ils se nourrissent de peu, sans paraître en souffrir, lorsqu'ils ne peuvent faire autrement, mais qu'ils se rattrapent avec voracité chaque fois qu'ils en trouvent l'occasion ; d'autre part ils semblent ne pouvoir se livrer de façon suivie à aucun travail fatigant s'ils n'absorbent pas une quantité assez considérable de nourriture.

Ils n'ont pas d'heures réglées pour leurs repas, mangeant lorsque la nourriture est prête, parfois une seule fois par jour, le plus souvent deux, fréquemment trois ou quatre fois. En général, lorsqu'ils résident chez eux et sont maîtres de leur temps et de leurs occupations, ils font un repas dans la matinée et un autre plus sérieux un peu avant la tombée de la nuit. S'ils visitent quelqu'un et le trouvent en train de manger, ils partagent généralement le repas de leur hôte, sur l'invitation qui leur en est faite par ce dernier, même s'ils viennent de manger chez eux ou sont sur le point de le faire.

Les hommes mangent à part et sont servis les premiers ; les femmes mangent ensuite et les enfants ont pour eux un plat mis à part. Cependant les tout jeunes enfants mangent avec leur mère, et les adolescents partagent souvent le repas des adultes. Fréquemment les femmes se font pour elles une cuisine différente de celle qu'elles servent aux hommes et la mangent à une autre heure que celle du repas des hommes.

Les repas se prennent en plein air, devant la case, lorsqu'il fait beau ; s'il pleut, on les prend dans la case ou plus souvent sous l'avant ou dans l'avant-case, quand il en existe. Lors des travaux des champs, le repas du matin est souvent cuisiné au village et porté ensuite à la plantation par les jeunes femmes ou les petites filles. Si les travaux de la saison retiennent toute la famille aux champs durant la journée entière, les femmes préparent le repas sur la plantation même, dans une hutte *ad-hoc*, au moyen de marmites et de provisions apportées le matin du village ou conservés dans la hutte tant que durent les travaux.

Les serfs prennent en général leurs repas avec leurs maîtres et mangent au même plat. Cependant les notables se font parfois servir à part et invitent un ou deux de leurs parents, amis ou serfs préférés à manger avec eux, tandis que les autres hommes de leur famille, nobles ou serfs, mangent à un autre plat. J'ai dit plus haut, à propos des soins de propreté, comment les Siéna absorbent leurs aliments.

La base de la nourriture est, comme partout, un farineux : selon la contrée et la saison, c'est le mil, l'igname, le maïs, le riz, le manioc ou les haricots. Le mil, le maïs et les haricots sont d'abord réduits en farine, soit dans un mortier, soit sur la meule fixe que j'ai décrite plus haut, et cette farine est cuite à l'eau dans une marmite de façon à former une bouillie très épaisse, presque pâteuse, que l'on retire avec une cuiller de bois ou de calabasse et que l'on dispose sur un



plat creux, par morceaux ayant la forme de grosses lentilles de lunettes astronomiques. L'igname et le manioc sont coupés en gros morceaux, cuits à l'eau, puis réduits en pâte dans le mortier ; la ménagère façonne à la main de grosses boules de cette pâte, qui sont disposées sur un plat. Quant au riz, une fois décortiqué<sup>1</sup>, il est cuit à l'eau et servi en grains entiers, mais agglomérés ensemble en une sorte de gâteau un peu pâteux. Quel que soit l'aliment farineux employé, on n'y met jamais de sel, et il n'est jamais servi mélangé à de la viande ni à de la sauce.

La viande est chez les Siéna un aliment de luxe, dont les gens aisés seuls usent journellement et dont le menu peuple ne mange pas tous les jours. Mais, et sans doute à cause même de sa rareté, elle est prisée par tous à un très haut degré. Lorsque la générosité d'un chef ou une chasse fructueuse permet de manger de la viande à satiété, ce sont des frémissements et même des cris de joie parmi toute la population.

Tout ce qui est chair d'ailleurs est bon aux Siéna, quelle que soit l'espèce de l'animal dont cette chair provient, quel que soit le morceau et quel que soit l'état de conservation de la viande. C'est ainsi qu'outre la chair des animaux domestiques (bœuf, mouton, chèvre, et même chien et chat), de la volaille et du gibier proprement dit, les Siéna mangent très volontiers les rats, les serpents, les oiseaux de proie, les chauves-souris, certaines larves et certaines chenilles, les termites ailés, les grandes sauterelles, etc. Les crapauds et les grenouilles cependant m'ont semblé être un objet de répulsion et je n'en ai jamais vu manger.

Dans un animal, les Siéna ne laissent rien perdre : les intestins, à peine débarrassés des matières à demi ou entièrement digérées et grossièrement lavés, la peau, une fois les poils enlevés par un passage à la flamme, même la corne des pieds quand elle n'est pas par trop dure et les os quand ils ne sont pas par trop gros, tout trouve son emploi culinaire. Les intestins forment même un morceau de choix.

J'ai vu des Siéna manger sans aucune répugnance, et d'autre part sans en paraître indisposés, des viandes en état de putréfaction réelle.

Le poisson est très prisé, surtout lorsqu'il a été séché ; cependant on le mange aussi à l'état frais, si tant est qu'on puisse appeler frais certains poissons morts souvent depuis plus d'un jour et qui répandent une odeur nauséabonde<sup>2</sup>.

Lorsque les Siéna ont peu de viande à leur disposition, ils la font cuire avec un condiment ou une sauce, et elle est servie dans un plat creux avec sa sauce, en même temps que l'aliment farineux mais à part : chacun de ceux qui mangent au même plat prend alors avec ses doigts une boulette de l'aliment farineux, trempe cette boulette dans la sauce et l'absorbe ; lorsque la sauce est finie, on se partage la viande, qui avait été au préalable coupée en menus morceaux avant d'être mise à cuire. Si la viande fait défaut, on mange l'aliment farineux en le trempant dans une sauce maigre.

<sup>1</sup> Le riz est généralement décortiqué au pilon, par les femmes, au fur et à mesure des besoins. Il en est quelquefois de même du mil, mais en général ce dernier est décortiqué ou séparé de l'épi au fléau par les hommes, sur une aire battue préparée auprès du village ou dans la plantation, parfois sur un grand rocher plat. On use aussi quelquefois de ce procédé pour le riz.

<sup>2</sup> Je parlerai plus loin des aliments dont certaines familles, certains clans, certains individus ne mangent pas, pour des raisons d'ordre religieux ou autre. Lorsque je dis que les Siéna mangent de toutes les viandes, cela doit s'entendre de la généralité du peuple : certains Siéna ne mangent pas de certaines viandes, mais il n'est pas une viande dont une partie au moins des Siéna ne mange pas.

Lorsqu'au contraire on se trouve avoir de la viande en abondance, une partie seulement est cuite pour le repas par la ménagère. Le reste est séché devant une flamme de paille ou de menu bois, enfilé par morceaux sur une baguette de bois fichée verticalement en terre devant le feu, ou même posé directement sur le feu, en sorte que cette viande est fumée autant que rôtie. Une partie est dévorée séance tenante, chaude plutôt que cuite. Le reste est conservé pour les jours suivants. Les Siéna allant en voyage emportent souvent avec eux de ces brochettes de viande séchée, qui répandent une odeur épouvantable, odeur dont ils ne semblent éprouver aucune gêne.

J'ai parlé tout à l'heure des sauces : elles sont assez variées, moins cependant chez les Siéna que chez leurs voisins du sud. Les divers légumes que j'ai énumérés au chap. 18 — arachide-haricot, arachide sans coque, calebasses comestibles, patates, aubergines, et surtout le gombo et les diverses variétés de feuilles comestibles — entrent dans la composition des sauces, principalement des sauces maigres. Le sel entre toujours dans les sauces, du moins lorsqu'on en possède, car cette denrée est chère et rare chez les Siéna, bien que les communications plus faciles permettent aujourd'hui l'importation du sel marin provenant d'Europe ou de sel du Cap Vert qui reviennent moins cher que le sel gemme du Sahara, autrefois le seul connu des Siéna. Les condiments sont aussi presque une nécessité : ce sont les piments divers, le poivre sauvage, et surtout le *soumbara* fait avec la pulpe des fruits du *neté*, produit nauséabond lorsqu'il est crû, mais au goût duquel on s'habitue facilement. On use également du gingembre.

Les oléagineux entrent pour une grande part dans la confection des sauces, surtout lorsque les légumes font défaut. L'huile ou beurre de *sé* ou *karité*, qu'on retire des fruits de l'arbre à beurre par ébullition et décantation, la pâte d'arachides ou de graines de courge grillées puis écrasées, le beurre de *tama* obtenu de même façon que le *karité*, l'huile de palmistes dans les contrées où croît le palmier à huile, sont les principaux corps gras employés pour la confection des sauces. Il faut y ajouter les graisses animales retirées du bœuf, du mouton et de la chèvre.

En général les repas des Siéna ne comprennent qu'un seul service : l'aliment farineux et la sauce, celle-ci avec ou sans viande. Parfois on sert en outre une sorte de brouet de mil ou d'ignames qui peut à la rigueur correspondre à ce que nous appelons le potage. Quant au dessert, il est inconnu, ou du moins il n'accompagne pas les repas proprement dits ; mais, à des heures quelconques de la journée, il arrive que les indigènes mangent des fruits (bananes, ananas, papayes, fruits sauvages divers qui se vendent sur les marchés et parmi lesquels les fruits des lianes à caoutchouc et lianes analogues figurent au premier rang). Dans les villages un peu peuplés, dans les localités situées sur les grandes routes des caravanes et aussi sur presque tous les marchés, des femmes préparent des beignets de farine de mil frits dans l'huile de *karité*, que les passants achètent pour quelques cauries et dont ils se montrent très friands ; les gourmets les mangent en les trempant dans du miel. Une autre friandise très appréciée des voyageurs est un brouet de farine de mil crue délayée dans l'eau et mélangée à du miel.

La boisson ordinaire des Siéna est l'eau ; ils ne sont pas plus difficiles sur la qualité de l'eau que sur celle de la viande, et pour cause : dans certaines parties de la fraction centrale (Kiembarha et Nafarha) et d'une façon générale dans les pays faisant partie du bassin de la Sassandra, il existe des rivières coulant toute l'année et, auprès des montagnes, des sources donnant en toute saison une eau pure et excellente ; mais ce ne sont là que d'heureuses exceptions, et, dans la majeure

partie du pays Siéna, notamment dans les bassins de la Comoé et du Niger et dans la partie orientale du bassin du Bandama, tous les cours d'eau — les fleuves et quelques très grosses rivières exceptés — sont complètement à sec à partir de janvier environ jusqu'en juin, et le reste de l'année ils roulent une eau le plus souvent bourbeuse. Durant la saison sèche, la majeure partie des indigènes n'a à sa disposition qu'une eau blanchâtre, parfois une véritable bouillie d'argile, que l'on obtient en creusant des trous dans le lit desséché des ruisseaux.

Cependant les Siéna ont besoin de boire beaucoup ; ils ne boivent jamais durant les repas et avalent quelques gorgées d'eau seulement à la fin ; mais dans le courant de la journée, surtout s'ils se livrent à un travail fatigant ou s'ils marchent aux heures de soleil, ils ont besoin d'absorber une grande quantité de liquide.

Lorsque l'eau est rare et mauvaise, on y remédie en y mélangeant du « pain de singe » (pulpe du fruit de baobab) ou du jus de citron, qui donnent à l'eau un goût acidulé ; la pulpe du tamarin est employée dans le même but, là où cet arbre existe (fractions nord et nord-est notamment, et la partie nord de la fraction centrale). Les Siéna en voyage emportent presque toujours avec eux, dans unealebasse suspendue à l'épaule, de la farine de mil qui, délayée dans l'eau de boisson, donne un peu de goût à cette dernière et présente en outre l'avantage de la rendre nutritive ; souvent, dans les villages, on offre aux voyageurs de l'eau ainsi mélangée de farine.

Enfin les Siéna sont grands amateurs de la bière de mil ou de maïs connue des Mandingues sous le nom de *ndoro* ou *dolo*. Une bonne partie du grain récolté sert à la préparation de cette boisson, qui s'obtient en cuisant le mil ou le maïs dans d'immenses marmites remplies d'eau : après de nombreuses heures d'ébullition, on décante le liquide et on le laisse refroidir et fermenter dans des jarres ; souvent on donne du piquant à cette préparation en y mélangeant du piment. Les Siéna aiment à boire le *dolo* chauffé et fermenté au soleil ; les Européens le préfèrent froid et rassis, car alors il rappelle assez la bière. C'est surtout dans les fractions nord-est, centrale et nord que l'on fait usage du *dolo* ; bien que cette boisson soit assez peu alcoolisée, les Siéna s'enivrent souvent en en buvant, tant à cause des quantités formidables qu'ils en absorbent qu'à cause de leur inaccoutumance à l'alcool fort. L'ivresse causée par le *dolo* est d'ailleurs légère et ne dure pas longtemps.

Dans les fractions sud-est et sud, et dans la partie sud-ouest de la fraction nord, on use du vin de palme concurremment avec le *dolo*. On le retire du palmier à huile, en sectionnant ce dernier au ras du sol et en perforant ensuite le tronc abattu, dans les fractions sud-est et sud, à l'imitation de la méthode employée par les Agni-Assanti ; — en incisant le sommet du tronc de l'arbre demeuré debout, dans la fraction nord, à l'imitation de la méthode employée par les populations de la Haute-Guinée et que les Baoulé eux-mêmes emploient pour le vin de rônier.

Dans certains villages, j'ai vu aussi préparer une liqueur alcoolique obtenue par la fermentation de miel délayé dans l'eau (hydromel).

Quant aux alcools d'origine européenne (tafia et *gin* de traite), si répandus parmi les populations de la côte et de la grande forêt, ils sont presque inconnus chez les Siéna (fraction sud-est et partie de la fraction sud exceptées). Tout au plus quelques chefs se sont-ils adonnés à l'absinthe, et encore n'ont-ils pris cette habitude que poussés par des Européens irréfléchis et ne s'y livrent-ils que de loin en loin. On peut dire que la plaie de l'alcoolisme n'a pas encore atteint le peuple Siéna et il est facile aux autorités françaises d'empêcher qu'elle ne l'atteigne.

Comme excitants, je n'en connais que deux qui soient employés par les Siéna :

la *cola* et le tabac. Le colatier n'existe pas, ou ne se rencontre que tout à fait occasionnellement, en pays Siéna, mais on le cultive à la lisière de la grande forêt chez les Assanti, les Ntakima, les Abron, les Ngan du Mango et du Guiammala, les Baoulé, toutes populations limitrophes des fractions sud-est et sud des Siéna. De plus, beaucoup de caravanes du nord qui vont acheter les cola des Lo et des Bété aux marchés de Boron, Sarhala, Mankono, Kani, etc., traversent en s'en retournant les fractions centrale, nord et nord-est du pays Siéna, et beaucoup de colporteurs payent avec des colas leurs dépenses de nourriture et d'hospitalité. Aussi la cola est relativement abondante et les Siéna aisés en usent assez fréquemment, la mâchonnant comme une chique de tabac. Cependant ils en sont beaucoup moins friands que les Mandingues et les riverains du Niger et du Sénégal.

Quant au tabac, il est cultivé, sur une plus ou moins grande échelle, dans tout le pays Siéna, et de plus il s'y importe une quantité, assez restreinte d'ailleurs, de tabac américain introduit par les commerçants européens. Le plus souvent, le tabac est prisé ou chiqué : dans les deux cas, les Siéna se servent de tabac en poudre, obtenu en desséchant les feuilles sur une plaque de métal chauffée au feu et en les écrasant ensuite sur une pierre plate au moyen d'une pierre ronde ; souvent, on mélange au tabac un peu de sel de soude obtenu de la manière suivante : on réduit en cendres des pelures de banane ou des écorces de certains arbres, puis on place ces cendres dans un petit sachet disposé au-dessus d'une plaque de fer placée sur des charbons ardents, et on verse de l'eau chaude qui filtre à travers la cendre et vient tomber goutte à goutte sur la plaque où elle s'évaporise, laissant un petit cristal de sel<sup>1</sup>.

Les Siéna, surtout ceux de la fraction centrale, présentent en général le tabac, non pas en le portant à leur nez avec les doigts, mais au moyen d'une sorte de balai minuscule dont j'ai parlé plus haut et dont les brins, imprégnés de tabac, sont approchés de l'ouverture des narines.

Pour chiquer, on se verse dans le creux de la main un peu de tabac en poudre, on le ramasse avec la langue et on en forme, à l'aide de cette dernière, une petite boule qui est ramenée entre la joue et la mâchoire. Parfois cette boule est déposée par la langue sur la lèvre inférieure, où elle demeure pendant plusieurs heures.

Peu de Siéna fument le tabac : cependant la pipe n'est pas inconnue, surtout dans les fractions sud-est, sud et nord-est. Dans ce cas le tabac est fumé brut, c'est-à-dire en feuilles non coupées ou simplement déchirées en quelques gros fragments dont on n'a même pas retiré les nervures ; aussi, pour entretenir la combustion, on est obligé de laisser un charbon allumé sur la pipe, par dessus le tabac, et le fumeur aspire, avec la fumée, une certaine quantité d'acide carbonique et même un peu d'oxyde de carbone.

Les Siéna, dont la toilette corporelle est la moindre préoccupation, ne semblent pas être grands amateurs de parfums. Ils vivent, sans en paraître incommodés, au milieu des pires odeurs, que répandent dans leurs cases le *soumbara*, le *karité* rance, les viandes putréfiées, la bouse de vache, la fiente des volailles, etc., sans parler de la fumée produite par les feux de cuisine. Quelques femmes de gens riches et de gros notables font bien usage parfois de certaines écorces balsamiques, à l'imitation des femmes Mandingues ou Agni-Assanti, mais c'est là une bien rare exception, et le chapitre des « parfums » peut se résumer par le mot « néant ».

<sup>1</sup> Dans quelques localités de la fraction nord-est, où les gens, très pauvres, ne peuvent acheter de sel véritable, j'ai vu préparer de la même manière un grossier sel de soude que les indigènes emploient pour saler leurs aliments.

## 21. — Les voies et moyens de transport.

Les chemins en pays Siéna peuvent se classer en deux catégories : l'une comprend des sentiers aménagés ou du moins améliorés par la main de l'homme, l'autre ne comporte que des pistes tracées dans les labours ou les terrains incultes par le passage répété d'un certain nombre d'individus, simples foulées qui peu à peu se sont transformées en sentiers. Les chemins réunissant entre eux les villages de quelque importance ou conduisant aux marchés ou aux plantations appartiennent à la première catégorie ; on a primitivement utilisé une simple piste, mais on l'a améliorée en redressant un peu le tracé, en élargissant à la houe le sentier primitif, parfois en aménageant de grossières passerelles sur les cours d'eau ou en jetant un tronc d'arbre en travers de leur lit, enfin en enlevant de temps à autre les hautes herbes qui croissent sur les bords du chemin et tendent à l'obstruer lorsque la pluie et le vent les couchent à terre. Ces routes sont assurément grossières ; souvent, à force d'être creusées par le passage répété des hommes et l'écoulement des eaux de pluie, elles se transforment en ornières profondes et étroites où l'on a peine à poser les deux pieds : les passants alors créent une nouvelle piste sur le bord de l'ancienne ornière et ainsi se fait peu à peu un nouveau sentier. En général cependant les routes qui conduisent aux principaux centres et celles surtout qui mènent aux points où l'on va puiser l'eau sont suffisamment larges et assez bonnes pour la marche. Je ne parle pas des routes de trois à six mètres de large, souvent bordées de fossés et pourvues de passerelles permanentes, que l'administration française a créées et entretient entre les différents postes ainsi qu'entre les gros centres commerciaux : ce sont d'ailleurs les indigènes qui ont fait et qui entretiennent ces routes, sur l'ordre des autorités, et ils s'y entendent assez bien, mais ils n'en avaient pas eu l'idée avant notre intervention.

Pour le passage des grosses rivières et des fleuves où la largeur du lit et la rapidité du courant rendent la construction de passerelles à peu près impossible, les Siéna se servent de pirogues. Ces embarcations, creusées dans un tronc de fromager à l'aide du feu d'abord et d'une herminette ensuite, sont les plus grossières que j'aie rencontrées en Afrique ; lourdes, mal équilibrées, souvent équarries plutôt qu'incurvées, presque toujours coudées ou sinueuses, elles ne pourraient aucunement servir pour un voyage même de fort courte durée ; elles ne peuvent être utilisées que pour la traversée des cours d'eau sur lesquelles elles se trouvent, et encore ne faut-il pas trop les charger. Les gens qui les conduisent sont d'ailleurs absolument ignares en fait de navigation et, la plupart du temps, n'ont pas d'autres instruments qu'une perche grossière ou une pagaie plus grossière encore. On ne se sert de ces pirogues que quand on ne peut pas faire autrement : dès que la hauteur des eaux le permet, on passe à gué, en utilisant les rochers répandus en certains endroits en travers du lit. Ces pirogues n'existent pas partout et, à la saison des hautes eaux, les voyageurs sont obligés souvent de faire un long détour pour rencontrer un bac.

Nous venons de voir quelles sont les voies de communication : toutes primitives qu'elles soient, elles sont suffisantes pour assurer le trafic pourtant relativement important qui existe dans le pays, tout ce trafic ou presque se faisant par porteurs humains.

On a beaucoup médité du portage en France ces dernières années ; on en a parlé comme d'une coutume barbare, comme d'une forme d'esclavage, que nous aurions introduite en Afrique et imposée aux malheureux Nègres. Cela prouve

simplement qu'on aime à parler en France de ce qu'on ne connaît pas. Les plus anciens géographes et voyageurs qui nous aient parlé des Nègres du Soudan — Hérodote chez les Grecs, El Bekri chez les Arabes — ont raconté que, une fois passé le Sahara, comme les chameaux et les chevaux ne résistaient pas au climat, les indigènes transportaient eux-mêmes leurs fardeaux sur leur tête et cela à de très longues distances. Il en a toujours été ainsi, et les Siéna trouvent aussi naturel de porter sur la tête une charge d'une trentaine de kilos que nous trouvons naturel de porter à la main une canne ou un parapluie. La seule modification que nous ayons apportée a été de réduire au maximum de 25 kilos les charges transportées à tête d'homme pour le compte de l'administration et de remettre un salaire aux porteurs que nous employons, tandis que les habitants portent pour leur propre compte des charges pesant parfois jusqu'à 50 kilos et que les chefs indigènes qui emploient des porteurs ne paient pas ces derniers. Cela n'empêche pas que, pour les humanitaristes en chambre, nous sommes et serons toujours les barbares qui martyrisent les malheureux Nègres.

Les hommes et les femmes transportent également des fardeaux. Généralement ce sont les femmes qui portent aux plantations la nourriture des travailleurs et en rapportent les céréales et produits agricoles divers ; ce sont elles aussi qui transportent ces produits sur les marchés pour les vendre : dans les deux cas, elles se servent des corbeilles décrites plus haut, qu'elles placent sur un coussinet de cotonnade indigène, de pagne d'écorce ou simplement d'herbes tordues, lequel coussinet est posé sur le sommet de la tête. Ce sont encore les femmes qui vont puiser l'eau à la rivière ou à la fontaine et qui vont chercher dans la brousse le bois à brûler : la jarre contenant l'eau et le fagot de bois se portent également sur la tête.

Les hommes d'autre part transportent aux plantations les volailles et les outils de culture et rapportent à la maison les fragments de termitière destinés aux poules. Ce sont eux aussi qui transportent les bois de construction et les bottes de paille dont on fera les toitures.

Dans les déplacements de quelque durée et dans les voyages ayant un but commercial, les hommes portent en général les fardeaux les plus lourds et les produits ou denrées destinés à la vente, tandis que les femmes se chargent des vivres de route et des ustensiles de ménage et de cuisine. Elles se servent alors souvent d'un large plateau de bois ou d'une immense calebasse sur lequel ou laquelle sont entassés les divers objets constituant la charge, le tout maintenu ensemble par un filet noué sur le sommet du fardeau. Ce système a été emprunté aux Mandingues. Les hommes empruntent parfois aussi à ces derniers une sorte de long panier en lattes de raphia, ayant la forme d'un demi cylindre, et dans lequel sont placés, maintenus à l'aide d'une corde, les objets à transporter.

On aperçoit quelquefois en pays Siéna des ânes et plus rarement des bœufs à bosse employés comme animaux de transport, mais ce ne sont jamais des Siéna qui les emploient : seuls les Maures, les Foula, les Sarakolé et les Dioula se servent d'animaux pour leurs transports. Quant aux chevaux, les Siéna en usent, comme je l'ai dit plus haut, mais seulement comme bêtes de selle, et encore est-ce là un luxe réservé aux riches et aux grands chefs.

Lorsqu'ils voyagent pour leur propre compte, les Siéna font des étapes fort irrégulières, selon qu'ils ont ou non des amis ou des parents dans les villages de la route, selon la saison, la nature du pays, etc. Aussi leur façon d'apprécier les distances par le nombre des « journées » de marche est-elle très incertaine : tel individu compte cinq jours d'un point à un autre alors qu'un second individu n'en comptera

que trois entre les mêmes points. En général ils partent dès qu'il fait jour, c'est-à-dire une demi-heure environ avant le lever du soleil et marchent sans interruption jusque vers huit heures du matin, ce qui fait environ trois heures de marche représentant à peu près quinze kilomètres. Ils font alors une courte halte, mangent un peu ou absorbent de la farine délayée dans de l'eau, et repartent pour une heure environ. Ils se reposent durant les heures chaudes du jour, et marchent une heure encore dans la soirée, s'arrêtant vers 5 heures dans la localité où ils passeront la nuit. C'est là la journée de marche normale, qui représente de 25 à 30 kilomètres. Lorsque la lune permet la marche nocturne, les Siéna en profitent volontiers, soit pour allonger l'étape après le coucher du soleil, soit pour partir de meilleure heure le matin, suivant la phase de la lune. Mais ils ne le font guère que lorsqu'ils sont en nombre, n'aimant pas voyager seuls, ou même à deux ou trois, durant la nuit, par crainte des hyènes, des éléphants et aussi des esprits malfaisants.

En arrivant au village où ils désirent passer la nuit, les voyageurs vont demander l'hospitalité à un ami ou un compatriote, s'il s'en trouve dans ce village, ou sinon à un notable auquel ils ont été recommandés ou qui a la réputation de bien accueillir les étrangers. L'hôte ainsi choisi fait préparer quelque nourriture pour les voyageurs : c'est souvent pour ces derniers le seul repas proprement dit de la journée. La nuit est passée dans une case mise à leur disposition, ou sous un hangar, ou même à la belle étoile s'il fait beau. Le lendemain, avant de repartir, les voyageurs remettent à leur hôte quelques colas ou des cauries, ou encore un peu de monnaie, pour l'indemniser. Si cependant l'hôte est un parent, on ne lui paie pas son hospitalité, car il sera lui-même traité de façon analogue lorsque les circonstances l'amèneront dans le village de son parent.

## 22. — Le commerce et les monnaies.

J'ai dit plus haut que les Siéna étaient un peuple essentiellement agricole. Ils ne s'adonnent pas, comme certaines tribus Mandingues et notamment celle des Dioula, au commerce proprement dit, ou ne le font qu'exceptionnellement, et alors presque toujours pour le compte et sous la direction de Dioula résidant en leur pays.

Le principal commerce chez eux est purement local et se réduit à la vente des produits agricoles. Ces produits eux-mêmes se vendent rarement en gros, chaque famille ayant ses champs et produisant à peu près ce qui est nécessaire à sa propre consommation. Cependant il arrive que l'année a été mauvaise dans une région ou que tel champ n'a pas donné ce qu'on en attendait ; il arrive aussi que le même produit n'arrive pas à maturité partout à la fois, que certaine famille n'a pu se livrer à des travaux agricoles étendus parce que plusieurs de ses membres étaient en voyage ou malades. Enfin il faut compter aussi avec les étrangers résidant momentanément dans une localité et qui n'y ont point de cultures, avec les voyageurs de passage, etc. Tout cela nécessite un certain échange et a amené la création de marchés peu importants mais fort nombreux, surtout dans les fractions centrale et du nord-est, où la population est plus dense, et dans la fraction nord où les étrangers peu cultivateurs, les Dioula en particulier, sont plus nombreux.

Ces marchés se tiennent, non seulement dans les gros villages, mais aussi dans de très petites localités choisies en raison de leur situation centrale par rapport aux villages environnants. Chez les Niarhafolo et les Pala, j'ai même vu des marchés se tenir régulièrement en des endroits éloignés de plusieurs kilomètres de tout lieu habité.

Les marchés ont lieu à date fixe dans chaque localité ou chaque endroit réservé à cet usage ; lorsque le marché est éloigné de tout village, le lieu où il se tient porte un nom spécial. Dans la fraction sud-est et dans certaines parties de la fraction nord, le marché revient chaque semaine au même jour, soit le dimanche, soit le lundi, etc. Mais dans la majeure partie du pays Siéna et en tout cas dans toute l'étendue de la fraction centrale et chez les sous-tribus des autres fractions qui l'avoisinent, le marché revient *tous les six jours*, ce qui pourrait faire croire qu'autrefois, avant l'introduction de certaines coutumes mandingues et notamment du calendrier musulman, la semaine Siéna devait ne compter que six jours<sup>1</sup>.

Dans les deux cas, on s'est arrangé pour que deux localités voisines n'aient pas leur marché le même jour. Cela permet aux vendeurs et aux acheteurs de se rendre successivement dans les divers marchés voisins.

Sur les petits marchés, on ne trouve que quelques produits agricoles, principalement des légumes, des herbes comestibles et des condiments, toutes choses apportées et vendues par les femmes, qui disposent leur marchandise en petits tas dont chacun se vend cinq, dix, quinze ou vingt cauries, ce dernier chiffre représentant en général un demi-sou de notre monnaie. On y trouve aussi parfois des poteries, vendues par des femmes, du tabac en poudre et des hoes, vendus par des hommes. Plus rarement des hommes, presque toujours des étrangers, y vendent des bandes de cotonnade enroulées, des pagnes, et des menus articles de fabrication européenne (couteaux, verroterie, allumettes, etc.). Sur les marchés des gros villages, on rencontre les mêmes produits, mais en plus grandes quantités, et en outre on y vend des fagots de bois à brûler, du sel, des colas, de la volaille, de la viande au détail, des bestiaux sur pied, des étoffes, des objets en cuir et en vannerie, des ignames, du riz, du mil, du maïs, de la bière de mil, des beignets chauds, etc. etc.

Certains marchés ont une spécialité : on va à tel marché pour y acheter des poteries, à tel autre pour la volaille, à tel autre pour les outils en fer, etc.

Tous les marchés, sauf là où les autorités françaises ont fait construire des bâtiments *ad hoc*, se tiennent à l'ombre de grands arbres, sur une place un peu isolée des habitations. On reconnaît facilement ces emplacements, même lorsqu'ils sont vides, à ce que le sol a été rendu poussiéreux par les continus piétinements, et aussi à un grand nombre de pierres noircies qui servent aux vendeuses à construire des foyers auprès desquels elles se chauffent lorsque les matinées sont fraîches.

C'est vers midi qu'en général les marchés battent leur plein. Ils sont alors extraordinairement bruyants, par suite du caquetage des femmes : acheteuses et vendeuses rivalisent à qui criera le plus fort et parlera le plus, si bien qu'il est fort difficile de s'entendre. Les disputes sont nombreuses et le marchandage se fait en grand : des discussions fort animées durent un quart d'heure ou plus, qui ont pour objet la valeur d'un centime.

Bien que les Siéna non maudicisés se livrent peu au grand commerce, il arrive cependant que, tentés par les bénéfices qu'ils voient réalisés par les Dioula, certains vont de temps en temps au loin vendre des produits de leur pays. C'est surtout dans les fractions sud et nord que les Siéna s'adonnent de plus en plus au commerce de colportage, à l'imitation des Mandingues. Ils vont dans le sud, chez les Agni du Baoulé, du Mango, du Ndénié, transportant des charges de *karité*, de *soumbara*, de piment, de poteries, de hoes indigènes, de poules et pintades vivantes, parfois

<sup>1</sup> Les Avikam ou Brignan, population côtière dont le centre est Grand-Lahou, ont, m'a-t-on assuré, une semaine de six jours.



de riz et de maïs. D'autres exportent du caoutchouc, qu'ils vont vendre dans les factoreries du sud, à Tiassalé et à Aboisso.

Au retour, ils rapportent soit de l'argent, soit des articles de fabrication européenne pour leur usage personnel, soit encore du coton du Baoulé ou des colas du Mango. Mais en général ils ne font pas le commerce d'importation proprement dit, qu'ils laissent aux mains des Dioula et de leurs compatriotes mandicisés, ainsi qu'à celles des Maures, Foula, Sarakolé qui viennent du Haut-Sénégal : ces derniers importent du nord en pays Siéna le sel en barres du Sahara, des bœufs, des moutons, des chèvres, des couvertures en laine et en coton, des objets de cuir ; du sud, les Dioula et les Guimini mandicisés rapportent du cuivre et des tissus et objets divers de fabrication européenne.

La monnaie universellement répandue chez les Siéna consiste en ces coquillages univalves que nous nommons *cauries* et qui, dès le XI<sup>e</sup> siècle, d'après les géographes arabes, étaient importés au Soudan des pays méditerranéens et utilisés comme monnaie par les Nègres de la vallée du Niger. Le cours des cauries est variable d'un pays à l'autre, et, dans le même pays, selon leur abondance ou leur rareté. En général, chez les Siéna du sud-est, on a adopté le cours de 1.000 cauries pour un franc, basé sur ce qu'on appelle en mandingue le « cent musulman » — *silamia-kyémé* — ou cent cauries à la centaine ; dans les fractions sud, nord-est et centrale, le cours est généralement de 800 cauries pour un franc, parce qu'on y compte au « cent malinké » — *mali-ñ-kyémé* — ou quatre-vingts cauries à la centaine ; enfin, dans certaines parties de la fraction nord, on use du « cent bamana » — *bamuna-kyémé* — soit soixante cauries seulement à la centaine et alors on n'a que 600 cauries pour un franc. Lorsque les cauries deviennent rares, les Dioula qui les ont peu à peu accaparées les remettent en circulation en faisant monter le cours du « cent musulman » au « cent malinké » ou même au « cent bamana ».

Avant même notre occupation du pays Siéna, les pièces de cinq francs en argent y étaient connues. Depuis que nous sommes installés dans cette région, notre monnaie d'argent s'y est très répandue, surtout les pièces de 5 francs et celles de 50 centimes. Les pièces de 1 franc sont plus rares ; celles de 2 francs sont peu prisées des indigènes ; quant à celles de 20 centimes, elles sont inconnues. Notre monnaie de billon commence seulement à se répandre, et il n'en existe en pays Siéna qu'une infime quantité. La monnaie de nickel serait, je crois, assez appréciée, mais elle n'a pas fait encore son apparition. Les Siéna ont emprunté aux Mandingues leurs appellations et leur façon de compter en ce qui concerne notre monnaie : ils appellent la pièce de cinq francs *dalassi* (dollars, thalers) ou *doromé* (de l'arabe *dirhem*, drachme) ; « cent francs » se dit *toko* « vingtaine » (20 pièces de 5 francs) et « mille francs » se dit *sila* « double centaine » (200 pièces de 5 francs).

La poudre d'or n'est usitée comme monnaie que chez les Nafâna du Sud-Est voisins des Abron et encore elle l'est fort peu et de moins en moins. Là où on s'en sert encore, on fait usage de la terminologie employée par les Agni-Assanti et basée sur le poids et non sur la valeur. La terminologie arabe par *mithkâl* est connue des Dioula mais ignorée des Siéna.

### 23. — Les industries.

Les industries pratiquées en pays Siéna doivent se diviser en deux catégories : 1<sup>o</sup> celles auxquelles se livrent indistinctement des individus appartenant à n'importe quelle caste ; 2<sup>o</sup> celles qui sont exclusivement aux mains d'une caste particulière (voir plus loin le chapitre qui traitera des « castes »).

Dans la première catégorie se classent, outre les industries ménagères et agricoles dont il a été question précédemment, les industries plus spéciales du filage du coton, du tissage, de la teinture, de la vannerie, de la fabrication de la poudre, du savon, des huiles, du *soumbara*, de l'indigo, de la bière de grains, des sandales, du tabac. Certaines de ces industries sont pratiquées par les femmes (filage, fabrication du savon, des huiles, du *soumbara*, de la bière de grains); d'autres ne sont pratiquées que par les hommes (tissage, fabrication de la poudre, confection des sandales, préparation du tabac); d'autres enfin sont pratiquées indistinctement par les deux sexes (teinture, préparation de l'indigo, vannerie).

D'autre part, il est bon d'observer que plusieurs des industries précitées (tissage et teinture notamment) ne sont pratiquées qu'exceptionnellement par des Siéna, et seulement — à quelques exceptions près — par des Siéna plus ou moins mandicisés. La plupart du temps les tisserands et les teinturiers sont des étrangers, les tisserands des Dioula, les teinturiers des Dioula, des Sarakolé ou Marka et quelquefois des Haoussa.

Les femmes procèdent de la façon suivante à la *confection du fil* de coton. Le coton étant sorti de sa coque, on en retire les graines en les chassant de la bourre au moyen d'une tige de fer que l'on roule à deux mains sur la bourre placée elle-même sur une pierre plate; les graines se trouvent ainsi chassées en avant et sont ensuite retirées à la main. Cela fait, on carde le coton au moyen d'une sorte de petit arc que l'on tient d'une main, tandis que de l'autre main, on tire la bourre sur la corde de l'arc. Récemment les Européens ont introduit des cardes à main, sorte de brosses en fils métalliques, dont l'usage se répand de plus en plus. Une fois cardé, le coton est enroulé autour d'une tige de bois que la fileuse tient de la main gauche; de la main droite, elle saisit et étire un brin de coton se détachant de la quenouille et l'enroule sur l'extrémité supérieure d'une aiguille de bois qui porte à son extrémité inférieure une sorte de boule pesante en terre cuite et que le mouvement des doigts de la main droite fait tourner rapidement, comme un toton ou une toupie, sur le fond d'une assiette de bois. Le coton, étiré entre la main gauche qui soutient la quenouille et la main droite qui retient et fait tourner la tige du toton, s'allonge et se transforme en un fil, lequel s'enroule autour de l'aiguille du toton. Pour faciliter le glissement du fil entre les doigts de la main droite, les femmes se mettent à ces derniers une poudre blanche fabriquée avec des os pulvérisés et comprimés ensuite en un petit pain ressemblant à un pain de blanc de guêtre.

Le fil est, après cela, déroulé, puis enroulé de nouveau autour d'une tige de bois, de façon à former de grosses pelotes cylindro-coniques. Lorsqu'on veut l'utiliser pour le tissage, on le tend on le faisant passer autour de quatre pieux fichés en terre et disposés en forme de quadrilatère très allongé.

Les femmes fabriquent aussi du fil de fibres de feuilles d'ananas et du fil d'une sorte de chanvre, qui servent à confectionner des ficelles et des cordes, notamment des ficelles pour ceintures.

Le *savon* se fabrique soit avec l'huile de carapa (ou *touloucouna*), soit avec l'huile de *karité* ou de *tama*, mélangée à de la lessive de cendre. Ce sont les femmes qui se livrent à cette fabrication. Le savon de carapa, plus dur que les autres, se conserve mieux et est de beaucoup supérieur; on le fabrique surtout dans les fractions sud et sud-est. Il se fait en pains affectant la forme d'un énorme cigare très renflé en son milieu; ces pains sont entourés de feuilles larges et ficelés avec de la paille, et peuvent ainsi se transporter au loin, ou se conserver longtemps,

suspendus aux poutres des toitures. Le savon de *karité* ou de *tama* est pâteux et on est obligé de le mettre dans des assiettes ou des terrines ; on le fait surtout dans les fractions centrale, nord-est et nord. Dans cette dernière on fabrique aussi du savon avec l'huile de palme : c'est le moins bon de tous.

Les *huiles* ou beurres végétaux sont également préparés par les femmes. L'huile de carapa ne sert qu'à faire du savon. Celles extraites du *karité*, du *tama*, de l'arachide et des palmistes servent à la fois pour la consommation alimentaire et pour les usages industriels. Toutes s'obtiennent à peu près de la même façon : par ébullition des fruits et décantage. L'huile de *karité* et l'huile de *tama*, une fois refroidies, prennent la consistance du beurre ; l'huile d'arachide et l'huile de palme, peu répandues d'ailleurs chez les Siéna, demeurent au contraire liquides, ou tout au moins se figent simplement sans durcir.

Le *soumbara*, comme je l'ai dit plus haut, est un condiment d'odeur très repoussante quand il est cru, mais de saveur assez agréable lorsqu'il est cuit dans les sauces ; les femmes le préparent en faisant fermenter la pulpe contenue dans les gousses du *neté* (arbre ressemblant au tamarin et dont le nom scientifique est *Parkia Biglobosa*) et en soumettant ensuite cette pulpe fermentée à une manipulation dont je ne connais pas le détail. Il revêt alors la forme de petites boules brunes, légèrement poisseuses, qui peuvent se conserver assez longtemps et se transporter fort loin, à condition de les exposer de temps en temps à l'air et au soleil.

J'ai parlé plus haut de cette autre industrie féminine qui consiste à fabriquer la *bière* de mil ou de maïs.

Le *tissage* a été introduit chez les Siéna, à une date relativement récente, par les Dioula, mais cette industrie s'est beaucoup moins développée chez les Siéna — ceux de la fraction sud exceptés — que chez leurs voisins méridionaux les Baoulé, qui l'ont reçue également des Dioula, au moins selon toute vraisemblance. Les tisserands Siéna opèrent comme tous les tisserands nègres de l'Afrique Occidentale et se servent des mêmes instruments : métier à lamelles suspendu à une pièce de bois reposant sur deux fourches, navette évidée en forme de pirogue, levier à pédales permettant de croiser alternativement les deux rangées de lamelles du métier ; les fils sont tendus au moyen d'une grosse pierre reposant sur le sol en avant du tisserand, et ce dernier est assis sur un tréteau grossier placé en arrière de celui supportant le métier, de façon à ce que les pieds du tisserand viennent s'appuyer sur les pédales. Cet attirail est installé en général à l'ombre des grands arbres qui se dressent sur les places des villages ou encore sous des abris de feuillages construits tout exprès. Les lais de cotonnade obtenus sont des bandes de 10 à 15 centimètres de large ; on en coud un certain nombre ensemble pour arriver à la largeur exigée pour les pagnes ou les vêtements. Je n'insiste pas davantage sur cette industrie, qui a été maintes fois décrite, et qui, chez les Siéna comme chez les autres Noirs, est l'apanage exclusif des hommes.

La *fabrication de la poudre* est assez originale, au moins telle qu'elle est pratiquée chez les Siéna ; elle m'a semblé être chez eux localisée à la fraction centrale et à la partie sud de la fraction nord. Cette même industrie d'ailleurs est plus répandue chez les Mandingues habitant au sud des Siéna de l'ouest et chez les Mandé-fou de la même région (les Lo notamment). Cette poudre est obtenue par un mélange de salpêtre et de charbon de bois pulvérisé, *sans addition de soufre*. Le salpêtre provient d'une sorte de terre verte qui ne se trouve que dans certaines régions et que l'on vend sur plusieurs marchés ; cette terre, généralement humectée

avec de l'urine pendant plusieurs jours, est ensuite lavée ; la boue résultant de ce lavage est filtrée dans une pièce de cotonnade et l'eau de filtrage est traitée par ébullition d'abord, par évaporation ensuite : on obtient ainsi de petits cristaux blancs qui sont du salpêtre. Le mélange du charbon et du salpêtre s'opère dans une sorte de creuset naturel qui n'est autre chose qu'un bloc de granit dans lequel l'action séculaire de la pluie a formé une concavité appréciable : une pierre ronde que l'on tient à la main remplace le pilon. Cette poudre s'allume assez difficilement et supporte mal l'humidité ; mais, bien sèche, elle brûle bien et a à peu près autant de force d'expansion que la poudre de traite importée d'Angleterre et d'Allemagne. Elle n'est pas fabriquée par des professionnels : chaque chasseur fabrique lui-même sa poudre ; par suite, elle ne fait pas l'objet d'un commerce, ou tout au moins ne fait-elle l'objet que d'un commerce très restreint et tout à fait local.

Il en est de même des *sandales*, j'entends des sandales grossières qui se composent simplement d'une pièce de peau séchée et non tannée, avec un cordon de cuir attaché en avant et qui, passant entre le gros orteil et le doigt suivant, se relie sur le pied à deux autres cordons attachés de chaque côté de la sandale. Chaque homme fabrique lui-même, au moyen d'un couteau et d'une peau de mouton ou de chèvre, ses sandales et celles des membres de sa famille qui en portent : les artisans se réservent les travaux de cuir un peu plus compliqués.

J'ai décrit plus haut la préparation du *tabac* en poudre : je n'y reviendrai donc pas ici.

La *teinture* est, comme le tissage, d'importation étrangère et relativement récente. Les Siéna ne s'y livrent guère que dans la fraction sud, laissant ailleurs cette industrie aux mains des Dioula et autres étrangers. Les hommes et les femmes s'y livrent également. La seule couleur connue des teinturiers Siéna est le bleu de nuances diverses, allant du bleu pâle au noir presque absolu ; elle est exclusivement obtenue des pains dits d'indigo, préparés avec les jeunes pousses d'une liane qui n'a aucun rapport botanique avec l'indigotier mais qui fournit la même couleur. Ces pains sont dissous dans l'eau, en plus ou moins grande proportion selon qu'on veut obtenir des nuances plus ou moins foncées. Le liquide de teinture est placé dans de vastes poteries enterrées jusqu'au col, dans lesquelles on met à tremper le fil de coton ou la pièce d'étoffe à teindre ; parfois, ces poteries sont remplacées par des sortes de cuves cylindriques en argile dont la surface interne a été cuite au moyen de feux de charbon de bois entretenus à l'intérieur. Les teinturiers se servent, pour agiter leur teinture, de grandes baguettes de bois terminées par quatre ou cinq dents divergentes disposées comme les branches d'une étoile. On teint généralement le fil de coton avant de le tisser, et c'est ainsi qu'en mariant le fil resté blanc et les fils teints de diverses nuances, les tisserands arrivent à obtenir des dessins qui ne manquent ni d'élégance ni de bon goût. Parfois, on teint les pagnes une fois qu'ils sont terminés, et alors on obtient des dessins assez originaux et des nuances fondues d'un effet spécial, en serrant fortement certaines parties du pagne au moyen d'une ficelle, de façon à ce que la teinture pénètre d'autant moins le tissu qu'il se trouve serré davantage : ce procédé n'est employé, à ma connaissance, que chez les Takponin et les Guimini du sud et a été emprunté par eux aux Baoulé. Les fils ou tissus nouvellement teints répandent une odeur très forte et bleussent au moindre contact les objets qui les touchent ; après quatre ou cinq lavages, l'odeur disparaît et la teinture ne s'en va plus que très difficilement, au moins si l'on a eu affaire à un bon teinturier.

Les pains dits d'*indigo* sont préparés indistinctement par les hommes et les

femmes, et non pas par ceux qui se livrent à l'industrie de la teinture, mais par les habitants des régions où pousse la liane à indigo, laquelle n'existe pas partout. J'ignore les détails de la préparation des pains d'indigo ; je sais seulement qu'on y met en général de la bouse de vache pour agglomérer la matière tinctoriale, laquelle se compose de pousses et bourgeons de liane à indigo. On obtient ainsi des sortes de galettes légères, d'une odeur très caractéristique, qui font dans tout le Soudan Occidental l'objet d'un commerce important. Les Siéna n'en fabriquent qu'une assez faible quantité, qui ne suffit pas même aux besoins locaux, puisqu'on en importe du Baoulé de grandes provisions.

La *vannerie* n'est pas une industrie réservée à une caste spéciale, au moins chez les Siéna. Il y a à la vérité des gens plus experts que d'autres en l'art de tresser des nattes et des paniers, de confectionner des corbeilles ou des chapeaux, et ces gens font de la vannerie leur métier, tandis que d'autres moins habiles ne s'y livrent qu'exceptionnellement et seulement pour répondre à leurs propres besoins. Mais les vanniers de métier eux-mêmes se recrutent indistinctement dans toutes les castes. Ce sont en général des hommes, bien qu'on rencontre parfois des femmes se livrant à la confection des nattes et des paniers. L'outillage des vanniers Siéna n'est pas compliqué : il se compose en général uniquement d'un couteau. Ce couteau sert à couper les feuilles de raphia, les tiges de rotin, les herbes et les branches de bois qui fournissent la matière première ; il sert aussi à diviser les feuilles de raphia en fines lamelles longitudinales qui, une fois séchées, serviront à tresser les nattes, les sacs, les chapeaux ; sectionnées de même en lamelles, les nervures de raphia se convertiront en stores ; sectionnées en deux parties suivant leur longueur, les minces tiges de rotin deviendront des liens servant à attacher ensemble les diverses parties des paniers et des corbeilles ; les tiges d'herbes serviront à confectionner des paniers des nattes grossières ; les branches de bois fourniront les anses des corbeilles ou, façonnées en planches grossières, le fond des mêmes corbeilles.

Nous arrivons maintenant aux industries qui sont l'apanage exclusif des castes d'artisans : celles-là sont plus développées chez les Siéna que les industries dont il vient d'être parlé, elles y sont moins abandonnées à des mains étrangères, et certaines d'entre elles, celle du fer entre autres, si elles ne sont pas indigènes, paraissent tout au moins exister chez les Siéna de temps immémorial. Ce sont les industries du fer, du bois, du cuir, de l'argile et celle du cuivre : les quatre premières sont pratiquées par la même caste, celle que nous appelons en général la « caste des forgerons » et qui porte le nom de *noumou* en langue mandingue (j'ignore son nom siéna) ; ce sont les hommes qui travaillent le fer, le bois et le cuir, et ce sont les femmes qui travaillent l'argile. Quant à l'industrie du cuivre, elle est réservée à une caste spéciale, qui semble n'appartenir originairement ni au peuple Siéna ni au peuple Mandingue, mais qui est installée depuis fort longtemps en pays Siéna et parle tantôt la langue Siéna, tantôt la langue Mandingue, tantôt les deux : c'est la caste des *Lorho*, dans laquelle les hommes seuls sont artisans, les femmes ne s'occupant que du ménage et des travaux agricoles.

L'industrie du *fer* est, de toutes, la plus répandue chez les Siéna : elle comprend à la fois la fabrication du métal et ses diverses utilisations. Il semble qu'autrefois, sur toute l'étendue du pays Siéna, on fabriquait du fer à l'aide du minerai qui abonde dans toute la région ; depuis une vingtaine d'années et surtout depuis notre installation dans le pays, le fer brut et travaillé provenant d'Europe a été importé en si grandes quantités et il a atteint un prix relativement si minime que l'industrie.

métallurgique indigène a été fortement battue en brèche. Elle a à peu près disparu, au moins en ce qui concerne la fabrication du métal, dans les fractions sud-est et sud, et a certainement diminué d'importance dans les autres fractions, bien que les besoins de Babemba et de Samori en armes de toutes sortes aient redonné momentanément, de 1889 à 1898 environ, une activité passagère à cette industrie. Actuellement elle est encore vivace dans la fraction centrale, dans la fraction nord-est, et dans une faible partie de la fraction nord. Tantôt les forgerons Siéna qui fabriquent le fer forment des villages à part, tantôt ils constituent seulement un quartier dans un village habité pour le reste par des gens d'autres castes (par exemple à Kiémou chez les Gbannzoro et à Sienso chez les Noholo).

Le minerai de fer, extrait du sol au moyen de piques en fer et de houes épaisses, est concassé à l'aide de blocs de granit et mélangé, dans des hauts-fourneaux que je décrirai un peu plus loin, avec du charbon de bois. Ce dernier est préparé par les mêmes forgerons qui s'en servent pour traiter le minerai de fer. Leur méthode de préparation du charbon est absolument identique à celle de nos charbonniers de France : des branches d'arbre de petite dimension sont entassées les unes sur les autres, par couches disposées en alternant à chaque couche le sens des branches, de façon à former un tas de 2 mètres de hauteur sur 4 mètres environ de diamètre, de forme à peu près hémisphérique ; ce tas est recouvert d'herbe et de mottes de terre ; on l'allume par le bas et le tout se consume lentement, la fumée filtrant à travers la couche d'herbes et de terre. Le charbon une fois obtenu, on le transporte au quartier des forgerons : une partie servira à préparer le fer, une autre partie à alimenter le feu des forges.

Les hauts-fourneaux revêtent, selon les régions, des formes assez diverses. En général, ils se composent d'un cône d'argile arrondi à son extrémité supérieure ; à la base ont été ménagées trois ou cinq ouvertures semi-circulaires ; une autre ouverture a été aménagée au sommet. Souvent, le cône porte en son milieu deux appendices qui m'ont semblé figurer des mamelles et qui n'ont aucune utilité pratique : sans doute c'est un symbole dont il faudrait chercher l'origine dans le culte spécial aux forgerons (fig. 55). L'ouverture supérieure sert à verser dans l'intérieur du cône le minerai et le charbon. Les ouvertures du bas servent d'abord à allumer le feu et à l'activer par le courant d'air qu'elles établissent de concert avec l'ouverture supérieure. Lorsque le feu est bien pris et que son action commence à se faire sentir sur le minerai, on dispose contre chacune des ouvertures du bas une sorte de tube cylindro-conique en argile épaisse, dont on soude les bords contre ceux de l'ouverture correspondante du haut-fourneau au moyen d'un revêtement d'argile grasse. Parfois (fig. 56) à chaque ouverture du haut-fourneau correspondent deux tubes encastrés dans une sorte de trappe qui s'adapte à cette ouverture. Le fer contenu dans le minerai entre en fusion sous l'action du charbon incandescent et tombe peu à peu à la base du haut fourneau, d'où, grâce à la pente qui a été ménagée, il s'écoule dans les tubes d'argile ; là, il se refroidit et se solidifie.

On laisse le feu achever de se consumer et ensuite on retire les tubes et on les brise. De chacun d'eux on retire une barre d'un fer très impur, chargé de scories de charbon, et présentant un peu l'aspect extérieur d'une éponge : ce morceau de métal est trempé dans l'eau, puis transporté sur une dalle de granite où, durant des heures et des heures, un forgeron le frappe avec un bloc de granite poli, jusqu'à ce que le fer lui-même devienne lisse et poli. On le porte alors au rouge sur un feu de charbon, on le trempe dans l'eau froide alors qu'il est bien rouge, puis on le martèle à l'enclume et il est alors bon à employer. Le fer ainsi préparé doit assu-

rément contenir une certaine quantité de charbon et constitue une sorte d'acier plutôt que du fer pur. Tel qu'il est, en tout cas, il suffit à tous les usages auxquels l'emploient les forgerons Siéna. Quant aux scories de minerai, elles renferment encore du fer après l'opération, mais elles ne sont pas utilisées, sauf quelquefois comme pierres à bâtir, les forgerons ayant l'habitude de s'en servir pour former la base des murs de leurs habitations et de leurs ateliers.

Les outils de forge, très primitifs, sont analogues à ceux des Noumou Mandingues, bien souvent décrits : une pierre de granite sert d'enclume, une barre de fer de marteau ; une tige de fer pour agiter le feu, une paire de pinces fort grossières, un soufflet double en peau posé à terre et qu'un enfant manœuvre en soulevant alternativement chaque peau, complètent l'attirail. Il faut y ajouter encore quelques pointes de fer servant à forer des trous, et c'est à peu près tout. Cet outillage si primitif permet cependant aux forgerons Siéna de transformer leurs blocs de fer en houes, en couteaux, en pointes de flèche ; très légèrement perfectionné, il leur a permis, au moment des guerres de Samori, de fabriquer pour ce dernier des chiens de fusil, des gâchettes, des baguettes, et même des ressorts à boudin et des culasses entières copiées sur les culasses de nos fusils modèle 1874 ; j'ai vu et tenu entre mes mains plusieurs fusils de ce modèle dont toutes les pièces, sauf le canon, avaient été fabriquées par des forgerons Siéna : il y avait assurément bien des défauts dans ces armes, surtout en ce qui concerne le fini des pièces : néanmoins on pouvait tirer avec ces fusils, ce qui est bien un résultat appréciable. On m'a même affirmé que des canons de fusil avaient été également fabriqués par des forgerons Siéna, en deux pièces semi-cylindriques accolées ensuite et soudées au rouge métal contre métal : mais je n'ai pas vu de ces canons et, s'il en a été fait, je doute qu'ils aient pu être utilisés ; les rayures en tout cas devaient être fort irrégulières et ne pouvaient que contrarier la vitesse du projectile au lieu de l'accélérer. D'autre part, j'ai vu ces mêmes forgerons fabriquer pour les Européens, d'après un modèle ou même un simple dessin accompagné d'explications verbales, des pièces de rechange pour fusils de chasse, des mors, des étriers, des boucles, des pointes, des vis, des charnières, des pentures, des clefs, etc.

L'industrie du *bois*, très répandue également chez les Siéna, n'y existe qu'à un stade beaucoup plus primitif. Les artisans ébénistes, dont l'outillage ne se compose guère que d'une herminette et d'un couteau, fabriquent surtout les mortiers pour piler les céréales, les pilons, les tabourets, les lits en bois, les fûts de fusil, les manches de couteaux et d'outils divers ; ce sont eux aussi qui confectionnent les sabres de bois et casse-têtes dont j'ai parlé plus haut, ainsi que les arcs et les flèches. Enfin ils sculptent des statuettes, des masques, des figurines qui servent pour les danses ou pour les cérémonies religieuses et dont le travail dénote, sinon un sens artistique bien développé, au moins un louable souci de rendre les détails tout en les exagérant.

L'industrie du *cuir* est très peu développée, ou du moins elle est abandonnée par les Siéna aux artisans de famille Mandingue établis parmi eux, et qui fabriquent des carquois, des fourreaux de sabre, des étuis pour talismans, des babouches, parfois même des bottes et des selles. Cette industrie peut être considérée comme étrangère.

L'industrie de l'*argile* au contraire, est relativement développée. Comme je l'ai dit plus haut, ce sont les femmes de la caste des artisans qui s'y livrent exclusivement. Elles vont chercher la terre grise, la transforment en une pâte épaisse et la tournent entre leurs doigts sur un plateau de bois posé sur le sol jusqu'à ce

que la pâte ait pris la forme du vase à fabriquer ; les potières Siéna ont une grande habileté à mouler la pâte entre leurs doigts agiles et savent se servir du simple plateau de bois comme d'un tour. Les formes une fois obtenues sont disposées sur une couche de sable où on les laisse sécher un peu. Ensuite elles sont cuites dans des fours d'argile très primitifs, ou le plus souvent sous une couche de cendre que recouvre un feu ardent. Divers procédés sont employés pour polir et vernir les poteries, mais je ne les connais pas exactement. On trouvera plus haut la description des divers vases que l'on rencontre chez les Siéna.

Les bijoux de *cuivre* (pendentifs, anneaux, etc.) sont fabriqués par des artisans de la caste spéciale des *Lorho*, au moyen de métal acheté aux commerçants européens. Le procédé de fabrication est à peu près le même que celui des forgerons : le métal est ramolli au feu, puis martelé sur l'enclume jusqu'à ce qu'il ait reçu la forme désirée ; des rayures et des reliefs sont obtenus à l'aide d'une pointe de fer sur le métal ramolli par l'action du feu. Cependant, les *Lorho* obtiennent aussi des objets par le *procédé de la cire perdue* : ils confectionnent avec de la cire le modèle du bijou qu'ils veulent faire, entourent ce modèle d'argile en ménageant au sommet une ouverture en forme d'entonnoir, et, par cette ouverture, versent le cuivre en fusion au moyen d'une sorte de creuset en terre muni d'un long manche de fer et de bois ; le métal en fusion fait fondre et s'évaporer la cire et prend sa place ; il ne reste plus qu'à briser le moule d'argile et l'on a le bijou.

#### 24. — La chasse et la pêche.

Je ne crois pas qu'il existe chez les Siéna une caste spéciale de chasseurs ou de pêcheurs, en tout cas je n'en ai jamais entendu parler. J'ajouterai même que les chasseurs et pêcheurs professionnels, c'est à dire se livrant exclusivement à la chasse ou à la pêche, sont fort peu nombreux parmi les Siéna non mandicisés. Il existe cependant quelques chasseurs de métier dans les régions de population clairsemée, riches en forêts et en gibier, notamment dans certaines parties du Guimini, du Takponin, du Tafiré, du Pala, du Niarhafolo, du Folo. Il existe également quelques pêcheurs de métier le long de la Comoé, du Bandama, du Bagbé. Mais il est à remarquer, au moins pour les chasseurs, que la plupart des professionnels sont des Mandingues ou des Siéna mandicisés.

D'une façon générale, les Siéna riverains des cours d'eau importants se livrent à la pêche lorsque les eaux se retirent (commencement de la saison sèche), et ils font sécher le produit de leur pêche qu'ils envoient vendre par leurs femmes sur les marchés. Mais cette industrie est chez eux fort peu développée, tout à fait primitive et n'occupe qu'une partie restreinte de la population.

En ce qui concerne la chasse, on peut dire que presque tous les Siéna sont chasseurs, mais qu'ils ne le sont qu'occasionnellement. Chaque fois qu'ils se rendent aux champs, ils emportent leurs fusils ou leurs arcs et, s'ils aperçoivent du gibier ou relèvent des traces fraîches, ils se livrent à la chasse avec un succès d'ailleurs fort relatif. Durant la saison sèche et lorsque les travaux agricoles subissent un temps d'arrêt, beaucoup de Siéna habitant des petits villages isolés s'adonnent à la chasse de façon plus suivie, soit en pratiquant isolément la chasse à l'affût, soit en se réunissant par bandes de 10 à 50 hommes pour faire des battues ou cerner le gibier que des rabatteurs mettent en fuite en fouillant les buissons et en mettant le feu aux herbes sèches.

D'une façon générale, les Siéna ne tirent le gibier qu'au posé, surtout s'il s'agit de gibier à plumes.



Dans le Guimini, j'ai vu des gens utiliser pour la chasse des chiens dressés à fouiller les buissons et à débusquer le gibier.

Les Siéna chassent peu la grosse bête, exception faite cependant pour l'hippopotame, dont les mœurs font une proie relativement aisée pour le chasseur à l'affût. Presque tous les chasseurs d'éléphants sont des Mandingues du Ouassoulou. Les antilopes, d'espèces fort variées du reste, constituent le principal gibier des chasseurs Siéna.

Je dois signaler ici des *greniers à gibier* que j'ai observés en plusieurs régions du pays Siéna, notamment chez les Folo, les Niarhafolo et les Takponin : ce sont de petits greniers analogues aux greniers à céréales, mais édifiés en pleine brousse, sur des affleurements granitiques qui les mettent à l'abri des termites. Les chasseurs, qui s'établissent parfois durant deux à trois semaines loin de tout lieu habité, séchent au feu le produit de leurs chasses au fur et à mesure qu'une nouvelle pièce de gibier est abattue, et enferment la viande dans ces magasins jusqu'à ce que la période de chasse soit terminée : ils emportent alors le tout dans leurs villages et le mettent en vente.

#### 25. — La musique et la danse.

Les musiciens appartiennent en général à une caste spéciale ; les danseurs au contraire sont rarement des professionnels, sauf pour ce qui regarde les danses religieuses, et, dans ce dernier cas seulement, ils appartiennent à une caste spéciale. Quant aux chanteurs de métier ou de caste, ils n'existent pas, à ma connaissance du moins, chez les Siéna : on en rencontre il est vrai, surtout dans l'entourage des chefs, et des deux sexes, qui appartiennent à la catégorie connue des Européens du Soudan sous le nom de « Griots », mais ce sont tous des étrangers, soit des Mandingues, soit des Ouolofs.

*Instruments de musique.* — Ils sont, comme l'art musical des Siéna, peu perfectionnés et n'offrent à ma connaissance rien de particulièrement intéressant qui les distingue des instruments de musique répandus dans tout le Soudan. Cependant, je signalerai des sortes de *harpes*, en usage chez les Niéné et autres sous-tribus du district de Tombougou, et qui se composent d'une vastealebasse, servant de caisse de résonance, surmontée d'une perche haute de deux mètres environ le long de laquelle sont tendues les cordes : j'ai entendu des orchestres composés de cinq à six harpistes qui arrivaient à jouer des mélodies réellement harmonieuses et agréables à l'oreille, quoique fort monotones.

La *guitare* commune, sorte d'arc terminé en bas par unealebasse et supportant trois à sept cordes d'inégale longueur, est fort répandue dans la fraction nord.

Dans toutes les fractions, mais surtout dans celle du centre, on rencontre partout le xylophone soudanais vulgairement appelé « *balafon* » par les Européens, des mots mandingues *balan fo* (jouer du « balan », ce dernier mot étant le nom mandingue de l'instrument en question). Le « balafon » est universellement connu : il se compose d'un cadre trapézoïdal en bois léger sur lequel sont fixées des touches de bois d'inégale longueur, desalebasses vides étant suspendues au-dessous des touches pour augmenter la résonance ; l'instrument se porte suspendu à l'épaule par une corde et vient reposer contre le bas-ventre du musicien ; ce dernier frappe les touches au moyen de deux baguettes terminées par une boule de caoutchouc plein. Certains « balafon » donnent jusqu'à douze notes différentes, ce qui permet à l'artiste une certaine fantaisie. Le son n'en est pas désagréable, surtout entendu d'assez loin.

Parmi les instruments à vent, je citerai les *flûtes*, donnant de trois à six notes, et les *cornes, olifants et trompes de bois*, qui donnent une ou deux notes seulement, mais avec lesquels on arrive à constituer des orchestres harmoniques en donnant à chaque musicien une corne ou trompe de note spéciale. Certains airs joués par les orchestres de flûtes ou de trompes ne manquent ni d'élégance ni d'agrément : malheureusement ces airs se composent toujours d'une phrase musicale unique et très courte que les musiciens répètent interminablement, ce qui ne paraît pas fatiguer les oreilles indigènes mais est peu agréable aux oreilles européennes.

Tous les instruments que je viens de passer en revue, quoique primitifs, méritent le nom d'instruments de musique puisque soit seuls, soit combinés plusieurs ensemble, ils peuvent produire une harmonie. Mais ils sont moins répandus, je dirai même moins essentiels, chez les Siéna, que les instruments que l'on pourrait appeler « *instruments de rythme* » et qui ne servent en effet qu'à rythmer une danse, une marche ou un chant, parfois même qu'à faire du bruit. Ces instruments, dans nos orchestres européens, sont peu nombreux et constituent ce que nous appelons la « *batterie* » ; chez les Siéna, comme, il me semble, chez tous les Nègres, ils constituent la partie principale de tout orchestre, quand ils ne constituent pas tout l'orchestre à eux seuls. Ce sont : les tambours hémisphériques que l'on frappe de la main ; les tambours cylindriques que l'on frappe avec des baguettes ; les tambours bi-coniques, que l'on tient sous le coude gauche et dont les peaux sont reliées l'une à l'autre par des cordes que l'on peut serrer ou relâcher à volonté à l'aide du coude, ce qui fait que le marteau de bois que l'on tient de la main droite peut donner deux notes différentes ; les gourdes recouvertes d'un filet chargé de cauries et qui, secouées, rendent un bruit de castagnettes ; les clochettes de fer ; les cylindres de fer évidés le long desquels on frotte une tige de même métal ; enfin les anneaux et pendeloques de ferraille que l'on suspend au pourtour des tambours, au manche des guitares, à la caisse de résonance des harpes, au poignet des joueurs de « *balafon* », aux jambes des musiciens, et qui, en s'entrechoquant grâce aux vibrations de l'instrument ou aux mouvements du musicien, produisent un cliquetis fort apprécié, semble-t-il, des auditeurs.

*Musiciens.* — Les hommes seuls font usage de tous ces instruments de musique ou de rythme. Je ne connais qu'un seul instrument dont jouent les femmes : il se compose d'une courge fort longue, ressemblant à un très grand concombre, qui a été évidée et dont l'une des extrémités a été sectionnée ; dans certaines danses que j'ai observées chez les Siéna de la fraction centrale et qui, sans doute, se retrouvent dans d'autres fractions, les femmes et surtout les fillettes, tout en dansant et chantant, frappent contre la paume de leur main gauche l'extrémité sectionnée de cette courge tenue légèrement de la main droite, ce qui produit un son grave dont la modalité varie selon la taille de la courge.

Chaque chef de village ou de canton entretient une ou plusieurs troupes de musiciens qui l'accompagnent dans ses déplacements et, en temps ordinaire, donnent des divertissements au public et font danser les habitants.

Le nombre des musiciens qui composent ces troupes, leur habillement, leur recrutement varient avec la richesse des chefs et avec leurs goûts. Les chefs pauvres se contentent de quelques tambours et de quelques trompes. Les chefs riches, surtout dans les fractions du centre et du nord, ont jusqu'à cinq ou six orchestres différents, comprenant chacun une dizaine d'exécutants, et composés, l'un de joueurs de « *balafon* », l'autre de joueurs de tambours, le troisième de flûtistes, le quatrième de joueurs de trompes, etc. En général, les joueurs de trompe n'ont pas de costume

particulier ; les joueurs de tambour et de « balafon » se distinguent le plus souvent par d'immenses chapeaux de paille atteignant parfois les dimensions d'un parapluie ; une chose à noter chez les joueurs de tambour hémisphérique, c'est qu'ils déposent sur le devant de la peau de leur instrument un pâtre d'une sorte de poix dont ils s'humectent les doigts de temps en temps pour éviter que le frapement répété de leurs mains sur le tambour ne détermine des ampoules. Les flûtistes sont généralement vêtus d'une veste rouge et coiffés d'un chapeau demi-circulaire rappelant un peu la forme des coiffures que portaient les dandys du Directoire, chapeau dont les faces sont ornées de petites glaces encastrées dans du drap rouge et dont le pourtour est orné de cauries et de houppettes ; un ou plusieurs joueurs de tambour à cordes, habillés de même, accompagnent toujours les flûtistes, et chantent pendant que ces derniers jouent.

*Les chants.* — Le chant accompagne assez souvent la musique instrumentale et la danse, moins souvent pourtant chez les Siéna que chez leurs voisins du sud (Agni-Assanti) et que chez les Mandingues. Ces chants sont tous monotones, très primitifs comme musique, très courts et d'un ton généralement mélancolique.

Ils se divisent en soli, exécutés par l'un des musiciens de l'orchestre ou l'un des danseurs, en chœurs chantés par l'un seulement des sexes, et en chœurs chantés par tous les assistants, hommes et femmes. Comme je le disais plus haut, il n'y a pas — je le crois, du moins, — de chanteurs de profession ni de hérauts analogues aux « griots » parmi les Siéna proprement dits. Mais dans chaque orchestre existe généralement une sorte de chef de musique qui indique à ses co-exécutants l'air à jouer et qui, souvent, fait le tour de l'assemblée en chantant sur cet air soit des paroles connues, soit une improvisation de son crû motivée par les circonstances. Parfois, c'est un personnage de l'assistance qui remplit ce rôle : il chante alors une sorte de mélodie, en l'accompagnant de force gestes et jeux de physionomies. Le plus souvent l'assistance reprend cet air en chœur, et les femmes battent la mesure en frappant des mains, tandis que l'orchestre fait rage et que les danseurs évoluent à l'intérieur du cercle formé par les spectateurs-chanteurs. Ces chœurs sont exécutés tantôt à l'unisson, tantôt en parties, sans que rien, semble-t-il, ait été convenu à cet égard. Les voix ne sont pas agréables, mais elles sont justes en général, et il est rare qu'on entende de fausses notes.

J'ai entendu chez les Guimini des chœurs de femmes fort mélancoliques, mais d'assez bonne tenue musicale. Je crois d'ailleurs que les chœurs de femmes seules, qui généralement ne sont accompagnés par aucun instrument de musique, sont supérieurs aux chœurs exécutés indistinctement par les deux sexes pour accompagner les danses.

Les paysans agrémentent parfois leurs travaux agricoles de chants qui rappellent — d'assez loin — les tyroliennes des montagnards alpins. Lorsqu'un chef fait exécuter de gros travaux pressés, tels que le défrichement d'un champ, le battage du grain, la construction d'une maison, il excite souvent le zèle des travailleurs à l'aide d'un orchestre de tambours et de « balafons », que les travailleurs eux-mêmes accompagnent parfois de leurs chants.

Les chants des cérémonies religieuses et funèbres sont d'un caractère musical plus relevé en général que les chants ordinaires, mais sont cependant fort primitifs encore et tous, au moins pour qui n'entend pas les paroles, sont empreints d'un ton de mélancolie fort caractéristique.

*Les danses.* — Il y a chez les Siéna des danses qu'on pourrait appeler générales, auxquelles prennent part les individus de tout sexe, de tout âge et de toute classe :

elles ont lieu sur les places publiques, à l'occasion d'un événement marquant tel qu'une fête locale, le passage d'un personnage de marque, etc. Un orchestre s'installe le long du mur d'une case ou à l'ombre d'un arbre, un cercle se forme et les danseurs évoluent au centre du cercle, tandis que les assistants chantent et battent des mains. Le plus souvent un jeune homme se détache de l'assistance, indique à l'orchestre un air de son choix, et danse seul sur le rythme de cet air, exécutant des sauts plus ou moins agiles, des volte-faces, des pirouettes, des glissements sur les doigts de pieds, et, s'il est vêtu de vêtements amples, agrémentant ses mouvements en développant les étoffes qui le couvrent à la façon de la Loïe Fuller et de ses imitatrices. Quelquefois deux hommes dansent ensemble, se faisant vis-à-vis. D'autres fois, une femme sort du cercle et trotte à pas menus en soulevant ses seins ou en faisant des grâces avec ses bras. Souvent un danseur et une danseuse se font vis-à-vis ou tournent l'un autour de l'autre. On voit aussi des théories d'hommes faire le tour du cercle à la queue leu-leu, suivies de théories de femmes, parmi lesquelles les plus vieilles sont celles qui se démènent et minaudent le plus. De tout jeunes enfants même prennent part à ces réjouissances et provoquent, par leur souplesse ou leur gentillesse, les cris d'admiration de leurs parents, de leurs mères surtout. Lorsqu'un danseur s'est particulièrement distingué, l'un des membres de l'orchestre s'approche de lui et le suit dans ses évolutions en activant le jeu de son instrument ; dans le même cas aussi, l'un des amis du danseur se détache de l'assistance et vient lui saisir le bras droit, qu'il élève au-dessus de sa tête ; cela se fait surtout pour honorer un chef ou un fils de chef qui montre à la foule ses talents chorégraphiques. S'il s'agit d'une danseuse habile ou de noble extraction, on l'honore de la même manière, ou bien en jetant un pagne sur l'une de ses épaules.

Il existe aussi des danses auxquelles ne prennent part que les femmes : elles ont lieu le plus souvent à la tombée de la nuit, une fois les soins du ménage terminés, ou plus tard encore, au clair de la lune. Ces danses ont plus de caractère que les danses auxquelles tout le monde prend part ; souvent elles consistent en de véritables jeux, les femmes se laissant à tour de rôle tomber en arrière sur les mains de leurs compagnes, ou se frappant deux à deux derrière contre derrière, ou sautant en l'air par pirouettes gracieuses. Ces danses sont toujours accompagnées de chants et de battements de mains, mais en général il n'y a pas d'instruments de musique pour en marquer le rythme, exception faite des longues courges dont j'ai parlé plus haut et qui d'ailleurs ne sont usitées que dans certaines danses. Parfois cependant, une ou deux femmes rythment le chant et la danse en frappant sur unealebasse qui a été renversée sur une autrealebasse plus grande et remplie d'eau.

On remarque encore des danses spéciales à la caste des artisans. C'est ainsi que j'ai vu à Korhogo (Kiembarha) les forgerons du lieu exécuter une danse fort curieuse qui met en valeur tous les muscles de chaque danseur, notamment ceux de la poitrine et des cuisses. A Boundiali (Ténéouré), j'ai assisté aussi à une danse de forgerons caractérisée par de véritables tours d'acrobatie, notamment des culbutes, des marches sur les mains, etc. Chez les Guimini, j'ai vu des artisans se livrer, au son des instruments et selon un rythme parfait, à un simulacre de lutte à mains plates, et des femmes d'artisans exécuter, non pas la danse du ventre, mais une danse des fesses tout à fait extraordinaire.

Quant aux danses funèbres et aux danses religieuses, je n'ai pu en observer que fort peu chez les Siéna, et ce sont, plutôt que des danses proprement dites, des cérémonies dont je parlerai plus loin à propos des funérailles et de la religion.

Je ne crois pas qu'il existe chez les Siéna des danseurs professionnels ; j'en ai vu, il est vrai, chez les Noholo, mais il m'a semblé que c'était là une importation étrangère, les danses exécutées étant tout à fait semblables à celles auxquelles se livrent les danseuses et danseurs professionnels de Kimbérila, village mandingue voisin d'Odienné qui est célèbre dans toute la contrée par son corps de ballet.

Je ne parlerai pas ici des costumes spéciaux à certains danseurs ni des masques de danse, ces costumes et ces masques m'ayant paru réservés, chez les Siéna non mandicisés, à certaines cérémonies religieuses ou dérivant tout au moins de la religion.

Toutes les danses dont j'ai parlé ont lieu la nuit aussi bien que le jour : elles ont même lieu de préférence la nuit, d'abord parce que nulle occupation n'empêche alors de s'y livrer ou d'y assister, ensuite parce que la chaleur est moins forte que pendant le jour. Lorsque la lune est dans tout son éclat, les danses battent leur plein et durent jusqu'à ce que l'astre disparaisse ; lorsqu'il n'y a pas de lune, on y supplée à l'aide de feux de paille, qui produisent d'ailleurs plus de fumée que de lumière.

Les vieillards et les notables assistent parfois aux danses publiques, mais n'y prennent pas part, les femmes exceptées. Il arrive cependant que de jeunes chefs ne résistent pas au plaisir de faire admirer leur agilité, mais c'est considéré par le peuple comme une faiblesse de leur part et un manque de tact. Quant aux danses purement féminines, seuls parmi le sexe fort les jeunes gens se permettent d'y assister de près.

#### 26. — La sculpture et la peinture.

Si la musique est peu développée chez les Siéna, la sculpture et la peinture le sont moins encore. Le premier de ces arts existe à peine à l'état infantile, représenté par les grossières statuettes de bois, les bijoux et statuettes de cuivre que fabriquent diverses catégories d'artisans, et par les représentations d'argile plus grossières encore, figurant soit des êtres humains, soit des crocodiles, qui décorent plusieurs bois sacrés. C'est surtout dans la confection des masques religieux que se révèle l'art indigène, et encore cet art, rustique dans l'exécution, conventionnel dans l'invention, est-il tout à fait grossier.

Quant à la peinture, autant dire qu'elle n'existe pas, même à l'état de peinture décorative, les revêtements polychromes observés sur quelques murs des cases Nafâna ou Noholo, imités d'ailleurs des procédés Assanti ou Mandingues, étant trop informes pour mériter qu'on leur accorde une idée d'art quelconque.

#### 27. — La poésie et la littérature.

Comme tous les Noirs même les plus primitifs, les Siéna ont une littérature orale dans laquelle les chants représentent la poésie et où la prose est représentée par les fables, les proverbes, les légendes historiques et religieuses. Comme je l'ai dit plus haut, je ne crois pas qu'il existe chez les Siéna de ces bardes de profession, à la fois poètes, acteurs et même improvisateurs, tels qu'on en rencontre chez les Mandingues et autres peuples du Soudan. Mais, en ce qui concerne les chants, l'improvisation du public ou de quelques individus particulièrement doués joue un grand rôle, et le fonds poétique se renouvelle sans cesse. La tradition au contraire a un rôle prépondérant en ce qui regarde les fables, les proverbes et les légendes, lesquelles se transmettent de génération en génération. A la vérité, chaque conteur

ajoute quelques détails de son crû ou donne un tour spécial au conte traditionnel, mais le fonds demeure le même.

Je regrette de ne posséder aucun document me permettant de donner une idée du folk-lore siéna; je n'ai pu étudier suffisamment la langue pour recueillir des échantillons de cette littérature orale que les interprètes, tous étrangers, dénaturent singulièrement en la traduisant. Je dois me contenter de signaler à ceux qui auront l'occasion de vivre en contact avec les Siéna l'importance qu'il y aurait à recueillir de la bouche des indigènes le plus grand nombre possible de fables, de proverbes et surtout de légendes.

### 28. — L'étiquette et la politesse.

Ici encore, je ne puis donner que des indications générales, faute d'avoir eu avec les Siéna un contact assez intime pour pouvoir pénétrer le sens de certaines manifestations extérieures et de certaines formules, aussi bien que pour pouvoir distinguer ce qui appartient en propre aux autochtones de ce qui a été importé du dehors.

Il m'a paru que l'étiquette et le protocole étaient beaucoup moins compliqués et moins sévères chez les Siéna que chez les Agni-Assanti et même que chez les Mandingues, moins formalistes cependant que les populations du Baoulé, de l'Abron et de l'Assanti. Dans l'entourage des grands chefs cependant, on observe un protocole qui a ses rites définis quoique difficilement définissables.

Je ne reviendrai pas sur les règles de savoir-vivre concernant l'absorption de la nourriture, règles dont j'ai parlé déjà au chapitre des « soins de propreté ».

Les Siéna accordent en général de grandes marques de respect aux chefs et aux vieillards, évitant de les coudoyer, s'inclinant lorsqu'ils sont obligés de passer devant eux de façon à les frôler, se levant sur leur passage, leur offrant un siège s'ils les voient demeurer debout, etc. Dans un cortège, il est d'usage que les personnages les plus considérables soient placés les derniers.

Les salutations sont moins compliquées, aussi bien comme gestes que comme formules, que chez les Mandingues et surtout les Agni-Assanti; cependant il existe un certain nombre de formules différentes, selon l'heure de la journée et les circonstances de la rencontre. D'une façon générale, c'est toujours l'arrivant qui salue le premier, quels que soient son âge, son rang social et son sexe. Lorsque deux personnes se croisent dans une rue ou sur un sentier, c'est celle du rang le moins considérable qui salue la première, en faisant place au personnage salué: les serfs saluent les nobles, les enfants saluent les adultes, les adultes les vieillards, les femmes saluent les hommes. Dans le cas d'une visite, le visiteur salue le premier; on lui rend son salut, on lui offre un siège et on lui demande les nouvelles; s'il s'agit d'un voyageur, on ne lui demande les nouvelles qu'après lui avoir offert de se rafraîchir.

Les hommes saluent généralement en levant le coude droit à hauteur du menton, les femmes en faisant une gémflexion, le dos tourné à la personne qu'elles saluent. Les musulmans saluent en se posant la main droite sur la poitrine et en prononçant des formules empruntées aux langues arabes et mandingues; souvent on salue les musulmans notables en se prosternant devant eux et en appuyant le front sur le bas de leur « boubou »; cette coutume est même employée par des Siéna non musulmans quand ils saluent un chef très influent.

Dans plusieurs régions, on rend hommage à l'autorité d'un chef ou à la respec-

tabilité d'un notable en lui saisissant le poignet droit et en l'élevant au dessus de sa tête.

### 29. — L'hygiène, la thérapeutique et la chirurgie.

C'est là un chapitre dont l'étude mériterait de tenter les médecins européens appelés à résider en pays Siéna : outre que cette étude serait fort intéressante au point de vue de la science pure, je suis absolument persuadé qu'elle fournirait des enseignements précieux à la thérapeutique tropicale.

L'hygiène proprement dite semble peu développée : il est fort rare que les Siéna prennent des précautions contre le froid et contre l'humidité, qui pourtant sont les plus grands ennemis de leur santé générale. L'hygiène de l'alimentation, celle de l'enfance en bas-âge, paraissent aussi être plutôt négatives. Les règles d'hygiène concernant l'état de grossesse semblent être plus strictement suivies, et les accouchements m'ont paru s'opérer dans d'assez bonnes conditions, sous la direction de femmes âgées qui exercent la profession de sages-femmes et qui ne manquent ni d'expérience ni de bon sens.

La thérapeutique, par contre, semble avoir atteint un degré relativement élevé. Les Siéna font un usage, qui, dans mon incompetence, m'a paru judicieux, d'un très grand nombre de médicaments tirés par la plupart de matières végétales ou empruntés plus rarement aux règnes animal et minéral. J'ai pu constater l'efficacité de beaucoup de médications indigènes, et c'est là que nos médecins auraient à apprendre s'ils voulaient se donner la peine d'observer attentivement et renoncer à un dédain préconçu pour tout ce qui n'appartient pas à la matière médicale du codex. Il est vrai que, dans la façon dont les indigènes exercent les soins médicaux, il y a presque toujours deux parts fort différentes : l'une, purement médicale, consiste en l'application à une maladie donnée d'un médicament réel, dont l'efficacité a été établie par une longue expérience ; l'autre part relève du charlatanisme et a son origine dans la nécessité où, de par la nature humaine, le médecin se trouve d'en imposer à son malade : il ne peut se contenter de lui appliquer un remède, il lui faut en outre agrémenter cette application de quelques recommandations aussi extraordinaires qu'inutiles ou de quelques talismans en lesquels le malade aura beaucoup plus foi qu'en le remède lui-même. C'est ainsi que l'application de certaines pâtes sur la poitrine m'a paru agir efficacement contre le rhume, de la même manière qu'agirait une application de teinture d'iode ; mais le malade aurait peu de considération pour le médecin qui appliquerait ces pâtes d'une manière quelconque, sans tracer avec elles sur la peau du patient des dessins compliqués et bizarres. Je ne serais pas d'ailleurs loin de croire que le médecin indigène, qui tient sa science uniquement de la tradition et ne raisonne pas son empirisme, soit lui-même persuadé que le rite selon lequel le remède est appliqué est absolument nécessaire pour obtenir la guérison du malade.

J'ai dit qu'il y a des sages-femmes de profession. Il existe aussi quelques médecins professionnels, dont plusieurs appartiennent à la caste des sorciers ou des prêtres, plusieurs à la caste des artisans, mais dont la plupart n'appartiennent à aucune caste spéciale. Il existe des médecins des deux sexes et qui soignent indifféremment les malades des deux sexes, sauf en ce qui concerne les soins relatifs à la grossesse et à la parturition, lesquels sont en général l'apanage des médecins du sexe féminin.

En dehors de ces médecins professionnels, on rencontre beaucoup d'individus des deux sexes qui, soit par leur expérience personnelle, soit par une expérience transmise dans leur famille de génération en génération, ont acquis la connaissance

de certains remèdes applicables à certaines maladies spéciales. Tel individu par exemple soigne les maladies d'yeux, tel autre soigne les désordres intestinaux, tel autre la tuberculose, etc. On vient de fort loin consulter ces praticiens, qui se font ainsi avec leur spécialité un assez joli revenu.

Lorsqu'il s'agit de maladies graves, le client reste en pension chez son médecin jusqu'à guérison complète et ne le paie qu'une fois guéri. S'il vient à mourir pendant le traitement, sa famille paie le médecin, mais les honoraires sont alors fort réduits.

A côté de ces praticiens qui sont en réalité des médecins véritables, il existe un grand nombre de purs charlatans, qui vendent très cher aux naïfs des talismans de leur fabrication dont la vertu médicale est absolument nulle et que n'accompagne aucune médication réelle. Mais la foi des indigènes en ces talismans est au moins aussi grande que la confiance qu'ils ont dans les remèdes véritables dont l'expérience a démontré l'efficacité. Ces talismans — dans la vertu desquels le charlatan qui les fabrique et les vend croit peut-être lui-même — se composent en général de cornes d'animaux, de bracelets ou bijoux en cuivre représentant des serpents ou des objets spéciaux, de queues d'animaux, d'anneaux en peau de serpent, enfin de petits sachets de cuir ou de coton renfermant un papier sur lequel est écrite en arabe une formule magique. L'éclectisme religieux le plus complet règne en matière de talismans : les prêtres de la religion indigène et les musulmans lettrés en fabriquent également, les musulmans en demandent volontiers aux prêtres païens et les païens paient très cher des amulettes à formules islamiques. La remise d'un talisman s'accompagne presque toujours de recommandations compliquées et parfois d'un véritable régime alimentaire à suivre : c'est ainsi que j'ai vu un charlatan Kiembarha traiter une fillette atteinte de la maladie du sommeil en lui faisant porter à chaque poignet un serpent de cuivre et lui défendant de manger du riz de rizière. Lorsqu'il s'agit d'un talisman écrit par un musulman, il est généralement prescrit au malade de prononcer certaines formules de prières à des jours donnés ou même d'écrire ces formules sur la planchette usitée pour apprendre à écrire, de laver la planchette avec de l'eau et de boire cette eau ensuite.

Tous les talismans n'ont pas un but médical. Beaucoup sont demandés et acquis pour obtenir des faveurs spéciales, soit négatives, soit positives, telles que celles de ne pas être blessé à la guerre, de tuer beaucoup de gibier, de ne pas être empoisonné par son ennemi, de gagner au jeu, d'être vaillant dans les luttes amoureuses, etc., etc. Certains indigènes sont presque littéralement couverts de talismans dont chacun est sensé avoir une vertu spéciale, vertu en laquelle les intéressés ont une foi inébranlable.

La chirurgie n'est pas inconnue des Siéna : j'en puis au moins citer deux exemples typiques. J'ai observé le premier chez les Pala, au village du chef Nanguio (*Nanguyo*) : j'ai vu là un homme auquel on avait sectionné la jambe au dessous du genou et qui marchait à l'aide d'une véritable jambe de bois, très analogue à la classique jambe de bois de nos invalides ; on m'a dit que cet homme avait été blessé au pied par une flèche empoisonnée et qu'on lui avait sauvé la vie en amputant le membre atteint ; l'opération avait eu lieu trois ou quatre ans avant le jour où je rencontrai cet homme ; il était d'un âge assez avancé, se portait fort bien et ne ressentait aucune douleur.

Quant à l'autre exemple, je l'ai observé en 1906 à Korhogo. Gbon, chef de Korhogo, avait acheté récemment d'un étranger (un Mandingue, m'a-t-on dit) le secret d'une opération destinée à arrêter la marche de cette terrible maladie vulgairement connue sous le nom de « maladie du sommeil » et appelée par les méde-



cins actuels « trypanosomiase de l'homme ». On sait que, dans ses débuts, cette maladie se manifeste, entre autres symptômes, par le gonflement et l'induration de certaines glandes du cou et de la nuque. À tort ou à raison — je laisse aux spécialistes le soin de se prononcer — les indigènes de l'Afrique Occidentale prétendent que le germe de la maladie est au début localisé dans ces glandes ; partant de ce principe, certains affirment que, si l'on enlève ces glandes à temps, on peut sauver le malade ou tout au moins retarder de plusieurs années la marche de la maladie. Voici comment opérait le frère du chef Gbon, que ce dernier avait chargé d'exploiter le secret payé 800 francs, m'a-t-on dit, au Mandingue qui en était détenteur : après avoir soigneusement ausculté le cou du patient et avoir reconnu quelles étaient les glandes gonflées par la maladie, l'opérateur frottait la peau recouvrant ces glandes à l'aide de feuilles d'une sorte de ficus qui sont rugueuses comme du papier de verre ; ce frottement enlevait la peau et mettait la glande à nu ; prenant alors du latex de caoutchouc fraîchement recueilli, il l'appliquait sur la glande et le recouvrait ensuite d'un tampon de coton. Au bout de trois jours, il faisait revenir le patient : le caoutchouc s'était coagulé et formait un tout avec la glande ; saisissant alors ce corps compact à l'aide de ses doigts, l'opérateur tirait violemment et, avec le bloc de caoutchouc, amenait la glande à extraire. Un pansement fait simplement avec de l'huile de palme et du coton, et renouvelé tous les jours, amenait en une semaine environ la cicatrisation de la plaie. J'ai vu opérer ainsi des quantités d'individus. Parfois, l'opérateur enlevait le même jour cinq ou six glandes au même malade, qui souffrait assurément, mais ne semblait se ressentir aucunement des suites de l'opération au bout d'une quinzaine de jours. Gbon faisait payer 7 fr. 50 par malade opéré, quel que soit le nombre des glandes extirpées.

### 30. Les connaissances scientifiques.

Ce que je viens de dire de la pratique de la médecine et de la chirurgie semble indiquer chez les Siéna, ou tout au moins chez certains d'entre eux, une connaissance relative du corps humain et des conditions de la vie. Ce que j'ai dit plus haut de l'agriculture et des industries, notamment de l'industrie du fer et de la fabrication de la poudre, pourrait autoriser à leur accorder une certaine science des lois physiques. Cependant on peut aussi soutenir avec quelque raison que ce ne sont là que des données expérimentales acquises par tradition ou provenant d'un emprunt initial purement empirique fait à une population étrangère, sans que les Siéna aient même la notion de la cause dont ils obtiennent mécaniquement l'effet.

D'autre part, j'ai pu m'apercevoir qu'ils avaient des données proprement spéculatives sur la formation du monde, le cours du soleil et des astres, le régime des vents et des saisons, l'origine de la pluie, de la grêle, de la foudre, etc. Il ne s'agit plus là de manipulations pratiques qu'un bon ouvrier peut accomplir avec succès tout en demeurant parfaitement ignorant des raisons pour lesquelles il réussit. Il s'agit bien cette fois de science véritable. Je n'ai que des données fort vagues, et trop incomplètes pour que je songe à les exposer ici, sur la manière dont les Siéna expliquent les phénomènes énumérés plus haut. Je sais seulement qu'ils les expliquent et j'en déduis que leur esprit n'est pas absolument rebelle aux conceptions scientifiques.

Il serait fort intéressant de rechercher quelles sont leurs conceptions à cet égard et de quelle manière ils sont arrivés à les avoir. Pour l'instant je me contente de signaler cette lacune dans mes données sur l'ethnographie de ce peuple et de formuler le vœu qu'elle soit comblée.

(À suivre.)

## COMMUNICATIONS.

## I.

Vers l' « *Encyclopædia Ethnographica* »

par A. VAN GENNEP.

A propos de : Cyr. van Overbergh et Ed. de Jonghe, *Les Bangala* (458 p.) et *Les Mayombe* (470 p.), T. I et II de la *Collection de Monographies Ethnographiques*, Bruxelles, 1907, Institut International de Bibliographie ; 10 fr. par vol.

Il n'est pas un seul ethnographe, je pense, qui n'ait été à maintes reprises saisi d'un véritable désespoir en face de la multiplicité et de la complexité des matières qui font l'objet de ses études. Au début surtout, on passe par de mauvais moments. Les autres sciences sont fixées depuis plus ou moins longtemps ; le débutant y trouve à sa disposition des manuels, des dictionnaires, des encyclopédies ; il peut suivre des cours, où le professeur expose la méthode propre à la science choisie, fait le départ des travaux utiles et de ceux qui sont à négliger, trace l'historique de la science entière ou de ses subdivisions, critique les théories et en montre l'enchaînement. En ethnographie, rien de pareil, mais seulement une masse énorme de descriptions qu'il s'agit de dépouiller soi-même, où on se perd si on n'a pas d'idées générales préalables, mais qu'on interprète souvent mal, si on possède ces mêmes idées générales. Puis, dès qu'on veut traiter une question quelconque, large ou étroite, on se heurte aux difficultés matérielles : où consulter tous les livres nécessaires, comment visiter toutes les collections qu'il faudrait, ne serait-ce que pour savoir s'il s'y trouve des documents utiles ? Sans compter qu'il faut commencer par apprendre quatre ou cinq langues, au minimum.

Et il n'est pas un ethnographe qui n'ait rêvé d'une vaste Encyclopédie, où tous les documents seraient republiés *in extenso*. œuvre énorme sans doute, mais qu'on voit réalisable à condition de s'arrêter à une date déterminée, mettons 1880 ou 1900. Les grandes collections américaines sur les Philippines, celle de la Hakluyt Society, le *Lexikon* de Roscher, puis le *Pausanias* et le *Golden Bough* de J.-G. Frazer sont des approximations dont on doit ici tenir compte. Une telle *Encyclopædia Ethnographica*, possible seulement, il va sans dire, par coopération internationale, éviterait les longues recherches dans les bibliothèques publiques et permettrait à chacun de ne plus placer sur ses rayons que les traités de portée théorique et les publications postérieures à la date choisie. Comme l'ethnographie n'a pris un réel essor que depuis une vingtaine d'années, on voit, après un peu de réflexion, que l'Encyclopédie proposée serait à tout prendre moins volumineuse et moins chère qu'il ne paraît à première vue. Etant donné que les corps officiels (Instituts, Académies, etc.) portent encore peu d'intérêt à l'ethnographie, il faut tout attendre ici, ou presque, de l'initiative privée, tant des Sociétés d'Anthropologie et d'Ethnographie que des individus mêmes.

Combien en définitive ce plan est réalisable, c'est ce que montre la publication par M. Cyrille van Overbergh, avec la collaboration de M. de Jonghe, des deux monographies citées, auxquelles feront suite plusieurs autres. Les auteurs s'en tiennent aux populations du Congo. Ont été décrits déjà les Bangala et les Mayombe ; puis viendront les Basonghe, etc.

La genèse de cette *Collection de Monographies Ethnographiques* est connue : elles datent, en principe, du Congrès mondial de Mons (1905). Une Commission Internationale prit des mesures provisoires et entreprit des démarches préparatoires en vue de la création d'une Conférence Internationale qui arrêterait les bases d'une organisation permanente. L'un des membres les plus actifs du Congrès et de la Conférence, M. Halkin<sup>1</sup>, publia, sous les auspices de la Société Belge de Sociologie, un *Questionnaire*, dont, malgré ses lacunes, on ne peut que louer l'utilité.

La meilleure preuve qu'on en puisse donner, ce sont les réponses obtenues. Etant donné que ce sont des savants belges qui ont inauguré ce mouvement, il est naturel que les enquêtes aient porté d'abord sur les indigènes de l'Etat Indépendant. On reporta sur fiches les renseignements déjà connus relatifs à ces populations, on classa les fiches d'après le *Questionnaire*, on imprima à plusieurs exemplaires les résultats, et on envoya à des personnes résidant parmi les populations à enquêter et d'une culture suffisante, ces épreuves, avec prière de compléter les renseignements imprimés. Ainsi ont été faites, par collaboration, les

<sup>1</sup> On doit à M. Halkin une monographie, *Quelques peuplades du district de l'Uelé* (Bruxelles, 1907), conçue sur le plan du Questionnaire.

*Monographies* dont il s'agit. M. Cyrille van Overbergh étant Directeur général de l'Enseignement supérieur, a pu obtenir plus aisément qu'un autre les compléments désirés : mais on ne voit pas pourquoi en d'autres pays, et je pense surtout à l'Angleterre et à la France, les corps et les personnages officiels n'adopteraient pas le même procédé. Les Allemands sont assez actifs dans le domaine ethnographique pour qu'on n'ait pas, non plus qu'aux Américains, de conseils à leur donner.

Ces *Monographies* belges sont d'autant plus un acheminement à l'*Encyclopædia Ethnographica* que les documents sont donnés in extenso, et non traduits en français, que la bibliographie est aussi complète que possible, que les pages sont détachables, et qu'on a laissé de nombreux blancs, pour insertion des compléments ultérieurs. Je ne sais si beaucoup d'ethnographes détacheront les pages : étant donné le classement des matières, les volumes sont faciles à consulter. Ce classement est d'ailleurs basé sur les caractères extérieurs, mais non sur le sens interne des faits : ainsi, dans le volume sur les Bangala, pp. 399-400 on lit : « F. Vie sociale ; e) organisation politique ; 177 ; « Le chapeau (*lukusu*) en peau de singe ou de léopard était réservé aux chefs. Dans les réunions, l'orateur s'en affublait. Quand le chef boit, ses esclaves se lèvent, battent des mains ou agitent des sonnettes. » Hanolet, *Belgique colon.*, III (1897), 244 a ». Il est évident que ce passage n'a rien à voir avec l'organisation politique<sup>1</sup>, sinon en ce qu'il y est question du chef ; mais on y trouve une indication de totémisme (le léopard, totem des familles principales, comme au Loango ; cf. en outre les théories de Sidney Hartland sur le totémisme des Bantous, *Folk-Lore*, 1901, pp. 30 et suiv.), puis une règle d'étiquette en rapport avec la sainteté du chef, laquelle se communique à tous ses actes (voir le *Golden Bough* de J.-G. Frazer et mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*). Ceci pour dire qu'on ne saurait se contenter de classer les fiches une fois détachées d'après les titres donnés dans la monographie même ; ou de chercher sous tel ou tel titre spécial, sans lire les volumes en entier. De même, la terminologie laisse à désirer, comme le prouve l'usage comme titre de section des mots *fétiche* et *fétichisme*, mots qu'on devrait décidément éviter d'employer à l'avenir, puisqu'il s'agit de croyances et d'actes magico-religieux nullement spéciaux à l'Afrique occidentale et centrale.

Il n'y aurait pas d'inconvénient, je crois, à ce que le choix des termes servant de titre fût conforme aux progrès incessants de la théorie, quitte à expliquer en note, pour les enquêteurs locaux, le sens exact des mots propres à la terminologie ethnographique, ceci surtout pour frayer la voie à des recherches nouvelles sur des sujets peu connus souvent dans leur détail.

Chaque volume se termine par une carte, due à MM. Maes et Viaene. Cette question des cartes sera difficile à résoudre lorsqu'il s'agira de créer l'*Encyclopædia Ethnographica* ; il faudra, je crois, publier un volume spécial où seront reproduites les cartes anciennes et dressées des cartes nouvelles. Quant aux illustrations, M. Cyr. van Overbergh n'en a pas admis dans ses monographies, mais il renvoie, au début de chaque volume, à celles qui se trouvent insérées dans les publications antérieures, et surtout dans les *Annales du Musée du Congo*. On ne pourra retenir dans l'*Encyclopædia* que la représentation de types et d'objets caractéristiques.

## II.

### Le destin des quatre éléments dans la magie malgache

par GABRIEL FERRAND (Stuttgart).

Lorsque j'ai publié le texte magique ayant trait au destin faste ou néfaste, suivant les circonstances, des trois feux, trois terres, trois vents et trois eaux<sup>2</sup>, je n'avais aucun renseignement sur cette croyance que, à ma connaissance, mentionne seul le manuscrit 8 du fonds arabo-malgache de la Bibliothèque Nationale de Paris. J'en ai récemment retrouvé l'origine : elle a été empruntée à l'astrologie musulmane. Il va sans dire que les quatre éléments devaient figurer dans les rites magiques antérieurs à l'islamisation de

<sup>1</sup> La croyance au caractère redoutable du léopard existe aussi chez les Mayombe : l'observation est classée, dans le volume qui leur est consacré, sous la rubrique « chasse » (p. 169.)

<sup>2</sup> Un chapitre d'astrologie arabo-malgache in *Journal Asiatique*, septembre-octobre 1905, p. 269-273. Par destin, il faut entendre l'influence magique des mansions lunaires ou des signes du zodiaque sur les quatre éléments.

Madagascar ; mais ce n'est qu'une conjecture vraisemblable. En l'espèce, les formules telles qu'elles nous sont parvenues dans le document précité sont évidemment d'origine musulmane.

« Les (28) mansions (lunaires)..... dit Motylinski, ont tenu également une place importante dans l'astrologie judiciaire. Les auteurs qui en traitent indiquent presque tous, après les avoir décrites, leur nature et leur influence. Sept d'entre elles sont de nature ignée (*nâriyya*), sept de nature aqueuse (*mâwiyya*), sept de nature aérienne (*hawâiyya*) et sept de nature terrestre (*tarâbiyya*). Neufs sont funestes, défavorables ou malignes (*fi ghâyya, nahis an-nahs*), d'autres favorables ou bénignes (*sa'id*), et certaines, mixtes (*mumtaziđ*) »<sup>1</sup>.

Dans l'astrologie malgache, les sept mansions de nature ignée deviennent les trois feux : celles de nature aqueuse, les trois eaux ; celles de nature aérienne, les trois vents et celles de nature terrestre, les trois terres. Cette divergence s'explique sans difficulté. Au lieu de rapporter aux 28 mansions lunaires l'influence magique sur les quatre éléments, soit sept mansions par élément, les Malgaches ont dû l'attribuer aux douze signes du zodiaque, soit trois signes par élément. L'expression malgache : *destin des trois feux, trois eaux, etc.*, devrait donc être interprétée : *destin des trois* (signes du zodiaque = sept mansions lunaires régissant la) *terre, l'eau, etc.* Cette hypothèse est d'autant plus vraisemblable que d'après les anciens astronomes arabes, les 28 mansions lunaires étaient en relations intimes avec les signes du zodiaque. « Sachez, dit As-Sikli, que chacun des signes du zodiaque a deux mansions et un tiers »<sup>2</sup>. L'auteur arabe indique ensuite la répartition des 28 mansions dans chacun des douze signes. Trois signes du zodiaque représentent donc trois fois deux mansions et un tiers, c'est-à-dire sept mansions. Cette parfaite concordance ne me paraît pas laisser place au doute.

Le texte malgache sur le destin des quatre éléments a été publié et traduit dans le *Journal Asiatique* ; il est inutile de le reproduire ici. Cette note a seulement pour but d'indiquer l'origine de cette croyance qui, autant que je sache, ne s'est pas conservée dans la magie arabe-malgache moderne.

D'après l'identification précédente et à titre d'exemple, le texte doit être interprété ainsi : « (avec) le destin des trois feux (c'est-à-dire des trois signes du zodiaque de nature ignée : le Bélier, le Taureau et les Gémeaux), (si) on va faire la guerre, faire du commerce, construire (une maison), (l')inaugurer (quand elle est terminée), et qu'on voie du feu (ou) que la chaleur du soleil soit intense, donne suite à tes projets ( : c'est un signe) faste ».

### III.

#### Métiers et noms de métiers en arabe

par GAUDEFRUY-DEMOMBYNES (Paris).

M. W. Marçais m'envoie, au sujet du petit article qui a été publié dans le numéro de mars de la Revue, une longue lettre qui est à la fois trop technique et trop familière pour que je puisse la reproduire ici. M. Marçais y indique : que la forme *c'ac<sup>2</sup>c<sup>2</sup>āl*, au sens de nom de métier, lui paraît être rarissime en ancien arabe et que les exemples connus sont d'origine étrangère ; — que cette forme est fréquente en ancien arabe au sens de participe intensif ; — que sous l'influence araméenne, la forme *c'ac<sup>2</sup>c<sup>2</sup>āl*, nom de métier issu d'un substantif, a pénétré de bonne heure dans la langue ; — qu'au III<sup>e</sup> siècle de l'hégire, l'emploi du nom de métier a commencé à se développer très-largement en arabe, jusqu'à prendre actuellement une importance de plus en plus grande. C'est à partir de cette date (III<sup>e</sup> siècle de l'hégire) que M. Marçais propose de commencer à se servir de l'explication que j'ai supposée possible et dont il accepte le principe. — Je prévoyais la discussion sur l'ancienneté de *c'ac<sup>2</sup>c<sup>2</sup>āl*, nom de métier ; mais en l'abordant j'aurais craint de sortir du cadre de la Revue, et aussi je ne me sentais nullement armé pour résoudre la question. J'espère que M. Marçais la reprendra ailleurs en lui donnant toute son ampleur linguistique ; nous essayerons alors de déterminer nettement le rôle de l'évolution sociale dans le développement des noms de métier en arabe.

<sup>1</sup> *Les mansions lunaires des Arabes, texte arabe en vers de Mohammed el-Moqri traduit et annoté par A. de C. Motylinski. Alger, 1899, in-8, p. IX.*

<sup>2</sup> *Les mansions lunaires des Arabes, loc. cit., p. 68. Cf. le fascicule 2 de la Revue p. 93.*

## ANALYSES.

RUDOLF HIRZEL. *Themis, Dike und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen.* — Leipzig, 1907, un vol. gr. in-8°, 445 pp. 10 marks. S. Hirzel édit.

Parmi les travaux préliminaires qui doivent servir à la constitution d'une sociologie, il en est peu de plus importants que ceux qui se proposent d'analyser scientifiquement les conceptions populaires relatives au droit. Il s'agit de rechercher, dans la littérature et le folk-lore aussi bien que dans les formules, les symboles et le rituel proprement juridiques, les idées plus ou moins nettes, plus ou moins conscientes, que les hommes d'un milieu défini se sont faites de ce qu'on nomme la justice et le droit, de classer ces idées, d'en scruter les origines et les destinées, d'étudier leurs variations et leurs déviations avec les causes d'où elles procèdent, en un mot de faire l'histoire de la conscience sociale (religieuse, morale et juridique) de ce milieu. L'entreprise n'est pas nouvelle. On l'a souvent tentée, mais peut-être, à l'origine, avec des ambitions trop vastes pour y réussir pleinement : c'était au temps où Kreutzer écrivait sa *Symbolique du droit*, et Michelet ses romantiques *Origines du droit français*. Mais, depuis cette époque, les chercheurs ont restreint leurs prétentions ; à la phase des synthèses universelles a succédé la phase des monographies analytiques. Cette méthode plus sûre nous fournit dès maintenant des matériaux éprouvés. Les monographies dont nous disposons sont dues ordinairement à des philologues ou à des historiens. Il faut constater à regret que les juristes professionnels se désintéressent trop de ces études : ce qui explique pourquoi le droit romain, sur qui ils prétendent une sorte de monopole, reste si en retard à cet égard sur les autres droits, et pourquoi nul n'a fait pour lui ce qu'a fait Grimm pour le droit germanique par exemple. Le droit grec, au contraire, est un de ceux qui ont le plus largement profité de l'orientation scientifique nouvelle : en l'espace de quelques années, on a vu paraître les livres de Bonucci (*La legge comune nel pensiero greco*, 1903), de Levi (*Delitto e pena nel pensiero dei Greci*, 1903), de Rudolf Hirzel (*Ἀγραφος νόμος. Abh. der sächs. Gesellschaft der Wissenschaften* ; XX ; — *Der Eid*, 1902), de Glotz (*La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, 1904 ; *L'ordalie dans la Grèce primitive*, 1904 ; *Etudes sociales et juridiques sur l'antiquité grecque*, 1906) ; et voici que paraissent presque simultanément, en France, l'*Essai sur le développement historique de la notion de droit naturel dans l'antiquité grecque*, de Burle (1908), et la *Themis, Dikè und Verwandtes* de Hirzel (1907), dont nous devons spécialement nous occuper.

La méthode de M. Hirzel est exclusivement philologique. Pour préciser le contenu des représentations collectives relatives au droit, malgré la variété et la complexité qu'elles affectent selon les temps, les lieux et les races, M. H. entreprend d'analyser le développement sémantique des principaux mots (*θέμις, δίκη, θεσμός, νόμος*, etc.) par lesquels ces représentations s'expriment ; il suit ces mots pas à pas, depuis le temps des poèmes homériques jusqu'au temps du déclin de

la littérature attique, et il s'efforce de reconstituer chaînon par chaînon tout l'enchaînement des concepts auxquels ils ont successivement ou simultanément correspondu. Un résumé du livre de M. H. suffira à donner un aperçu de cette méthode et des résultats auxquels elle conduit.

Les plus anciens et les plus généraux des mots à étudier sont *θέμις* et *δίκη*. Les Grecs ont divinisé sous les noms de Thémis, et, plus tard, de Dikè, deux concepts juridiques importants. C'est à eux que M. H. consacre la majeure partie de ses recherches.

Dans Homère, Thémis est surtout la déesse du *bon conseil*. Conseillère de Zeus, elle est aussi, comme déesse des oracles, la conseillère des hommes ; elle inspire les décisions qu'on prend dans l'*ἀγορά*, et préside aux graves entretiens des banquets. Plus tard, elle passe du conseil à l'acte ; elle devient la déesse du bon secours. Le nom commun *θέμις* reflète les mêmes idées. On désigne originellement du nom de *θέμιστες* les bons conseils donnés par les dieux ou par les hommes. Il y a des *θέμιστες* divines, qui se manifestent exceptionnellement, par les oracles, à tous les mortels, et ordinairement, par révélation directe, à certains mortels privilégiés (chefs, rois, etc.) ; il y a aussi des *θέμιστες* humaines : ce sont les décisions d'intérêt général que prennent les chefs, ou les réponses que formulent les juges quand on les consulte ; c'est, plus tard, la loi elle-même : d'abord la loi non-écrite, expression de la volonté des dieux, ou des chefs inspirés par les dieux ; puis aussi, mais à une époque très récente, la loi écrite. Par l'effet d'un lent développement, le mot *θέμις* devient synonyme du mot *θεσμός*, dont il se distinguait nettement, et avec qui il n'est point lié étymologiquement, malgré une opinion trop répandue. La déesse du bon conseil devient ainsi la déesse du droit (p. 1-56).

Le sens primitif de *δίκη* est obscur, son étymologie incertaine. En rapprochant *δίκη* de *δεικνύω* (= lat. *dicere* : montrer, révéler), et en utilisant les données du droit comparé sur la révélation de la coutume par des experts-diseurs-de-droit, on a parfois traduit *δίκη* par *coutume*. Mais cette interprétation s'accorde mal avec le témoignage des textes. La *δίκη* est bien plutôt la *sentence judiciaire*. Le juge homérique ne se borne point, en effet, à enregistrer passivement la coutume ; il est investi de la toute puissance, ainsi qu'en témoigne le bâton symbolique (*σκήπτρον*) qu'il porte à l'instar du roi, et il peut faire dans sa sentence œuvre personnelle. S'interposant entre les parties en lutte, il joue le rôle d'un juge de camp, et le geste par lequel il sépare les combattants, soit en étendant, soit en jetant entre eux son bâton, soit en frappant un coup, porte à proprement parler le nom de *δίκη* (de *δικεῖν*, frapper). La *δίκη* est *droite* (*ἰθεῖα δίκη*) ou *oblique* (*σκολιὰ δίκη*), et la sentence est impartiale ou partielle, selon que le jet du bâton sépare également ou inégalement les plaideurs. De ce sens découlent toutes les acceptions postérieures de *δίκη* : *peine* ; *vengeance* ; *droits et obligations d'une partie à un litige* ; *droit en général* ; *équité* ; *coutume* ; *prétention portée en justice par un demandeur* ; *composition pour délit*.

Le juge de l'époque la plus ancienne n'a qu'à décider lequel des deux plaideurs dit vrai, et lequel ment. Même quand les pouvoirs du juge s'élargissent, les notions de *vérité* et de *droit* demeurent unies. *Δίκη* et *Ἀλήθεια* sont toutes deux filles de Zeus. Pour sauvegarder cette union idéale contre les leçons de l'expérience, qui relève plus d'un désaccord entre le droit et la vérité, on imagine un droit pur, qui est le droit vrai, et qu'on nomme l'*équité* (*ἐπιεικής*). Par là, la *δίκη* se différencie de la *θέμις* : elle vise le passé et tend à découvrir la vérité ; la *θέμις* vise l'avenir et tend à réaliser une utilité.

On pourrait croire que la *δίκη* ainsi conçue n'est qu'une notion théorique, et qu'elle ne représente qu'un idéal sans espoir de réalisation. Il n'en est rien. Le contraste qu'on a voulu relever entre elle et le *jus* romain, qui seul reposerait sur une idée de puissance, est plus apparent que réel. La vérité qui se révèle dans la *δίκη* est une vérité qui tend nécessairement à se traduire en acte. En droit criminel tout au moins, l'exécution est liée de si près à la sentence que *δίκη* finit par désigner la *peine*, et *Dikè*, la bienveillante divinité du droit, devient la déesse impitoyable de la peine et de la vengeance. En ce sens on distingue le droit que sanctionne *Dikè* dans le monde infernal du droit que sanctionne *Thémis* dans le monde céleste. Mais le contraste n'est jamais absolu. On ne peut jamais opposer *Thémis* et *δίκη* comme les termes d'une division bipartite englobant tout le droit, *Thémis* comprenant le droit religieux, et *δίκη* le droit laïc.

Avec le temps, la *δίκη* l'a emporté sur la *Thémis*. C'est la *δίκη* qui donne son nom à la *justice* (*δικαιοσύνη*). La justice, inconnue encore de l'époque homérique, est la vertu de l'époque nouvelle. Elle consiste d'abord à restituer à chacun ce qui lui appartient, et, plus largement, à exécuter les engagements pris ; elle consiste aussi à infliger aux délinquants des châtimens égaux à leurs infractions (système du talion). Plus tard, elle s'élargit ; elle consiste alors à accomplir son devoir social. L'idée de l'utile se joint ainsi à celle du juste, et le droit passe désormais pour fondé sur un contrat conclu dans l'intérêt commun. L'idée du *contrat social* domine tous les esprits en Grèce, au V<sup>e</sup> et au IV<sup>e</sup> siècles : le droit s'humanise dans ses sources mêmes.

Ainsi conçue, la *δίκη* pénètre partout. Au dessus de la société humaine, elle conquiert la société des dieux. Au-dessous, elle conquiert la société animale (la cité — *πόλις* — des animaux, qu'on modèle à l'image des cités humaines) et la nature tout entière. Il existe un *droit de la nature*, qui n'est autre chose que l'ordre et l'harmonie du monde (*κόσμος*) (p. 56-228).

A l'idée de droit se joint indissolublement l'idée d'*égalité*. Dès une antiquité reculée, la balance est l'emblème de la justice. Les préoccupations égalitaires jouent un rôle plus important en Grèce que partout ailleurs (sauf peut-être dans la France moderne). Ces préoccupations se développent progressivement dans la vie publique. La société homérique se fonde encore sur l'inégalité. Mais de bonne heure Athènes s'efforce vers l'*ισονομία*, c'est-à-dire vers l'égalité des lois pour tous et vers l'égalité de tous devant la loi, — plus tard, vers la participation de tous à la souveraineté. Le souci de la *liberté* ne se manifeste qu'après le souci de l'égalité. Cependant le sentiment de l'indépendance nationale s'exalte au cours des guerres médiques, et entraîne avec lui le sentiment de la liberté civique, puis de la liberté morale. L'indépendance devient une vertu. Par l'essor de l'idée de liberté, l'idée d'égalité gagne en profondeur. De la combinaison des deux idées naît le *régime démocratique*. Les préoccupations égalitaires gagnent même la vie privée. Tous les hommes prétendent jouir des mêmes droits privés (droits de famille, de propriété, etc.).

Les aspirations égalitaires trouvent pourtant des adversaires. A vrai dire, ceux-ci n'osent guère heurter de front le vœu général ; ils ne proclament point encore la « morale des maîtres », ni le « droit des surhommes ». Mais il y a des philosophes (les épicuriens) qui prennent à revers l'idée égalitaire, en prétendant substituer à la notion d'une égalité mathématique et absolue la notion d'une *égalité proportionnelle et relative*, variable avec les individus. Cette égalité proportionnelle assure le concours harmonique de tous les éléments sociaux en un tout bien

ordonné ; et le mot *κόσμος* sert, par une extension de sens, à désigner ce tout, que l'on conçoit comme une œuvre d'art, le fruit de l'ingéniosité et de l'expérience humaines. La recherche des moyens propres à réaliser le *κόσμος* donne naissance à la *théorie politique*. Elaborée d'abord par les despotes qui, en servant leurs intérêts propres, servent souvent aussi ceux de leurs sujets, elle traduit plus tard les aspirations du peuple même. On va jusqu'à imaginer l'état comme un être vivant. Cette conception nouvelle de l'état en tant que *κόσμος* dispute la prééminence à l'ancienne conception contractuelle, comme la notion de l'égalité proportionnelle la dispute à la notion de l'égalité mathématique.

Les mêmes fluctuations se prolongent dans le monde des dieux. Anciennement, c'est contre les manquements à l'égalité mathématique que réagit la jalousie (*φθόνος*) des dieux ; plus tard, c'est contre les manquements à l'égalité proportionnelle que réagit leur *νέμεσις*. — On transporte enfin l'idéal égalitaire dans la nature. On la conçoit comme soumise aux règles d'une distribution symétrique dans l'espace, ou, tout au moins, d'un mouvement symétrique dans le temps (d'un rythme). L'égalité devient une panacée (p. 225-320).

A côté de la *θέμις*, décision des dieux ou des chefs, et de la *δίκη*, décision du juge, apparaît une autre source de droit, *la loi*. Deux expressions grecques différentes correspondent à notre mot *loi*. Ce sont *θεσμός* et *νόμος*.

*Θεσμός* paraît désigner *un ordre durable* : tel est notamment l'ordre de vie établi par le mariage entre l'épouse et l'époux. En ce sens Demeter *θεσμοφόρος* préside à la fois aux mariages, aux travaux réguliers des champs, aux fondations des villes (par l'union de groupements jusque là autonomes) ; la notion du *θεσμός* est liée au culte de cette divinité. Dans une acception plus large, *θεσμός* désigne, surtout en matière religieuse, certains ensembles cohérents de règles adaptées à un but : ce que nous appelons des *institutions*. Enfin *θεσμός* désigne encore le fonds des principes que développent et complètent les lois proprement dites (*νόμοι*). En Attique, le sens de *θεσμός* se précise. On nomme *θεσμός* le corps de droit qui se forme peu à peu, au cours des années, et que fixent les *thesmothètes* : les systèmes juridiques de Dracon et de Solon sont qualifiés de *θεσμοί*. Obligatoires seulement dans le principe par l'effet d'un serment, les *θεσμοί* ont été, dès le temps de Dracon, sanctionnés par des peines civiles. Le *θεσμός*, tout en s'inspirant de l'esprit de la *δίκη*, ne se confond point d'ailleurs avec elle, pas plus qu'il ne se confond avec la coutume. Mais le *θεσμός* peut, avec le temps, prendre lui-même un caractère coutumier. L'assentiment des intéressés pendant un long délai transforme le *θεσμός*, simple expression d'une volonté souveraine, en loi proprement dite, en *νόμος* (p. 321-358).

*Νόμος*. — Les Grecs ont vécu longtemps sous l'empire de la *coutume* ; ils l'ont toujours honorée d'un respect particulier, tenant les usages (*ἔθη*) pour les manifestations naturelles du caractère (*ἦθος*) propre à chaque état. *Νόμος* désigne un ensemble d'usages et de coutumes. Ainsi les poètes épiques entendent uniquement par *νόμος* la façon de vivre propre à chaque espèce d'animaux, ou à chaque société humaine, et qui caractérise cette espèce ou cette société. De même chaque famille a son *νόμος* particulier, lié à ses traditions ancestrales (*πάτρια*). C'est au nom de ces *νόμοι* que se produisent toutes les résistances qu'on oppose aux innovations des *θεσμοί*. Mais, en vieillissant, les *θεσμοί* deviennent, par l'accoutumance générale, des *νόμοι*. Ainsi à Athènes, la constitution de Solon devient si bien, en moins d'un siècle, une *πάτριος πολιτεία*, que, lorsque les Pisistratides l'abolissent, il n'y a qu'une voix pour en réclamer le rétablissement. Dès lors,



par la force des choses, νόμος change de sens : c'est désormais un ordre sanctionné par la contrainte publique. Et, comme il faut bien un mot pour désigner la coutume, c'est le mot ἔθος qui se spécialise dans cette acception. La notion du νόμος et de son pouvoir souverain s'élargit et pénètre partout. On en vient, surtout sous l'influence des sophistes, à parler de lois des diverses sciences et des divers arts. La loi sert de mesure à la justice : ce qui est légal est juste. Lorsqu'on n'arrive pas, malgré tout, à réaliser l'accord de la loi positive avec l'idée qu'on se fait du juste, on imagine du moins, pour y parvenir, une loi non écrite (ἀγραφος νόμος), dont le contenu diffère du contenu de la loi positive, mais dont la notion formelle est la même. Ainsi le νόμος prend la première place parmi les sources du droit.

Comme la δίκη, qui a débordé la sphère des intérêts humains, le νόμος finit par s'étendre à toute la nature. L'idée d'une loi de la nature (φύσεως νόμος) se rattache à la conception fataliste d'un ordre nécessaire (ἀνάγκη), que les philosophes et les théologiens ont également contribué à faire admettre. Le philosophe Héraclite donne à cette doctrine l'impulsion décisive en attribuant à toutes les lois humaines et naturelles un fondement unique, la volonté divine, qui régit le monde entier comme une seule et grande cité. Les théologiens la fortifient en subordonnant, par souci d'unité et d'harmonie, l'activité de tous les dieux à la force régulatrice du destin, de la Moira. L'épicurisme même, qui, dans son principe, répugne aux spéculations fatalistes, puisqu'il oppose à l'ἀνάγκη le hasard et la volonté, ne demeure pas toujours conséquent avec lui-même, — ainsi qu'en témoigne le poème de Lucrèce. D'ailleurs l'ἀνάγκη primitive n'a rien d'une nécessité inéluctable ; les lois naturelles se laissent fléchir ; le soleil lui-même s'arrête parfois dans sa course. Mais peu à peu la rigueur du principe fataliste s'accroît ; la nécessité s'assujettit irrésistiblement le monde. Alors seulement la nature devient le modèle et la source du droit positif. Une autre influence coopère à ce développement : c'est la croyance à un lien de sympathie qui rend solidaires l'un de l'autre la nature et l'homme. Par la compassion que la nature témoigne aux injustices humaines, les lois qui répriment ces injustices prennent un caractère universel et sacré (p. 359-411).

On peut se rendre compte, par le résumé qui précède, combien M. H. remue d'idées intéressantes. Dans toutes les questions qu'il touche, il apporte les vues les plus ingénieuses et les plus fines, appuyées sur la documentation la plus abondante. Je ne crois pas qu'on trouve ailleurs, sur ces questions, un ensemble plus complet de références aux sources grecques. M. H. est un philologue consciencieux et averti ; et, ce qui donne à son travail tout son prix, c'est aussi un écrivain clair, précis, élégant.

Pourquoi faut-il qu'avec tant de qualités il gâte souvent, par un parti-pris de méthode, les résultats de son effort ? Le cas de M. H. fournit vraiment un bon exemple de l'impuissance d'une discipline isolée, telle que la discipline philologique, à maîtriser toute la vérité. M. H. semble se piquer de n'être que philologue ; bien plus, il affecte de n'être que philologue allemand : c'est, comme on sait, être philologue deux fois. Jamais il ne fait paraître la moindre teinture de sociologie, et, notamment, d'histoire comparative des religions ou du droit. J'entends bien que, pour un homme aussi intelligent et aussi cultivé que M. H., cette lacune n'est point fortuite, et je sens bien que M. H. ne se passe des synthèses provisoires dont nous disposons que parce qu'il les tient pour insuffisamment sûres.

Le malheur est qu'une méthode unilatérale et analytique est bien moins sûre encore. Livré à la seule interprétation des mots pour parvenir aux choses, sans

guide pour le choix des questions que les mots doivent résoudre, il aboutit très souvent à des résultats arbitraires. Si *δίκη* désigne le geste par lequel le juge sépare de son bâton les parties qui vont en venir aux mains, comment ce mot en vient-il à désigner la sentence ? Arrêter la lutte n'est pas résoudre le point litigieux, ni dire qui a raison, qui a tort : c'est si vrai que, dans certaines civilisations (à Rome, p. ex.), le magistrat qui sépare les parties ne se confond point avec le juré qui les juge. Tout l'enchaînement des sens de *δίκη* repose donc sur une idée préconçue. Il en est de même pour la plupart des biographies sémantiques que M. H. nous présente. En y regardant de près, le classement des témoignages relatifs à tel ou tel mot révèle beaucoup d'artifice. *L'Iliade* connaît pareillement Thémis — déesse du bon conseil et Thémis — déesse du bon secours ; et cependant, aux yeux de M. H., Thémis-déesse du bon conseil est l'aînée de Thémis-déesse du bon secours. Peut-être a-t-il raison, peut-être a-t-il tort. Mais la seule méthode philologique ne fournit pas le critérium, que la comparaison sociologique fournirait peut-être. De même encore, telle idée passe pour acquise tardivement parce que cette acquisition tardive cadre mieux avec un système préconçu : ainsi la notion d'un droit propre aux animaux résulterait d'une extension récente de la *δίκη* (p. 212 et sqq.). Mais le tabou des bêtes de labour (p. 216, 3) est certainement ancien, en Grèce comme ailleurs (Cf. pour Rome, Plin., *H. N.* VIII. 45 ; Val. Max., VIII, 1), puisqu'il se rattache à des cérémonies religieuses anciennes. J'ai à peine besoin de faire remarquer d'ailleurs que M. H. ne prononce à ce propos ni le mot *tabou*, ni le mot *totémisme*, et qu'il semble ignorer que Frazer a écrit des pages suggestives sur les *Bouphonia*.

Faut-il s'étonner dès lors si, du point de vue étroit où il se place, M. H. n'arrive pas à des conclusions vraiment fermes et solides ? A grand peine parvient-il, en juxtaposant patiemment de minuscules touches assez floues, — et encore avec quelles hésitations, et combien de reprises ! — à marquer dans son tableau des conceptions juridiques grecques, un certain contraste entre la *θέμις* (= bon conseil) et la *δίκη* (= sentence judiciaire), — alors que la moindre étude de droit comparé l'eût convaincu que ce contraste correspond à l'opposition primordiale et universelle du *droit familial* (en entendant par là le droit de caractère public qui régit la vie intérieure des groupes sociaux primitifs, fondés sur la communauté de sang et de culte) et du *droit interfamilial* (en entendant par là le droit de caractère privé qui régit les rapports de ces groupes entre eux). Cette conclusion ressort notamment des beaux travaux de Glotz. Mais M. H. semble ignorer les travaux de Glotz, comme il ignore aussi ceux de Bonucci et de Levi que j'ai cités plus haut, comme il ignore toute la littérature sociologique<sup>1</sup> et toute la littérature du droit comparé, comme il ignore encore, sur le terrain même des études helléniques, la *Critique des traditions religieuses chez les Grecs*, de Decharme, la *Philosophie de la nature*, de C. Huit, la *Némésis*, de Tournier, la *Tychè*, d'Allègre, le *Problème du devenir dans la philosophie grecque* de Rivaud, les études de Francotte sur le *Décret et la loi à Athènes*, etc., etc. Je cite au hasard de la plume, et j'en oublie ! J'ai peine à croire que tant d'omissions ne soient pas volontaires. Il faut regretter que, par l'emploi d'une méthode étroite, le livre à la fois séduisant et décevant de M. H. doive nous fournir des matériaux plutôt que des résultats.

PAUL HUVELIN.

<sup>1</sup> P. ex. les *Idees égalitaires* de Bouglé, qui eussent fourni de précieuses suggestions pour les pages 228-320 du livre de M. H.

JOHN WATSON, *The philosophical basis of Religion*. 1 vol. in-8° de 485 pages. Glasgow, J. Maclehose, 1907.

Œuvre originale et non dépourvue de profondeur, abstraction faite de la question de savoir si elle nous apporte une solution aussi entièrement neuve et satisfaisante que semble le croire l'auteur. Celui-ci n'hésite pas à déclarer que, ou bien il faut construire la philosophie de la religion sur des bases exclusivement rationnelles, ou bien il faut s'abstenir de raisonner sur le sujet, et nous devons reconnaître qu'il reste jusqu'au bout fidèle à son principe. — Tour à tour il soumet à sa critique tranchante non seulement les vues de ceux qui, comme le cardinal Newman, les « modernistes » catholiques et un certain nombre de protestants contemporains, s'efforcent de faire une large part à la raison, tout en maintenant, pour suppléer à l'insuffisance de cette dernière, l'autorité soit de l'Eglise, soit des Pères, soit de l'Écriture, mais encore les thèses des philosophes qui ont cherché à expliquer les rapports entre l'homme et la Divinité — avec Kant, en opposant la raison pratique à la raison pure ; — avec Herbert Spencer, en proclamant notre impuissance absolue à pénétrer au-delà des symboles ; — avec le gros des idéalistes, en niant toute réalité objective en dehors de la science ; — avec les néo-réalistes, en affirmant la corrélation exacte des objets et de leur représentation dans la conscience ; — avec les panthéistes, en confondant le monde en Dieu ; — avec les néo-psychologues de l'école de William James, en présentant la Religion comme un simple phénomène de sentiment, engendré dans la conscience « subliminale », laquelle nous rattache à toute la chaîne des impressions héréditaires et à l'ensemble de l'univers ; — avec les mystiques, en comptant sur une intuition extrarationnelle pour réaliser la perception du divin — enfin, avec Harnack et ses disciples, en réduisant la religion à la moralité pratique et la philosophie de la Religion à son histoire. — Non moins intéressants sont les chapitres où l'auteur condense lui-même l'histoire de la pensée religieuse depuis Platon et Philon. Il y fait surtout ressortir avec netteté la part qui revient aux gnostiques des premiers siècles dans la formation de la théologie chrétienne et on ne peut s'étonner de la faveur avec laquelle il les traite, quand on réfléchit que, en somme, son point de vue est le même : l'appel à la seule raison pour construire la théologie, — en tenant compte, bien entendu, du progrès scientifique qui remplace, par des données certaines, les spéculations fantaisistes du gnosticisme.

Mais ce n'est pas tout de démolir ; l'auteur veut rebâtir pour son compte. Faisant largement usage de la méthode éclectique pour recueillir chez ses devanciers ce que chacun a professé de juste et de logique, il en arrive à proposer un système qu'il qualifie d'*Idéalisme constructif*. Il cherche d'abord à établir que l'univers n'est pas une simple juxtaposition de phénomènes unis par des rapports fortuits, mais bien la manifestation d'une intelligence suprême. En effet, si la nature entière est soumise à des lois fixes, ces lois ne sont pas les mêmes pour le monde intellectuel que pour le monde physique. Ici prédomine exclusivement la loi de la conservation de l'énergie ; là, les êtres conscients se reconnaissent un but en eux-mêmes. Le principe ultime qui seul peut rendre compte de l'univers, c'est la Raison. C'est celle-ci qui nous amène graduellement à constater : 1° que les rapports des phénomènes constituent des lois fixes ; 2° que l'unité de développement implique une unité organique ; 3° qu'il existe des êtres ayant conscience de leurs relations avec le reste de l'univers ; 4° que ces êtres conscients font eux-

mêmes partie de l'univers et qu'ils sont tenus de considérer celui-ci comme l'expression d'un principe absolument rationnel. Ce principe, c'est l'énergie divine dont la présence continue est indispensable à la production de n'importe quel phénomène. Nous sommes ainsi ramenés, peut-être par des voies rajeunies, au fameux axiome de Hegel qui fait de l'homme un être fini prenant graduellement conscience de son essence en tant qu'être absolu. M. Watson, toutefois, refuse de sacrifier à la notion de l'Absolu soit la liberté humaine, soit même la réalité au moins relative du fini, de l'imparfait et du mal. Le fini est pour lui un mode éternel de l'infini, une étape constante vers l'idéalisation dont le dernier terme est la communion avec l'absolu. Le mal ne doit pas être considéré comme une limitation ou une négation absolue ; il n'existe qu'afin d'être surmonté et, en un certain sens, il est inséparable du bien. Quant à l'argument que la perfection absolue de l'ensemble est incompatible avec la liberté des parties, il répond qu'on peut concevoir une forme supérieure d'unité qui se concilierait avec la spontanéité des éléments constitutifs. Ainsi, expose-t-il, la Société est un organisme composé d'individus dont l'activité est nécessaire à l'ensemble, mais où l'idée de l'ensemble est, en outre, présente chez chacun et y devient un mobile d'action, conforme à l'intérêt général. A plus forte raison doit-il en être ainsi de la société universelle *sub specie aeterni*.

Il serait hors de propos de discuter ici cette thèse qui a ses côtés séduisants, mais qui ne manquera pas de soulever des objections, en vertu de l'assimilation que l'auteur prétend établir entre la raison humaine et le principe des choses. On répondra peut-être qu'il est difficile, sans tomber dans l'anthropomorphisme, de conclure d'un principe qui nous paraît rationnel à l'existence absolue d'une Personnalité raisonnante et que la marche de l'esprit vers l'unité ne lui permet pas de s'arrêter, tant qu'il n'est pas arrivé à statuer l'unité de loi pour tous les phénomènes de l'univers, y compris les manifestations de la raison et de la conscience.

GOBLET D'ALVIELLA.

\* \* \*

L. VON PETRAZYCKI. *Ueber die Motive des Handelns und über das Wesen der Moral und des Rechts*. Trad. du russe en allemand par P. Balson. 64 p. in-8°, Berlin. H. W. Müller, 1907, 1 mark 50.

Les travaux de M. de Petrazycki sont toujours intéressants. On n'ignore pas que le père de la *Civilpolitik* a introduit dans la circulation bon nombre de théories généralement incomplètes et fragiles, mais également suggestives et ingénieuses. Le mémoire qu'il consacre aux *motifs de l'action* fournit un bon échantillon de sa manière : c'est un effort intéressant, mais décevant, pour fonder une fois de plus la morale et le droit sur la psychologie individuelle.

L'impuissance des tentatives antérieurement faites dans le même sens provient, selon M. de P., de la mauvaise classification des faits de conscience qu'a adoptée la psychologie traditionnelle. La division tripartite de ces faits en *faits représentatifs*, *faits affectifs* et *faits volitifs*, a le tort d'omettre certaines manifestations psychiques, à la fois passives et actives qui sont les *appétits* (faim, soif, appétit sexuel, etc.) M. de P. prétend séparer ces manifestations passives-actives (sous le nom d'*impulsions* ou d'*émotions*) des manifestations purement passives, qui sont les sentiments, et des manifestations purement actives, qui sont les volitions. Les émotions ainsi définies constituent les mobiles essentiels de l'acti-

tivité humaine. Jamais cette activité ne procède, du moins directement et immédiatement, des facteurs hédonistiques (recherche du plaisir, fuite de la douleur) ou, plus généralement, des facteurs téléologiques auxquels on veut souvent la rattacher. L'émotion d'où procède l'action peut avoir, il est vrai, sa source dans une représentation téléologique, mais celle-ci ne constitue alors que la source médiate et indirecte de l'action; elle peut aussi avoir sa source dans la représentation de l'acte même à accomplir : car la représentation de certains actes (un mensonge, un meurtre, un bienfait, etc.) peut susciter directement et immédiatement en nous des réactions émotionnelles aussi spontanées que celles de la faim ou du désir sexuel. On dit, dans un cas, qu'il y a *motivation téléologique*, et, dans l'autre, qu'il y a *motivation de principe*.

Il existe plusieurs sortes de motivations rentrant dans les motivations de principe : telles sont les règles de la bienséance; telles sont surtout les émotions éthiques ou émotions du devoir. Celles-ci présentent des traits distinctifs remarquables : elles affectent un caractère transcendant et mystique; elle se comportent comme des impératifs, restrictifs de notre liberté. Parmi ces émotions, on peut citer : celles que suscite la croyance, si répandue, à des lois obligatoires et éternelles; la représentation des sujets des devoirs, des conditions d'exercice de ces devoirs, des faits qui déterminent les normes, etc. Les obligations ne sont donc que des projections idéales issues de notre conscience : peu importe leur contenu; peu importe que l'obligé ait de la raison ou de la volonté.

Ces observations générales s'appliquent au droit. Nos droits n'ont pas leur source dans notre volonté ou notre intérêt, mais dans une sorte particulière d'obligations d'autrui envers nous. Tout droit se ramène à une obligation qui pèse sur autrui à notre profit. Dans toutes les langues, la terminologie juridique révèle cette conception. — Des obligations d'autrui qui forment notre droit, il faut distinguer les devoirs d'autrui qui ne nous donnent pas de droit : ce sont les devoirs moraux. Il y a donc deux sortes de normes impératives (ou *principes éthiques*) : celles qui commandent une certaine attitude (= normes impératives *stricto sensu*) et celles qui, en outre, attribuent à quelqu'un le bénéfice de cette attitude (= normes impératives-attributives). Ces dernières sont celles que nous appelons normes morales.

La conscience de l'obligation morale et la conscience de l'obligation juridique présentent, dans leurs éléments intellectuels et émotionnels, beaucoup de traits communs, mais aussi beaucoup de contrastes; dans les éléments intellectuels de la conscience juridique figurent la représentation de ce que l'une des parties doit à l'autre et la représentation des deux parties à l'obligation, tandis que dans les éléments intellectuels de la conscience morale ne figure aucune représentation d'objet ni de sujet; au point de vue émotionnel, la conscience d'un droit provoque chez son titulaire une impulsion motrice que ne provoque point la conscience d'une règle morale.

Telle est la thèse dont M. de P. étudie, dans le reste de sa brochure, les corollaires possibles : p. ex. en ce qui concerne la théorie des sujets du droit (spécialement des personnes morales), en ce qui concerne les rôles respectifs de la conscience morale et de la conscience juridique dans l'action individuelle et sociale, etc. Il est inutile de le suivre dans l'exposé de ces corollaires; on a pu suffisamment apercevoir le vice initial du principe. L'analogie alléguée entre certains instincts liés à des fonctions physiologiques, et les émotions que suscitent en nous les faits moraux et juridiques, ne saurait se défendre : à peine est-il besoin

de remarquer que ces émotions n'ont rien d'universel et de nécessaire, qu'elles n'existent point partout, ni toujours, ni au même degré chez tous les hommes. L'histoire et l'observation directe — que M. de P. néglige également de consulter, — établissent surabondamment que la réaction émotionnelle appulsive ou répulsive que peut soulever un meurtre, un mensonge, un bienfait, varie selon les milieux sociaux, et que, par conséquent, elle n'est point innée, mais acquise; elle n'existerait point sans le milieu social qui l'impose à l'individu. C'est parce qu'elle s'impose à lui du dehors que la norme qui y correspond a ce caractère de transcendance et cette autorité impérative que M. de P. constate sans les expliquer,

P. HUVELIN.

\* \* \*

R. HILDEBRAND. *Recht und Sitte auf den primitiveren wirtschaftlichen Kulturstufen*. 2<sup>e</sup> ed. augm. 8<sup>o</sup>, 189 pages, Iéna, G. Fischer, 1907, 5 marks.

M. Hildebrand est, comme on sait, l'un des représentants les plus fervents de la théorie économique en tant qu'explicative de la formation et du développement des institutions. Sa position s'est dessinée avec plus de précision encore dans la deuxième édition de son livre, où l'on trouvera surtout développée la section traitant de l'organisation politique, économique et juridique des Germains. C'est d'ailleurs la partie qui avait été critiquée avec le plus de violence, surtout par les historiens allemands, qui ont montré à ce sujet plus de nationalisme que de science.

Le débat a cette portée méthodologique, que les historiens ne veulent comparer des documents et des faits que dans leur ordre chronologique local, au lieu que M. H. prétend au droit de les comparer dans leur ordre chronologique culturel. C'est ainsi qu'il rapproche de l'organisation agraire germanique, l'organisation agraire hindoue d'après surtout Baden-Powell. Pour les ethnographes, la méthode de M. H. apparaît comme normale; ils ne comprennent même que difficilement l'opposition des historiens allemands. Et surtout l'on remarquera que M. H. ne compare pas, comme si souvent l'école anthropologique anglaise ou française, pour le simple plaisir d'accumuler des parallèles : « il ne suffit pas de comparer les divers phénomènes relevés dans les domaines du droit et de la coutume chez les divers peuples en divers temps; il faut encore les grouper d'après des degrés déterminés de civilisation. »

Mais c'est cette sériation, justement, qui est l'œuvre difficile; et l'on ne saurait dire que sur tous les points de détail M. H. y ait réussi. Il a raison de regarder la vie économique comme la base même de toute vie sociale : l'étude cependant de cette vie économique ne rend compte que d'un très petit nombre de phénomènes; elle n'explique ni tout le droit, ni toute la religion, ni tout l'art, ni toute l'organisation domestique ou politique, comme le prouve le fait par exemple des juxtapositions de sociétés particulières (classes d'âge, groupes totémiques, phratries, etc.) au sein ou à travers des sociétés générales.

L'exposition des divers systèmes économiques de début est bien conduite. On trouvera dans le volume de M. H. la meilleure critique qu'il y ait de la théorie des trois stades, cueillette (chasse et pêche) élevage et agriculture, et de toutes les théories secondaires connexes. Ces trois stades peuvent ou non suivre dans l'ordre indiqué, et dériver ou non l'un de l'autre. On ne voit pas pourquoi M. H., qui ignore les travaux de Jevons, de Frazer, de Marillier, etc. refuse, pour le plaisir d'être en désaccord avec Hahn, d'admettre que la domestication ait pu

avoir par endroits une origine religieuse. De même il ne voit dans la laiterie qu'un fait économique, au lieu que chez les Toda de l'Inde (cf. H. Rivers, *The Toda*), chez les Masai (cf. Merker, *Die Masai*) elle est proprement un ensemble d'actes rituels, le lait étant bien nourriture, mais nourriture sacrée.

Il semble que la question germanique ait trop absorbé M. H. pour lui permettre de se documenter ici plus à fond que dans sa première édition : ainsi pour les Australiens, il eût été nécessaire de consulter Spencer et Gillen, et Howitt, pour éviter au moins des affirmations comme celle de la p. 4 sur la répartition du travail entre les sexes ; M. H. aurait vu que l'homme ne se contente pas de combattre et de dominer, mais qu'il prend sa part dans l'industrie commune : il fabrique les armes, les engins de pêche, etc., opération compliquée, longue et délicate ; en outre, et c'est là son travail le plus pénible, il exécute les innombrables cérémonies religieuses, fait qu'aucune des sources de M. H. (Grey, Eyre, Curr) ne pouvait faire supposer.

Sur le mariage par rapt, M. H. en est encore à ce vieux point de vue, qu'il s'agit d'une forme de mariage proprement dite. Il serait temps qu'on comprenne que le rapt n'est qu'un rite, analogue à celui du soulèvement par dessus une pierre (qu'on a voulu expliquer comme une survivance) et que dans toute cette catégorie d'actes il ne faut voir qu'un rite de désagrégation de la femme vis-à-vis de son groupe primitif, rite suivi ensuite de rites d'agrégation au groupe nouveau. Ces rites n'ont rien d'économique.

M. H. a raison de ne pas admettre la promiscuité primitive ; il élargit trop le sens de « matriarcat » ; il exagère l'importance de la jalousie, sentiment individuel et qui ne saurait être, malgré aussi A. Lang, à la base d'une institution.

Toute la seconde partie est un commentaire approfondi des passages de Tacite et de César. Le chapitre IV traite des débuts de la propriété foncière ; l'argument fondamental est qu'il faut distinguer entre propriété et possession foncière : celle-ci seule existe chez les demi-civilisés et existait chez les Germains tant sous sa forme individuelle que sous sa forme collective. M. Hildebrand a sur ce point raison contre ses nombreux adversaires. A. VAN GENNEP.

\* \* \*

FRANZ BOAS. *Anthropology*, 8°, 28 pages, New-York, Columbia University Press, 1908.

Dans cette conférence faite à l'Université de New-York, M. Boas marque magistralement la situation actuelle de l'anthropologie, le mot pris dans son sens large de science de l'homme. Elle utilise à la fois la méthode biologique, la méthode psychologique et la méthode sociologique. Son avenir est immense, non pas en tant que science proprement dite mais, par suite de la spécialisation progressive nécessaire, en tant que point de vue et que méthode. Au point de vue biologique : il est acquis que l'homme doit être considéré comme un animal domestique, d'où sa tendance à la variabilité. Au point de vue ethnologique : il existe deux types extrêmes, la race nègre et la race mongole, dont tous les autres types sont des mutations récentes, la variété blanche n'ayant été au début qu'insignifiante ; mais on ignore le lien de toutes les races actuelles avec la race quaternaire d'Europe ; depuis leur formation, les variétés ont montré une grande stabilité ; mais on ignore l'action réelle du milieu physique sur la race. Il n'est point prouvé que le système nerveux se soit développé et perfectionné chez les

diverses variétés depuis leur formation ; et il est impossible de prétendre, si l'on tient compte de l'amplitude des différences à l'intérieur de chaque catégorie, qu'une race soit supérieure physiquement à d'autres.

L'anthropologie physique tient surtout compte des différences ; l'anthropologie psychologique, des ressemblances. Dans cette direction ont influé autant Darwin et la théorie évolutionniste que Bastian et la théorie du *Völkergedanke*. Mais l'une et l'autre théories ne sont plus admissibles sous leur forme simple. Les similitudes sont frappantes dans l'organisation sociale, dans la technologie, dans l'art, dans la religion ; d'où l'on a conclu : 1° à l'unité fondamentale de l'esprit humain ; 2° à l'exactitude de la théorie évolutionniste, allant de l'inférieur et du simple au supérieur et au complexe. Mais à mesure qu'on examine de près les civilisations dites inférieures, on constate avec celles dites supérieures des points de contact nombreux, qui s'expliquent en partie par des emprunts mais aussi — et M. Boas n'a pas fait allusion à ceci — en partie par l'identité des échelles de valeurs : il y a lieu de tenir compte des transvaluations qui nous ont été imposées par le système romain classique et par le système chrétien. En outre, on constate que les soi-disant formes de début sont souvent plus complexes et les formes dites d'arrivée plus simples. Ceci se remarque notamment dans l'organisation sociale (systèmes de classification), dans la musique, dans le langage.

Quant à la théorie « psychologique » de Bastian, elle a subi aussi des modifications à mesure qu'on connaissait mieux les « systèmes philosophiques » des demi-civilisés. A mon sens, l'erreur fondamentale de Bastian a été de vouloir introduire de force dans nos cadres logiques les mentalités, caractérisées par d'autres logiques, des demi-civilisés, et ceci précisément pour n'avoir pas tenu compte des dissemblances. L'avenir de l'ethnographie, maintenant que les ressemblances ont été définies (le *Golden Bough* tout entier de J. G. Frazer est par exemple une codification des ressemblances), est dans la dissociation des éléments en vue d'une définition des différences : il y a lieu dorénavant, en théorie générale, de marquer le *typique* mais non plus tant le *commun*.

Cependant M. Boas a bien fait de citer Bastian comme chef de tendance : c'est un grand méconnu, et non pas sa faute, mais par la faute même de l'ethnographie au sens large, universel même qu'il donnait à ce mot. Il a voulu synthétiser par des paroles un macrocosme d'une complexité à peine imaginable. Par des paroles : et on l'a accusé de ne pas savoir écrire ! En fait, Bastian devient intelligible à mesure qu'on sait davantage. Savoir autant que lui est impossible : aussi ses livres ne sont-ils faits que pour ceux qui ont des années et des années d'études comparatives derrière eux. En outre, l'ethnographie n'était pas pour Bastian une sèche nomenclature, mais la description du drame même de l'humanité.

M. Boas enfin, parle rapidement de la portée pratique de « l'anthropologie », qui détruit les exclusivismes et les préjugés et qui, sous l'impulsion de l'école de Galton, — mais ici l'on fera des réserves sur les postulats éthiques et sociaux de cette école — peut indiquer aux générations futures les voies à suivre pour atteindre une plus grande perfection physique et mentale, relativement.

A. VAN GENNEP.

\* \* \*



FR. NIK. FINCK. *Die Sprache der armenischen Zigeuner*, Extr. 131 p. 4', des *Zapiski* de l'Ac. des Sc. de St-Petersbourg, cl. hist.-phil. T. VIII, n° 5, (1907).  
 JOURNAL OF THE GYPSY LORE SOCIETY, New Ser. T. I, fasc. 1, Liverpool, 6 Hope Place, Juillet 1907.

La *Gypsy Lore Society*, qui avait interrompu le cours de ses publications s'est reformée récemment et a commencé une nouvelle série de son *Journal*. Le premier fascicule de cette nouvelle série renferme plusieurs articles dont l'un de M. J. Sampson, sert surtout à mettre au point l'état actuel du problème de la langue tzigane et dont le plus original et le plus neuf est celui de M. Finck sur le parler des tziganes arméniens. M. Finck a publié d'autre part un travail détaillé sur la même question dans les Mémoires de l'Académie de St-Petersbourg. Les recherches de M. Finck aboutissent à des résultats qui sont importants à plusieurs points de vue.

L'étude de M. Finck ne repose pas sur des observations nouvelles et personnelles, mais l'auteur a rassemblé tous les témoignages déjà recueillis sur la langue des tziganes arméniens, témoignages dont les uns étaient dispersés dans des recueils d'accès difficile, dont les autres étaient inédits. Et surtout il a mis en œuvre ces matériaux jusqu'ici non classés avec une méthode sûre et rigoureuse qui lui a permis d'en tirer des conclusions importantes et neuves.

Le parler des tziganes arméniens se distingue de tous les autres parlers tziganes jusqu'ici étudiés par ceci qu'il n'a pas de grammaire particulière mais seulement un vocabulaire qui lui est propre. Tous les éléments grammaticaux du tzigane arménien sont des formes de l'arménien moderne occidental (type normal de la plupart des parlers arméniens de Russie), non seulement le dictionnaire et la conjugaison, pour lesquels c'est de toute évidence mais aussi les petits mots accessoires comme *al*, « aussi », les éléments de formation comme *an*, premier terme des composés pour exprimer la négation, le verbe « être », entier, l'article, les conjonctions, etc. Le nom de nombre *ochty*, « sept » est une forme du karabagh (ce que n'indique pas M. Finck ; il y aurait du reste intérêt à examiner le vocabulaire des tziganes arméniens en le rapprochant du vocabulaire en partie si énigmatique des parlers arméniens actuels). Une forme comme *katel* « où », est surprenante : le second élément doit être le mot *tel*, « lieu » mais ce mot se prononce *teγ* depuis longtemps et la forme *tel*, qui reproduit une prononciation de l'arménien classique, est au premier abord inexplicable. En dehors de ces éléments purement formels, le tzigane arménien ne renferme à peu près aucun mot arménien ; ou s'il en présente quelques-uns qui sont sans doute d'origine arménienne, il les a déformés, de manière à les rendre méconnaissables : *xmor. thunt* sont remplacés par *amor* « levain », *nunt*, « papier » ; *mosi*, « veau », reçoit un suffixe et devient *mostan*, « bœuf » ; *cackel*, « couvrir » est remplacé par *cacxi karel*. En principe, aucun des mots qui expriment des choses précises et qui ne soient pas de simples outils grammaticaux n'est un terme arménien sous sa forme usuelle et immédiatement reconnaissable. On est en présence d'une langue dont la grammaire (au sens le plus large) est purement arménienne, et dont le vocabulaire est tout entier arménien.

Le tzigane arménien n'est donc pas une langue véritable. Il est plutôt comparable à un argot. Mais il est différent de l'argot au point de vue historique. En effet le vocabulaire du tzigane arménien est celui d'une population d'origine étrangère ; il est constitué essentiellement de mots hindous, tout comme plusieurs autres parlers tziganes. La population qui l'a constitué s'est donc arménisée assez pour ne pas conserver de grammaire hindoue mais a continué à former un groupe

isolé qui avait intérêt à n'être pas compris de tous et qui a gardé son vocabulaire. Il serait intéressant de savoir quelles conditions ont déterminé un état de choses aussi curieux et aussi rare; malheureusement le travail de M. Finck ne porte que sur la langue et ne fournit aucune donnée sur les gens qui la parlent, ni sur leur situation sociale. Quoi qu'il en soit, on observe ici un cas très important au point de vue de la linguistique générale. On connaissait des langues qui, gardant leur grammaire, empruntent plus ou moins complètement un vocabulaire étranger; on a ici un idiome qui, perdant sa grammaire et empruntant celle des peuples au milieu desquels vivent sans doute en parasites les tsiganes arméniens, se sert de son vocabulaire pour en faire le fond d'une sorte d'argot. Maintenant que ce type de faits est signalé on en trouvera peut-être d'autres exemples; mais il semble que celui-ci soit le premier de ce genre.

L'étude de M. Finck est d'autre part importante au point de vue de l'histoire des Tsiganes. On admet d'ordinaire que les divers dialectes tsiganes forment une unité remontant à un seul type. De bonne heure il y a eu une séparation des Tsiganes asiatiques et des Tsiganes européens; les parlars de ces derniers comprennent, outre un fond hindou qui paraît être le même que celui des Tsiganes asiatiques, des éléments arméniens et grecs qui attestent un passage des Tsiganes sur des territoires de langue arménienne et hellénique. On s'attendrait donc à voir dans les Tsiganes arméniens une sorte d'arrière-garde demeurée sur un territoire par où ont passé autrefois les Tsiganes qui se sont dispersés sur l'Europe. Or les choses se présentent tout autrement. M. Pischel a constaté depuis longtemps que, au lieu de conserver dans le nom de la main (skr. *hasta*) le groupe — *st* —, comme le font sans exception tous les parlars tsiganes d'Europe et d'Asie, le tsigane arménien a une forme *hath*, *ath* qui repose sur la forme prâkrite *hattho* et qui représente un autre type dialectal hindou que la forme à — *st* — (propre à un petit groupe du Nord-Ouest). De même, en face de *šero*, « tête » du tsigane ordinaire, qui rappelle le skr. *çirsa* —, le tsigane arménien a *sis* qui repose sur une forme du type prâkr. *sisam*. Dans l'ensemble, les mots du tsigane arménien paraissent assez différents de tous ceux des dialectes tsiganes ordinaires. M. Finsch n'en a pas facilité l'examen parce qu'il ne note pas les formes tsiganes existant par ailleurs en regard de chaque forme arménienne; mais sa conclusion semble certaine. Il résulterait de là que le tsigane arménien provient d'une émigration hindoue différente de celle qui a fourni les autres dialectes tsiganes et représente un autre dialecte de l'Inde.

Mais les points de contact entre les deux formes de tsigane sont nombreux, et il n'aurait pas été superflu de les mettre en évidence. Par exemple les sonores aspirées sont représentées par des sourdes: le tsigane européen *phrâl*, « père », maintien d'un groupe *phr* représentant l'ancien *bhr*; le tsigane arménien *phal*, avec élimination de *r*, ce qui concorde avec le traitement — *th* — du groupe — *st* —. L'aspirée énigmatique de tsig. arm. *ankhor* « noix » ne se trouve-t-elle pas dans la forme tsig. eur. *akhor*? L'*u* de tsig.-eur. *but* « beaucoup », rappelle celui de tsig. arm. *buhn*. Et en revanche, il est permis de douter que la forme *patuw* du tsig. allemand, imité de *patiw* « honneur », tienne à une substitution de *u* en *i* comme l'indique M. Finck, p. 62; il s'agit simplement de la forme *patw* courante arménienne dans la flexion de la dérivation. M. Finck a posé le problème des rapports entre le tsigane arménien et les autres dialectes; mais il ne l'a pas traité et a seulement fourni les éléments arméniens de la question. Par là même il a cependant apporté à l'étude du tsigane une contribution d'une importance capitale.

A. MEILLET.

NOËL GIRON. *Légendes coptes, fragments inédits, publiés, traduits et annotés*, avec une lettre à l'auteur par M. Eugène Revillout, 8°, 80 pages, Paris, P. Geuthner, 1907.

Les découvertes et les progrès en égyptologie ont fait justice de bien des idées fausses qu'on avait sur la civilisation égyptienne. Ainsi la prétendue aversion des Egyptiens pour la mer a été démentie par le récit des aventures d'un prédécesseur de Sindbad le marin<sup>1</sup>. La même chose est arrivée pour la littérature copte où l'on a trouvé des contes et des légendes, d'une invention bien pauvre et d'un style bien prosaïque en réalité, mais enfin, des œuvres qui montrent que les Coptes n'ont pas été dépourvus d'imagination<sup>2</sup>. Les unes, comme le fragment du roman d'Alexandre<sup>3</sup>, ou celui de Cambyse<sup>4</sup> sont empruntées à l'antiquité classique, mais la plus grande partie appartient aux littératures juive ou chrétienne<sup>5</sup>. C'est à cette seconde catégorie que M. Giron a emprunté les matériaux de ce livre où il a réuni cinq fragments de légendes, dont les deux premières seulement, contrairement à ce que dit le titre, sont entièrement inédites, la quatrième l'est en partie, enfin la troisième et la cinquième ont été complètement publiées.

Le premier fragment (*Entretien du démon et d'Ève*) est trop court pour qu'on puisse le juger et le comparer aux traditions apocryphes sur le même sujet : toutefois le résumé que Weil a donné de ces dernières<sup>6</sup> me paraît autrement vif que ce que nous donne M. Giron de ce qui nous reste de la narration copte.

Le fragment II (*Le sacrifice d'Abraham*) présente plus d'originalité. Le dialogue concis du verset 7 du chap. XXII de la Genèse est développé en une conversation malicieuse où Isaac emploie tous les arguments pour sauver sa vie<sup>7</sup>.

Le fragment III (*Histoire de Marina*) n'est nullement inédit. Il se compose de deux morceaux de la légende de S<sup>te</sup> Marine, publiés, le premier d'après un manuscrit d'Oxford, le second, d'après un manuscrit de Paris. Or tous deux avaient déjà paru avec une traduction française par les soins de M. Hyvernat<sup>8</sup>. Cette dernière édition est d'ailleurs préférable à celle de M. Giron en ce qu'elle donne la disposition du texte du manuscrit de Paris, ce qui permet de se rendre compte

<sup>1</sup> Cf. Golénisheff. *Sur un ancien conte égyptien*, Berlin, 1881, in 8 ; J. M. Esteves Pereira, *O naufrago*, Coïmbra, 1901, in 4 ; Maspéro, *Contes égyptiens*, Paris 1882, petit in 8, p. 137-148. Cf. sur l'ensemble de cette littérature l'introduction de ce dernier ouvrage p. l-LXXX et aussi Wiedemann, *Die Unterhaltungslitteratur der alten Ägypter*, Leipzig, 1902, in 8, et la traduction anglaise de Hutchinson, *Popular literature in ancient Egypt*, Londres 1902, in 12. On y retrouvera les idées émises dans l'introduction de M. Giron qui n'a pas cité ces ouvrages.

<sup>2</sup> Cf. comme tableau d'ensemble, l'histoire de la littérature copte de Leipoldt dans la *Geschichte der christlichen Literaturen des Orients*, Leipzig 1907, in 8, p. 121-183.

<sup>3</sup> Cf. O. von Lemm, *Der Alexanderroman bei den Kopten*, S. Pétersbourg 1903, in 4.

<sup>4</sup> Möller, *Zu den Bruchstücken des koptischen Kambyseroman*, *Zeitschrift für ägyptische Sprache*, T. XXXIX, p. 113-116 ; H. Schäfer, *Bruchstück eines koptischen Romans über die Eroberung Ägyptens durch Kambyzes* dans les *Sitzungsberichte d. kgl. Preuss. Akad. d. Wissenschaften*, 1899, p. 727-744.

<sup>5</sup> M. Amélineau a publié sur le même sujet ses *Contes et légendes de l'Égypte chrétienne* (Paris 1888, 2 v. pet. in 8). Mais bien qu'il ait négligé absolument d'indiquer ses sources, on peut admettre que la très grande majorité, sinon la totalité de ses récits, est traduite, non du copte, mais de l'arabe.

<sup>6</sup> *Biblische Legenden der Muselmänner*, Frankfurt s. M. 1845, in 12, p. 20-27.

<sup>7</sup> Dans le Midrach et chez les Musulmans, le dialogue est tout autre et modifié par l'intervention de Satan. Cf. Grünbaum, *Neue Beiträge zur semitischen Sagenkunde*, Leiden 1893, in 8°, p. 113-116.

<sup>8</sup> *Revue de l'Orient chrétien*, T. VII, 1902, p. 136-152.

de son état et de la valeur des restitutions qu'a tentées le nouvel éditeur. Le seul mérite de ce dernier est d'avoir donné le verso du <sup>1</sup> qui nous fournit la date de 640 de l'ère des martyrs = 924 de J. C. Par l'examen de l'écriture, M. Hyvernât était arrivé à une conclusion semblable quoique moins précise (X<sup>e</sup> siècle). Quant à la légende de S<sup>te</sup> Marine (la jeune fille portant des habits d'homme et accueillie comme un moine dans un couvent<sup>1</sup>, s'entendant attribuer la paternité d'un enfant naturel, ne protestant pas par humilité, l'élevant, et reconnue seulement pour une femme après sa mort), M. Giron n'a trouvé d'autre point de comparaison qu'un chapitre de la *Légende dorée* de Jacques de Voragine. C'est insuffisant, et ce recueil du XIII<sup>e</sup> siècle aurait dû être remplacé par d'autres plus anciens qui auraient servi de base à une discussion sur la source de la légende : ainsi la version grecque, dont une des recensions remonte aussi au X<sup>e</sup> siècle<sup>2</sup>, et la version syriaque publiée par M. Nau<sup>3</sup> qui considère cette légende comme ayant été transposée primitivement en grec ou traduite du syriaque en grec<sup>4</sup>. La tradition locale place encore aujourd'hui à Kanoubine (Κανούβιον), près de Tripoli de Syrie, le couvent où habitait la sainte dont le tombeau est encore vénéré de nos jours.

Le fragment IV (*Histoire des filles de Zénon*) complète, mais non entièrement, les fragments coptes qu'avaient publiés MM. Amélineau<sup>5</sup> et de Rossi<sup>6</sup>. Les lacunes sont comblées à l'aide d'une version arabe empruntée au Synaxaire et traduite par le premier<sup>7</sup>. Il eût été intéressant de la comparer soit à la version syriaque<sup>8</sup>, soit à la version carchounie dont il existe plusieurs manuscrits<sup>9</sup> et qui a été analysée par M. Sachau<sup>10</sup>. Dans cette dernière, la femme du roi, qui n'est nommée ni dans le copte, ni dans l'arabe, est appelée « Chams el Monir ».

Le fragment V n'est pas inédit : c'est la reproduction d'extraits donnés par

<sup>1</sup> Cf. une liste d'exemples de ce genre dans les *Acta sanctorum*, janvier. T. I, p. 258.

<sup>2</sup> Cf. L. Clugnet, *Vie de S<sup>te</sup> Marine*, texte grec, *Revue de l'Orient chrétien*. T. VI, 1901, p. 572-592.

<sup>3</sup> *Histoire de S<sup>te</sup> Marine*, *Revue de l'Orient chrétien*, T. VI, p. 276-290.

<sup>4</sup> Elle existe d'ailleurs, bien avant la date de la rédaction copte, dans la version syriaque du *Paradisus Patrum*, publiée par le P. Bedjan, *Acta martyrum et sanctorum* T. VII, Paris 1897, p. 272. Or cette compilation fut faite au VII<sup>e</sup> siècle par Enanjesu et la version copte ne date que du X<sup>e</sup>. Un des manuscrits représentant la première série des recensions latines est du IX<sup>e</sup> siècle. Cf. L. Clugnet, *Vie de S<sup>te</sup> Marine*, texte latin, *Revue de l'Orient chrétien*, T. VI, 1901, p. 357-358. Je ne parle pas des versions arabes publiées par MM. Guidi et Blochet (*Revue de l'Orient chrétien*, T. VII, 1902, p. 245-276) non plus que du texte éthiopien tiré du Synaxaire et publié par M. Esteves Pereira (*Revue de l'Orient chrétien*, T. VIII, 1903, p. 614) : elles sont toutes postérieures au copte ainsi que les versions françaises et allemandes.

<sup>5</sup> *Histoire des deux filles de l'empereur Zénon*, extr. des *Proceedings of the Society of Biblical archaeology*, fév. 1888.

<sup>6</sup> *Frammento relativo alla vita di S. Ilarione*, *Memorie della reale Ac. di Torino*. 1888, 2<sup>e</sup> série. T. XXXVIII, p. 282. M. Amélineau (*Rapport sur les travaux faits en égyptologie de 1889-1891*, Working 1893, in 8 p. 15) mentionne un article où M. O. von Lemm compare cette légende au conte de la princesse de Boukhten : je n'ai pas eu ce travail sous les yeux.

<sup>7</sup> La version du Synaxaire, trad. par Wüstenfeld (*Synaxarium, das ist Heiligen-Kalender*. Gotha, 1879, in 8, 2<sup>e</sup> partie, p. 252-254) est beaucoup plus concise.

<sup>8</sup> Wright, *Catalogue of the syriac Manuscripts in the British Museum*, Londres, 3 v. in 4, 1872. T. III, n<sup>o</sup> DCCCCXVIII, 4 h (p. 1046) ; n<sup>o</sup> DCCCC, 25 (p. 1110), où les personnages se nomment Marie et Théodose ; DCCCCLIV, 4 (p. 1118) ; DCCCCLVIII, 10 (p. 11121).

<sup>9</sup> Uri, *Catal. cod. orient. Bib. Bodleianæ*, T. I cod. syr. et carchuni. n<sup>o</sup> 90, 1 ; Sachau, *Verzeichniss der syrischen Handschr. zu Berlin*. Berlin 1899, 2 v. in 4. T. I, n<sup>o</sup> CXI, 10 ; n<sup>o</sup> CXII, 1 ; T. II n<sup>o</sup> CCXLV, 4.

<sup>10</sup> *Op. land*. T. I p. 381-382.

Zoegaa<sup>1</sup>. Le sujet est assez singulier : un patriarche d'Alexandrie qui a été diacre à Constantinople répète, pour l'édification de ses auditeurs, le récit qui lui a été fait par son oncle Dorothée, eunuque des empereurs. L'impératrice, femme de Basilisque, s'aperçoit au bain que sa fille est enceinte. Héliodore, patriarche de Constantinople, attribue le fait à l'opération du S. Esprit et il est appuyé par des évêques gagnés à sa cause. L'empereur s'adresse à Théodose, patriarche d'Alexandrie, qui envoie Paphnuce, évêque d'Ausem pour réfuter Héliodore devant l'empereur. Celui-ci est directement intéressé à la question, car si sa fille est reconnue coupable, il sera, en vertu d'une loi imaginée par le conteur, déposé et ses biens seront confisqués. Le récit s'arrête au milieu du débat entre Héliodore et Paphnuce. Il est probable que la discussion se terminait par la défaite du premier, pour la plus grande gloire de l'Égypte : peut-être même un miracle faisait-il reconnaître Héliodore comme complice ; l'enfant proclamait son père. Mais ce ne sont que des conjectures et il serait à désirer, comme le dit M. Giron, qu'un hasard fit retrouver un manuscrit complet de cette histoire.

En somme, par la publication de son livre, l'auteur a rendu service aux études coptes et aux recherches qui ont les légendes pour objet ; mais on peut regretter qu'il ne soit pas suffisamment au courant de la littérature du sujet : cette partie de son travail devra être reprise. RENÉ BASSET.

\* \* \*

M. J. LAGRANGE. *La Crète ancienne*. — In-8°, 155 pages, 1 planche et 95 figures. Paris, Lecoffre, 1908.

Sous ce titre imprécis, le P. Lagrange ne nous donne pas seulement, comme le prétend trop modestement son avant-propos, ses impressions d'une visite faite en octobre 1906 aux ruines de Knossos et de Phaestos ; c'est, sinon une synthèse complète dont le moment est loin d'être encore venu, du moins un essai de mise au point des résultats acquis sur l'architecture et l'aménagement des palais crétois, les conceptions religieuses de leurs constructeurs et les origines mêmes de ces constructeurs et de leur civilisation.

Dans la description des palais, qui résume très clairement les rapports des explorateurs, je ne ferai de réserves ici que sur deux questions chronologiques. M. L. place vers 1500 l'incendie par des envahisseurs des seconds palais de Knossos et de Phaestos et la fin du Minoen récent II ; comme l'invasion dorienne ne peut guère avoir eu lieu avant le XI<sup>e</sup> s., resteraient ainsi 4 siècles pour le Minoen récent III qui correspond à la civilisation mycénienne de la Grèce continentale. Cependant, les seconds palais fournissant des synchronismes pour toute la durée de la XVIII<sup>e</sup> dynastie, on ne voit pas pourquoi on placerait leur fin avant celle de cette dynastie, 1350 selon Meyer et Breadsted. C'est sous le 5<sup>e</sup> roi de la dynastie suivante que les Aqaiousha apparaissent pour la première fois dans l'histoire, vers 1220 ; alliés des Libyens, il y a tout lieu de croire que la Crète était le point de départ de leurs expéditions comme elle l'est de la razzia qu'Ulysse raconte à Eumée. Ce serait donc entre 1350 et 1220, je crois, que se placerait l'occupation de la Crète par les Achéens déjà maîtres de Mycènes et les remaniements du 2<sup>e</sup> palais de Knossos dont on n'admet plus la destruction soudaine. Dans cette hypothèse, les 4<sup>m</sup>,82 de profondeur qu'occupent les débris qui s'étendent à Knossos depuis la transformation du 2<sup>m</sup>e palais jusqu'au début même de la civilisation minoenne

<sup>1</sup> *Catalogus codicum copticorum* (reprod. anast.). Leipzig 1903, in 4, n° CLXVII, p. 283-287.

(contemporaine des premières dyn. égyptiennes), représenteraient un peu plus de 2 millénaires, 3500-1300, soit une accumulation d'environ 2<sup>m</sup>,40 par millénaire. En appliquant cette même progression aux 6<sup>m</sup>,43 que remplissent à Knossos les couches de l'âge de pierre, on est loin d'arriver aux 12 ou 14.000 ans avant notre ère que le P. L. admet pour leur origine à la suite de M. Evans qui compte 1 m. par millénaire ; le néolithique crétois débiterait vers 6550, ce qui paraît bien être la date également de l'origine de la civilisation néolithique en Egypte.

Au chapitre de la religion, il y aurait beaucoup plus de remarques à faire. Sans doute, le P. Lagrange a bien étudié les deux catégories de lieux de culte, cavernes profondes comme celles de l'Ida ou du Diktè ou petites chapelles que le roi-prêtre crétois fait réserver dans son palais ; il a bien mis en évidence la prédominance d'une divinité féminine dont il faudrait distinguer deux aspects essentiels : la déesse nue, les bras croisés sous les seins qui, lorsqu'elle est accompagnée de colombes, serait plus particulièrement la déesse de la fécondité, Ariadne généralement identifiée à Aphrodite ; la déesse vêtue, coiffée ou non du *polos*, les seins saillants au-dessus de sa ceinture serrée et de sa robe à volants, la *potnia thérôn* qu'accompagnent des lions ou des serpents, celle que les Crétois auraient appelée Britomartis-Diktyнна et que les Grecs auraient identifiée à Déméter, Artémis ou Hécate. A côté de ces deux types de déesses, il y aurait eu un grand dieu de la foudre que l'on devrait imaginer, sur le modèle des Zeus de Labranda et de Dolichè, debout sur un taureau, la bipenne à la main, un aigle pour attribut. A côté de ces divinités à figure humaine, le P. L. admet, comme legs d'une période antérieure, le culte des pierres levées ou des blocs tombés du ciel, celui de certains arbres et de certains animaux à moitié anthropomorphisés comme le Triton, le Minotaure ou le Sphinx. Mais ce ne seraient là, à la grande époque minoenne, qu'autant de symboles, au même titre que la croix simple ou gammée, la hache double ou le bouclier en forme de 8, la rosace et le nœud, les protomes et cornes de taureaux, certains poissons et coquillages. En effet, le P. L. serait disposé à attribuer aux Minois une pensée religieuse déjà très élevée : dans les scènes où des hommes dansent en arrachant un arbre, « l'arbre déraciné marque la fin d'une vie humaine » ; sur les vases où des animaux divers semblent sortir d'un poulpe ou d'un arbre, il faudrait recourir à l'hypothèse de M. F. Houssay qui y verrait une représentation de la genèse par créations successives, une sorte de palingénésie universelle ; sur d'autres vases où un grand volatile paraît enlever un poisson « l'oiseau au milieu de la mer, porté par le poisson, est l'âme qui traverse l'océan céleste pour aboutir au céleste séjour. Elle va bientôt toucher au pollen, nourriture des bienheureux ; dans un second panneau, deux autres âmes sont déjà arrivées ; elles s'en rassasient, pendant que le poisson, son rôle terminé, gobe un coquillage. » Sur un sarcophage de H. Triada des oiseaux symboliseraient également l'âme du mort auquel on offrirait une barque pour traverser l'Océan céleste ; sur un autre sarcophage, ce seraient encore des défunts se rendant au séjour suprême que les deux personnes enlevées dans les airs par un char que traînent deux griffons. En un mot, c'est tout le symbolisme des catacombes que le P. L. croit pouvoir appliquer à l'interprétation des monuments religieux de la Crète.

Malgré tout ce qu'on peut dire des influences syriennes ou égyptiennes en Crète, de semblables spéculations ne me paraissent pas mieux faites pour expliquer les conceptions religieuses de la Crète que les extravagances de la *religione preellenica* de M. Milani, où tout est symbole dactylique et phallique ! Sans

pouvoir reprendre en détail le développement du P. L., sa faiblesse ne se comprend que trop bien si l'on remarque que toute explication entachée de totémisme est aussi sévèrement bannie de son exposé de la religion crétoise qu'elle l'est de ses *Etudes sur les Religions sémitiques* (1903). Il serait facile de montrer, au contraire, combien les découvertes archéologiques ont apporté de précisions et de confirmations à ce que, déjà, le seul examen de la mythologie crétoise pouvait laisser entrevoir de fétichisme primitif sous ses trois espèces litholâtrique, phytolâtrique et zoolâtrique. Ce sont le saule sacré de la grotte de Zeus sur l'Ida et le platane ou le pilier qui marqueraient son tombeau à Knossos; ce sont, sur l'Ida encore ou sur le Diktè, ces pierres, tombées du ciel, pierres à foudre qui semblent des fragments de la hache du tonnerre ou blocs oblongs qui évoquent grossièrement la forme d'un bouclier, autour desquels les Kurètes et les Daktyles dansent en entrechoquant des boucliers ou des haches; c'est là un moyen bien connu de conjurer le tonnerre, comme le saut dans la mer de Britomartis — la douce vierge — rappelle ce *rain-charm* qu'est la plongée d'une vierge dans une eau pure et comme la fuite éperdue de cette déesse poursuivie par Minos est un écho de la *Wilde Jagd*. Dans la grotte du Diktè, qui dépendait sans doute de Lyttos, on assignait pour mère ou pour nourrice à cette pierre emmaillottée (que Rhéa, dans la légende postérieure, aurait offerte à Kronos comme son fils), la chèvre du Diktè, Diktyнна, sans doute le totem des Lyttiens; fils de cette chèvre, Zeus a pour vêtement, puis pour bouclier, la peau de chèvre, l'*égide*; le tonnerre roule quand il l'agite comme la foudre éclate s'il brandit sa bipenne. A Milatos, c'est la louve qui aurait nourri le dieu et il semble qu'il ait été interdit de chasser le loup dans certaines régions de la Crète<sup>1</sup>. Dans la grotte de Psychro, Zeus se serait uni à Europe, une des formes de la génisse sacrée, pour engendrer Minos. Issus de cette union, les rois-prêtres de la dynastie minoenne conservaient naturellement le culte du taureau. Il est probable qu'ils nourrissaient perpétuellement dans le Labyrinthe cet Apis crétois qu'est le Minotaure et, que, de même que le Pharaon, ils laçaient le taureau sacré dans des fêtes solennelles. Pour resserrer les liens de sang entre le taureau et son peuple, la reine, costumée en génisse, devait s'unir à lui, comme les femmes de Memphis se découvraient pendant quarante jours devant Apis ou comme la *basilissa* athénienne s'unissait une fois l'an à Dionysos-Taureau, dans ces cérémonies du *boukoleion* qu'on a rapprochées, par l'intermédiaire de la Crète, des mystères d'Isis et d'Osiris. Quoiqu'il en soit de cette hypothèse, c'est par un rite pareil que s'explique dans tous ses détails la légende de Pasiphaè. Faut-il rappeler encore cette danse du *géranos* qui implique l'existence d'un clan de la Grue, comme les *taurobolies*, *kriobolies* ou *élaphebolies* doivent provenir de clans du Taureau, du Bélier, du Cerf? Faut-il ajouter la déesse aux serpents, aux lions et aux colombes, que présentent de nombreux monuments, le dieu-sanglier dont on a l'image, le dieu-pic dont on possède l'épithète, le dieu-coq dont on

<sup>1</sup> Sur ce point, voir ma note dans la *Revue d'Histoire des Religions*, 1908 p. 110. Il semble avoir été de même dans d'autres régions de la Crète, des ours et des serpents. Une interdiction totale de nourriture animale pour les rois-prêtres de Knossos explique sans doute que Minos ait été représenté comme un végétarien, (voir encore le nouveau fragment des *Crétois* d'Euripide, *Berliner Klassikertexte*, 1907, XVII, 1). Pour les autres faits allégués on trouvera facilement les textes dans la *Krèta* de Hoeck ou dans la *Griechische Mythologie* de Gruppe. Un recueil de tous les textes mythologiques relatifs à la Crète serait aujourd'hui particulièrement utile; c'est là qu'on retrouverait, au milieu de bien des transformations, les traditions qui permettent d'expliquer les monuments minoens, la plupart de ces légendes remontant à des rites indigènes mal compris par les conquérants achéens ou doriens.

connaît le nom crétois, Welchanios, le dieu et la déesse-poissons qui paraissent sur tant de vases ou de gemmes et dont les Grecs firent le Triton et la Tritô de Knossos ?

Ces quelques exemples suffisent à faire entrevoir, à l'origine de la civilisation crétoise, une de ces religions de clans totémistes qui commencent à se grouper en allant et fondant leurs totems; c'est l'état même de celle qu'on connaît si bien dans l'Égypte des premières dynasties. Il est particulièrement regrettable que le P. L. ne se soit pas laissé guider par cette analogie si frappante, d'autant plus qu'il a bien vu les rapports étroits qui rapprochent la civilisation minoenne de celle de l'Égypte contemporaine. L'Égypte elle-même présente avec l'Élam certaines analogies; M. de Morgan a récemment insisté sur le développement parallèle de la poterie dans « ces deux foyers des arts céramiques<sup>1</sup> »; c'est de là que certains procédés de figuration animale se seraient répandus en Canaan, en Chypre et en Crète. De ces parallélismes, M. de Morgan s'est gardé de conclure à une communauté d'origine des civilisations qui les ont vus se produire. Plus aventureux, le P. L., après avoir accumulé les similitudes entre la Crète et l'Élam (hommes-taureaux sur des cylindres de Suse semblables à ceux des sceaux de Zakro, les trois troncs d'arbres liés ensemble, bipenne, croix, svastika) tend à admettre, avec Winkler<sup>2</sup>, que les Koudour élamites qui ont succédé aux Sargon d'Agadé dans l'hégémonie de l'Asie antérieure ont poussé, comme eux, jusqu'à Chypre pour venir, de là, en Crète ruiner les premiers palais de Knossos et de Phaestos. Le P. L. est pourtant trop bon orientaliste pour ignorer que L. W. King<sup>3</sup> a établi récemment que cette mer occidentale qu'on faisait traverser à Sargon pour l'amener jusqu'à Chypre est, en vérité, la mer orientale, le golfe Persique, d'où il a gagné le Magan qui est loin d'être nécessairement le Sinaï; que, si les Élamites avaient occupé le Sinaï vers 2800, il s'y serait produit une rencontre avec l'Égypte dont nous serions probablement informés; que la domination élamite est antérieure à 2000 tandis que le grand développement des premiers palais crétois se place en 2000-1800, au temps de la XII<sup>e</sup> dynastie... Devant toutes ces objections, on aurait aimé que le P. L. abandonnât l'hypothèse élamite comme il a renoncé à chercher en Crète aucune trace d'influence sémitique. Il aurait été bon de reprendre tous les arguments indiqués par A. Evans et D. Mackenzie en Angleterre. Orsi et Paribeni en Italie, S. Reinach et R. Dussaud en France, qui tendent à faire de la Crète le centre d'expansion de la civilisation égéenne. Les nombreux textes qui parlent de colonies crétoises en Sicile, dans le golfe de Corinthe et le golfe Saronique, sur les côtes d'Asie Mineure, à Troie, Erythrées, Milet, Magnésie, Kaunos, dans les îles de la Mer Egée, à Chypre et dans les villes philistines de Syrie, toutes ces traditions prennent de jour en jour plus de valeur à la lumière de certains faits archéologiques comme la dispersion dans ces diverses régions de la céramique ou de la glyptique qui paraissent atteindre en Crète leur plus grand développement. Enfin, comme une grande île, dans la situation privilégiée de la Crète, peut bien être devenue le foyer d'une civilisation aussi brillante, mais ne peut guère avoir donné naissance aux porteurs de cette civilisation dont on comprendrait difficilement le soudain essor après la longue nuit de l'âge de la pierre, il aurait

<sup>1</sup> J. de Morgan, *Revue de l'École d'Anthropologie*, 1907, p. 409.

<sup>2</sup> H. Winkler, *Der Alte Orient*, VI, 1; VII, 2.

<sup>3</sup> L. W. King, *Chronicles concerning early babylonian Kings*, (Luzacs series, 1907). Voir les analyses de la *Revue Archéologique*, 1908, p. 150, 300.



fallu chercher d'où a pu venir la population minoenne. Les indices les plus divers (type physique, chevelure retombant en longues tresses, pagne, étui phallocrypte, système graphique, culte du taureau et des autres animaux-totems) reportent vers l'Égypte dont la brillante civilisation néolithique semble contenir en germe tous les éléments qui se développeront dans la civilisation minoenne ; et les mêmes indices engagent à rapprocher des Libyens les Néolithiques de l'Égypte. Sans m'étendre davantage sur ces grands problèmes<sup>1</sup> qui s'imposent à l'attention et qu'on regrette que le P. Lagrange n'ait pas plus sérieusement abordés, il ne me reste qu'à recommander son livre à tous ceux qui s'intéressent aux questions soulevées par les découvertes crétoises<sup>2</sup>. Puisque les articles de S. Reinach dans l'*Anthropologie*, la *Gazette* et la *Chronique des Beaux-Arts* n'ont malheureusement pas été réunis et fondus en volume, l'opuscule du P. L. est le premier ouvrage français donnant de ces découvertes un résumé clair et, surtout, très bien illustré. Il nous apporte même la primeur de deux œuvres de premier ordre jusqu'ici inédites : le rhyton des lutteurs de Hagia Triada et le sarcophage de la même provenance dont les peintures montrent de si curieuses scènes religieuses : sacrifice à des oiseaux perchés sur des piliers terminés en bipennes et offrande à un mort debout entre un arbre sacré et la porte d'une tombe monumentale. Souhaitons qu'une prochaine réédition, en faisant disparaître quelques lapsus, enrichisse encore cette abondante illustration qui fera plus que bien des commentaires pour l'élucidation du problème crétois.

A. J. REINACH.

---

<sup>1</sup> Je me permets de renvoyer à mon étude sur *l'Égypte préhistorique* (édition de la *Revue des Idées*, 1908, 55 p. in-8°). Je compte reprendre ici-même la question au point de vue de la Crète dans un prochain article.

<sup>2</sup> La faveur avec laquelle ne manquera pas d'être accueilli ce premier aperçu d'ensemble sur une question qui a paru assez importante pour qu'on la fasse figurer cette année au programme de l'Agrégation d'Histoire, nous fait un devoir de signaler les bizarreries d'expression qui déparent trop souvent l'opuscule du P. L. Je relève au hasard, p. 11 : des piliers environnés de *larges* (nombreuses ?) offrandes ; p. 22 : le but de tous deux (2 piliers) était évidemment *statique* (architectonique ?) ; p. 30 : le bibelot est *nombreux* (varié ?) dans le style dit mycénien ; p. 108 : *minimisé* le sens religieux.... des savants aussi *exceptionnellement éminents* ; p. 139 : il a reconnu que ses premières audaces n'étaient pas assez résolues (*sic!*) ; dans toute la p. 149 *gentilice* est dit pour *ethnique* et le texte biblique cité l'est de façon telle qu'il faut recourir à l'original pour le comprendre ; d'ailleurs il n'est pas mis dans la bouche d'un Amalécite, comme le dit le P. L. mais d'un esclave égyptien, ce qui semble expliquer son imprécision géographique. Bien d'autres erreurs, évidemment typographiques, seraient à signaler qu'une prochaine édition devra faire disparaître : p. 99, lire Phaestos au lieu de Pehastos, p. 106, lire Weicker au lieu de Welcker, p. 144, Teukros, est *frère* et non *père* d'Ajax etc.

## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES.

*Sociological Papers*, T. III 4<sup>e</sup>, 382 pages. Publié pour la Sociological Society par Macmillan et C<sup>ie</sup>, Londres, 1907. — Ce volume contient, comme les deux premiers, un certain nombre de conférences lues devant les membres de la Société suivies de discussions critiques. Fort remarquable est une double tendance : vers l'obtention d'une définition exacte de ce qu'est la sociologie et le fait social, et vers une méthode d'application, au développement futur des sociétés, des résultats de la théorie. La sociologie appliquée, sous le nom d'*eugénique* a pour principal protagoniste en Angleterre M. Francis Galton, autour duquel se groupent un certain nombre de disciples. Le présent volume contient précisément un article de W. Mc. Dougall qui propose d'établir les taux de salaires d'après le nombre des enfants du salarié, dans l'espèce, du fonctionnaire civil, de manière à constituer une « élite ». Les membres de la Société qui prirent part à la discussion s'élevèrent vivement, en général, contre ce point de vue. Le premier article du volume, par G. Archdall Reid traite des bases biologiques de la sociologie : il s'agit de la question de l'hérédité, ou non, des caractères acquis, surtout mentaux : les conclusions pratiques seraient qu'il faut, non pas tant encourager la formation d'une élite qu'empêcher la multiplication des éléments sociaux inférieurs. Mais quels sont ces éléments ? En pratique, c'est là qu'est le nœud de la question. Sont-ce ceux dont les tendances concordent avec les tendances générales ambiantes, ou sont-ce ceux qui s'opposent à elles et sont par suite les « éléments de variation » ? — M. J. Lionel Taylor étudie comparativement les bases de la science de l'individu et celles de la science des groupements (sociologie). M. A. Thomson reprend le problème des bases biologiques de la sociologie ; M. Geddes voudrait un musée social ; M. A. de Wesselitsky parle, en « libéral », de la Révolution russe ; M. Beveridge propose une solution étatiste du problème du sans-travail ; ceux qui décidément se montrent « inemployables » seraient déportés dans des colonies pénitentiaires, pour, je suppose, leur apprendre à vivre en régime capitaliste ; M. Beveridge est professeur à l'Université d'Oxford. L'article de M<sup>rs</sup> Sidney Webb sur les méthodes d'investigation ne donne que des généralités. M. R. M. Wenley voudrait voir créer dans les Universités une faculté de sociologie comprenant la sociologie historique (ethnographie, géographie, anthropologie et psychologie), la psychologie sociale (psychologie comparative et ethno-psychologie ; psychologie expérimentale, linguistique, archéologie), la sociologie systématique (éthique, philosophie sociale, hiérologie, histoire des civilisations) et la sociologie statistique (biologie et biométrie, eugénique, économie politique). Ce schéma en vaut un autre : la vie sociale est si variée qu'on ne peut la forcer dans des limites rigides. D'ailleurs une telle répartition des cours universitaires n'est possible qu'en Amérique, dans quelque ville à croissance rapide (M. Wenley est professeur à l'Université de Michigan), mais non en Europe, où un tel remaniement serait proprement une révolution. Fort intéressante est la communication de M. Crawley sur l'origine et la fonction de la religion : il y combine le point de vue théologique avec le point de vue de psychologie expérimentale cher à M. Havelock Ellis ; les opinions de M. Crawley ont été battues en brèche dans les discussions orales ou écrites auxquelles prirent part N. W. Thomas, E. Clodd, Goblet d'Alviella, Leuba, R. R. Marett, Sergi, Starbuck, Steinmetz, Tönnies, etc. On ne voit pas ce que M. Crawley a gagné quand il a dit de la religion que c'est une diathèse ou que c'est une philosophie vitaliste, ou lorsqu'il s'exprime ainsi : « l'émotion religieuse et la doctrine théologique tracent une courbe qui commence et finit avec la courbe physique ; mais le premier et le dernier résultat biologique de la religion, c'est d'élever la nature humaine vers une puissance supérieure » (p. 249) ; la « crise religieuse - actuelle est pour M. Crawley le début d'une période nouvelle, celle de « la connaissance et de l'application scientifique de la religion ». Enfin M. Wells nie l'existence même, comme science, de la sociologie et affirme qu'elle ne peut consister qu'en la création d'*Utopics*.

A. v. G.

J. F. HEWITT. *Primitive traditional history*, 2 vol. 8°, 1024 pages, cartes, planches. J. Parker et Co, Londres, 1907. — On ne saurait nier la patience ni l'érudition de M. Hewitt, auteur, déjà, de plusieurs traités sur « l'histoire et la chronologie de l'époque mythopoeétique » et sur « les races dominatrices des temps préhistoriques ». Son dernier ouvrage représente un effort considérable, non seulement documentaire, mais surtout d'interprétation. Celle-ci est malheureusement d'une qualité telle qu'on ne peut en faire la critique que malaisément. Le point de vue de l'auteur est que les mythes et les légendes des peuples de l'antiquité classique, égyptienne, assyro-babylonienne, extrême-orientale d'une part, hindoue de l'autre, puis des peuples demi-civilisés actuels sont de véritables documents historiques. Au lieu de les tourner en dérision, on ferait mieux de les comprendre. Sur ce point, M. Hewitt a pleinement raison, et nous pensons comme lui que la comparaison des légendes australiennes ou amérindiennes et des mythes de l'antiquité européenne ou orientale est le seul procédé qui puisse conduire à l'intelligence de ces derniers. Comment? C'est ici qu'on ne suit plus M. Hewitt que difficilement. Il affirme en effet que toute la production mythologique est à base astrale. Il distingue l'Age de l'Etoile Polaire, l'Age Lunaire-Solaire et l'Age Solaire. Pendant le premier de ces Ages, l'année a été mesurée par la révolution de Canope, des Pléiades et d'Orion, puis du Soleil autour du Pôle, etc. M. Hewitt tente en conséquence de déterminer si, chez les diverses populations, le calcul du temps répond à l'une ou à l'autre des divisions et des subdivisions qu'il a pensé découvrir par l'étude comparée des textes « les plus anciens ». Il a occasion ainsi d'examiner tour à tour toutes les croyances et tous les actes rituels qui concernent les divers astres, les divers animaux, les diverses plantes, les diverses institutions et de construire comme une histoire universelle des religions. — Il semblera, je pense, inutile d'indiquer combien cette méthode diffère de la nôtre. Il est peu de livres où il soit aussi peu tenu compte de tous les facteurs qui contribuent à la formation et à l'évolution des religions. Il en est peu aussi qui démontrent comment la méthode comparative peut, entre des mains inexpérimentées, et sous l'influence d'un système préconçu, devenir un instrument dangereux pour la science même à la constitution progressive de laquelle elle a pour objet de contribuer.

A. V. G.

MAKSYMILIAN BARUCH. *Boze stopki. Archeologia i folklor kamienni z wyzlobionymi śladami stóp*. Warszawa, E. Wende i Sp. 1907. 8° pp. 113. — L'auteur désigne du nom de « Boze Stopki » (pieds divins) les empreintes merveilleuses en forme de pieds, qu'il décrit très soigneusement. Nous trouvons dans cet ouvrage 276 faits classés dans un ordre géographique. En ce qui concerne l'Europe la plus grande place est donnée naturellement à la description des empreintes polonaises (57 faits) et aux légendes qui s'y attachent. Quant aux autres, elles ont été déjà, pour la plupart, recueillies dans les collections occidentales (« Revue des traditions populaires » et « Archivio delle tradizioni »). M. Baruch nous promet une nouvelle édition de son travail : il serait à désirer que la deuxième édition ne fût pas une répétition des faits recueillis dans la première, mais plutôt un supplément et un essai de classification d'une collection de matériaux déjà bien riche.

THADÉE SMOLENSKI.

ED. MEYER. *Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte* (extrait des *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1908, I, p. 14-19). — Une importante série de tablettes d'argile, découverte récemment en Cappadoce et dont M. H. Winckler, l'assyriologue bien connu, a donné un premier aperçu, a fourni un traité conclu par un roi de Mitani avec un roi des Hittites au début du XIV<sup>e</sup> siècle av. J. C. Parmi un grand nombre de divinités d'origines invoquées par le roi de Mitani, se rencontrent quatre dieux du panthéon indo-iranien : *Mitra* et *Uruwana* ou *Aruna* (c.-à-d. *Varuna*) d'une part, *Indar* ou *Indara* (c.-à-d. *Indra*) et les *Nasatia* (c.-à-d. les *Nāsātya*) de l'autre. Tel est le fait sur lequel l'éminent historien de l'antiquité, M. Ed. Meyer, appelle l'attention dans cette note.

Les conclusions sûres à tirer de là sont d'abord que le panthéon indo-iranien, tel qu'il apparaît d'une façon claire dans les Védas, et indirectement dans l'Avesta était constitué d'une manière précise dès le commencement du XIV<sup>e</sup> siècle av. J. C., que par conséquent les Aryens (au sens précis du mot, à savoir : Indo-Iraniens) formaient dès lors un groupe bien défini, et, en second lieu, que les Aryens exerçaient déjà une influence jusqu'en Cappadoce. Ce second fait était du reste établi par ceci que plusieurs rois de

Mitani (sur le haut cours de l'Euphrate) portent au XV<sup>e</sup> s. av. J. C. des noms de type visiblement indo-iranien. Sur les influences indo-iraniennes du XVIII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> s. av. J. C. dans le monde connu par les peuples assyriens et égyptiens, M. Ed. Meyer promet de donner de plus amples détails dans un prochain cahier de la *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*. La nouvelle trouvaille n'est donc pas un fait isolé. Telle qu'elle est, elle fournit le premier témoignage de l'entrée des Aryens (Indo-Iraniens) dans l'histoire, et même le premier témoignage positif qu'on possède d'une langue indo-européenne quelconque.

Pour discuter les vues de M. Ed. Meyer, il convient d'attendre la mise au jour du grand article qu'il annonce ; il y aura peut être lieu de revenir alors sur la question. En attendant, on se bornera ici à de brèves remarques.

Sous la forme où les noms sont livrés, ils sont exactement pareils aux formes védiques, et différents des formes iraniennes : on a *našatia*, c.-à-d. le védique *nāsatya*, et non *nāhaθya* (zend *nāhahaiθya*). M. Ed. Meyer conclut de là que le passage de *s* à *h* qui caractérise éminemment l'iranien n'était pas encore accompli. Mais, bien que les Aryens les plus proches qui soient attestés à date historique soient les Iraniens, est-on sûr qu'il s'agisse ici d'Iraniens déjà ? Sans doute, la ressemblance que les formes attestées présentent avec les formes sanskrites est fortuite et tient simplement à ce que le sanskrit a gardé pour tous ces mots la forme indo-iranienne commune d'une manière fidèle, conformément aux règles générales de sa phonétique. Sans doute aussi la ressemblance des dieux attestés ici avec les dieux védiques plus qu'avec les dieux iraniens tient à ce que le panthéon aryen n'est conservé exactement que dans l'Inde, et à ce que l'Avesta en garde seulement un souvenir indirect et présente dans l'ensemble une religion nouvelle. Mais il a pu et dû y avoir d'autres tribus de langue indo-iranienne que celles qui ont fourni les populations « védiques », d'une part, les populations iraniennes de l'autre. Le plus sage est de demeurer sur la réserve à cet égard ; on est trop loin de l'Inde et de l'Iran, trop loin aussi des premiers textes datés de l'Inde et de l'Iran pour pouvoir rien affirmer.

On s'est demandé si les Aryens étaient entrés en Asie par l'Est ou par l'Ouest de la Caspienne. La nouvelle trouvaille viendrait plutôt appuyer l'hypothèse qui fait passer les Aryens par le Caucaso. Et alors il n'y aurait aucune raison pour croire que l'aryen du roi de Mitani soit spécialement de l'iranien. C'est peut-être un tout autre dialecte qui aurait disparu par la suite.

Il y a eu de tout temps des relations entre les populations de langue indo européenne et le monde assyro-babylonien. M. Joh. Schmidt l'a montré depuis longtemps en ce qui concerne l'indo-européen commun : le nom sanskrit *paraçu-* et grec *pelekus* de la hache, qui est emprunté à l'assyrien *pilakhu*, en est la preuve la plus certaine. M. Oldenberg a soupçonné des emprunts de la religion védique à la religion babylonienne. Voici maintenant que l'on découvre les noms des principaux dieux indo-iraniens dans un traité écrit en caractères cunéiformes. Pour être lointaines, les relations n'en ont pas moins été reprises constamment, on le voit. A. MEILLET.

- R. DE RUSTAFJÆLL. *Palaeolithic Vessels of Egypt*. Londres, Macmillan, 1907. In-8°, 23 p. et 13 planches. — Au printemps 1906, M. de R. a exploré avec soin les dépôts paléolithiques disséminés sur le plateau désertique qui s'étend à l'ouest de Nagada. Thèbes et Gébèlen. A côté des belles séries de silex éclatés et taillés qu'il y a recueillies comme tous les explorateurs qui l'ont précédé, il a été le premier à remarquer de véritables amas de blocs d'un calcaire très spongieux grossièrement évidés. Après les avoir pris d'abord pour des *lusus naturae*, il s'est bientôt convaincu qu'il était en présence de géodes creusés de main d'homme qui affectent toutes les formes depuis la petite cupule arrondie jusqu'aux grandes auges quadrangulaires. Leur découverte permet de s'expliquer les vases de pierre dure qu'on trouve parvenus à une étonnante perfection au Néolithique égyptien ; ces vases seraient le résultat, pour la forme, de l'évolution de ces géodes paléolithiques, et pour le décor, de l'imitation desalebasses serrées par des cordes ou des paniers en vannerie. A. J. REINACH,

- AD. LODS. *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite*, 2 v. in-8, t. I, VIII-292 p. ; t. II, VI-190 p. Paris, Fischbacher, 1906-7. — Animistes à la façon de tous les peuples primitifs, les Hébreux ont cru d'abord qu'il y avait, dans

l'homme, un double qui le faisait vivre et qui survivait à la mort. Par opposition au corps, *basar*, on trouve ce second élément essentiel de l'être appelé tour à tour *nefech* et *rouah*. M. L. incline à ne pas voir entre ces deux termes plus de différence que nous n'en mettons entre « âme » et « esprit ». Cependant *nefech* ayant fini par signifier « le cadavre », et par désigner la stèle funéraire elle-même, il est possible que ce terme remonte à une époque où l'on croyait que le double demeurait dans le corps même après la mort ; cette âme corporelle réside essentiellement dans le sang que les Hébreux pourront offrir à Iahvèh comme l'essence même de ses victimes, mais qu'ils se refuseront à absorber pour ne pas troubler leur âme individuelle par l'invasion d'âmes étrangères. Lorsque « le sang crie », M. L. pense que c'est parce que l'âme y subsiste. La *rouah* semble appartenir, au contraire, à une conception plus spiritualiste, postérieure à la Captivité. C'est proprement le *souffle* qui, dans la *Genèse*, est envoyé et retiré à l'homme au gré de Dieu : on glisse déjà sur la pente qui conduira à considérer l'âme individuelle comme une émanation de l'âme universelle. De même, les rites funéraires se diviseraient en rites préservatifs, procédant de la crainte du mort et de la mort, et en rites propitiatoires destinés à mettre en communion avec le mort et à se le rendre favorable. Dans la 1<sup>re</sup> catégorie rentreraient : fermer les yeux du mort pour empêcher son esprit de sortir ; ôter ses vêtements et se revêtir du sac pour éviter toute contagion ; jeûner pour ne pas risquer d'avalier l'esprit du mort avec les aliments contaminés ; se rouler dans la poussière, se couvrir de cendre pour se rendre méconnaissable ; dans la 2<sup>me</sup> : les lamentations, mutilations, offrandes de la chevelure, repas funéraires et sacrifices. Dans cette dernière période il y a évidemment culte des ancêtres, mais rien n'indique qu'ils aient été conçus comme autant d'*elohim* rivaux ou du moins indépendants de Iahvèh dans le *cheol*, ni même incarnés dans les *teraphim* protecteurs de la maison qui sont plutôt les « génies du lieu ». Rien ne permet surtout de ne considérer comme *proprement religieux* que les rites impliquant l'adoration du mort à l'exclusion de ceux qui sont fondés sur sa crainte : la tonsure paraît bien du même ordre que la prise du sac, le hululement n'est pas moins efficace que le roulement à terre pour détourner l'esprit du mort. — Bien que cette mécompréhension du phénomène religieux fausse dans une certaine mesure tout l'ouvrage de M. L., il n'en gardera pas moins la valeur du plus complet et du plus méthodique recueil de textes existant sur ces matières complexes.

A. J. REINACH.

JOSEF VORMOOR. *Soziale Gliederung im Frankenreich; Leipziger historische Abhandlungen*, édit. par Brandenburg, Seeliger et Wilcken, VI. Leipzig, 1907, Quelle et Meyer, 105 p. in-8°, 3 mks 50. — Ce livre porte un titre qui ne correspond pas exactement à son contenu. En réalité, il traite presque exclusivement des personnes placées dans une situation intermédiaire entre l'esclavage et la liberté, c'est-à-dire des affranchis, des Romains, des *homines regii* et *ecclesiastici*, des colons, etc. En outre il n'étend ses investigations, dans l'espace, qu'aux seuls territoires occupés directement par les tribus franques, et il en exclut d'importantes parties de l'empire franc (le midi de la France, entre autres).

Primitivement, il n'y a de pleinement libres que les Francs *ingenus* qui font partie d'une *Sippe*. On leur assimile toutefois, par faveur spéciale, les esclaves affranchis dans la forme franque par excellence, celle de la *manumissio per denarium ante regem*. A côté de ces personnes pleinement libres il existe aussi des personnes qui ne jouissent que d'une demi-liberté. Ce sont, dès avant les invasions, les *lites*, qui se distinguent pourtant des esclaves par certains privilèges juridiques ; ce sont, après les invasions, les Romains, et l'on comprend sous ce nom, non seulement les Romains de race, mais aussi les esclaves affranchis par des procédés romains (affranchissement *per tabulam* et *per cartam*). Sous les Carolingiens, l'infériorité sociale des Romains *ingenus* s'efface ; ils acquièrent la pleine liberté, et l'assimilation complète avec les Francs ; le terme de *Francus* désigne désormais un homme libre, quelle que soit sa race (sauf dans l'*Ewa Chamavorum*, où l'*homo francus* est un noble). Les affranchis dans les formes romaines obtiennent aussi, grâce à l'intervention de l'Eglise, d'être traités comme les *ingenus* quant aux droits politiques ; mais, dans le domaine du droit privé, ils restent frappés de certaines infériorités successorales, et rattachés à leurs anciens maîtres par certains liens de dépendance. A partir du IX<sup>e</sup> siècle, le développement prend une direction nouvelle. Quand un maître affranchit son esclave par un mode romain, il en fait le plus

souvent remise à l'Eglise, qui le prend sous sa protection moyennant une redevance, certains services déterminés, et certains droits à percevoir en cas de mort ou de mariage. Ce système ne tarde pas à paraître avantageux même à des ingénus qui, poussés par la pauvreté ou le sentiment de leur faiblesse, se livrent à l'Eglise. Ainsi se développe la catégorie des *censuales*. On a souvent beaucoup de peine à décider, d'après les termes de la charte de tradition, si ces *censuales* demeurent libres ou non.

Ainsi les anciennes inégalités sociales tendent à se niveler par le relèvement des classes placées originellement dans une condition inférieure. La même évolution se réalise pour les *homines regii* et *ecclesiastici*. Ces protégés du roi ou de l'Eglise, qui jouissent comme tels de certains privilèges refusés aux protégés des personnes privées, n'ont point à l'époque mérovingienne la pleine liberté ; leur *wergeld* reste inférieur de moitié à celui des Francs. Mais à l'époque carolingienne, cette infériorité disparaît, et ils obtiennent la liberté de droit commun. Aussi cessent-ils de porter, dans les sources carolingiennes, le nom d'*homines regii* ou *ecclesiastici*. La terminologie change, et ceux qu'on désigne ainsi sont des *ascalini*, serfs des domaines royaux.

Même dans les plus basses classes, un relèvement analogue s'observe : ainsi presque partout le tarif du *wergeld* est augmenté pour les *lites*.

Ce relèvement des classes inférieures est le témoignage d'une fusion des races autrefois juxtaposées. La différence d'origine s'atténue et cesse de fonder une différence de conditions sociales. Dès la fin du IX<sup>e</sup> siècle les lois personnelles cèdent la place aux lois territoriales. Il ne faudrait pas croire pourtant que toute distinction juridique s'efface entre les personnes, et imaginer une société fondée sur l'égalité. Bien au contraire : on voit certaines distinctions s'accuser, d'autres, toutes nouvelles, apparaître. Mais elles ont leur source non plus comme autrefois, dans la différence des nationalités, mais dans la différence des situations économiques, et, surtout, dans la différence des titres auxquels on possède la terre.

Telles sont, en raccourci, les conclusions du livre de M<sup>r</sup> V. Elles sont, sinon très originales, du moins très prudentes et très sensées. Elles s'appuient sur un dépouillement consciencieux des principales sources (lois barbares, capitulaires, formules, chartes, polyptyques). Elles manquent sans doute de vues suffisamment pénétrantes sur les conditions économiques du développement, et de toute notion de sociologie ou de droit comparé : ce n'est pas à M<sup>r</sup> V. qu'il faudra demander par exemple quelles sont les origines et la portée des rites d'affranchissement qu'il décrit : Sans doute M<sup>r</sup> V. formé à l'école de G. Seeliger, estime-t-il que la recherche historique exclut toute préoccupation généralisatrice ? — Quoi qu'il en soit, on pourrait, même au point de vue de la méthode qu'il suit, lui adresser certaines critiques. Je me bornerai à noter qu'il paraît ignorer toute la littérature non-allemande de son sujet. Il n'a utilisé ni l'essai capital de M. Fournier sur *Les formes et les effets de l'affranchissement*, ni l'article de Vanderkindere sur les *tribularii*, ni les travaux d'Hanauer et Mossmann sur les colonges alsaciennes ou lorraines, etc. ; et les travaux de Fustel de Coulanges méritaient mieux que la mention incidente qui leur est consacrée.

P. HUVELIN.

PHILIPP HECK. *Die friesischen Standesverhältnisse in nachfränkischer Zeit.* (Avec des notes linguistiques de Theodor Stiebs). Extr. (p. 51-230) de la *Festgabe der Tübinger Juristenfakultät für Friedrich von Thudichum*. Tübingen, 1907. H. Laupp. in-8°. — Ceci est un ouvrage de polémique. Le débat porte sur la question suivante : La loi des Frisons, rédigée à l'époque Carolingienne, connaît trois classes de personnes : les *nobiles* (*edelingen*), les *liberi* (*frilingen*) et les *liti* (*laten*), dont la différence de condition se manifeste notamment par une tarification différente pour le *wergeld* et les amendes. Que sont devenues ces trois classes au cours du Moyen Age ? Richthofen enseignait qu'elles ont subsisté. Heck a soutenu au contraire, dans plusieurs ouvrages, qu'elles se sont fondues, et ont fait place à une classification sociale entièrement différente. Mais récemment le numismate Jaekel a repris la question, et, tout en adhérant à certaines conclusions de Heck, a cherché à établir notamment que la tarification différente du *wergeld* et des amendes s'est maintenue durant tout le moyen âge. C'est contre ce principe et ses corollaires que polémique Heck dans le présent mémoire, en versant d'ailleurs au débat tout un matériel de preuves nouvelles ou renouvelées. Il établit, par une argumentation convaincante, qu'il n'existait qu'un tarif des amendes

pour toutes les classes (p. 62-103) ; que ce tarif est celui des *Edelingen* de la *lex Frisio-num*, et non celui des *Fritlingen* (p. 103-177), et que cette unification s'explique par l'ascension des classes inférieures jusqu'au niveau de la classe privilégiée, et spécialement par la conquête de la pleine liberté réalisée par les *Fritlingen* (p. 177-221).

P. HUVELIN.

- E. VON KÜNSSBERG. *Ueber die Strafe des Steintragens*. (Fasc. 91 des *Untersuchungen zur Deutschen Staats- und Rechtsgeschichte* publiées par O. Gierke), 8°, 65 pages, Breslau, M. et H. Marcus, 1907, 2,40 Marks. — Il s'agit, dans cette monographie fondée sur un dépouillement étendu des recueils de droit coutumier allemand, et surtout bavaurois et autrichien, du supplice appelé lithophorie en France, (*la pierre des mauvaises langues, la pierre de scandale*). On y condamnait uniquement les femmes, pour querelles en public, insultes aux personnes respectables, emploi de mots défendus, etc. Le point de départ serait la France : de là la coutume se serait répandue dans le reste de l'Europe Centrale, et surtout dans la Basse-Autriche. On devait porter de grosses pierres ordinaires, souvent au nombre de deux et attachées par une corde ou une chaîne, soit des pierres servant de poids, soit encore des pierres en forme de bouteille, de tête, etc. La condamnée avait à faire un certain parcours, soit dans la commune ou jusqu'à ses limites, soit dans la commune voisine : elle était l'objet des risées publiques ; cet ensemble d'actes constitue la *Harmschar* (*harmiscara* de Du Cange). La portée et la forme sociales de la sanction y sont très nettes. Grimm a voulu y voir une survivance atténuée de la lapidation. Waitz voit dans la pierre la marque de la spécialité ancienne des femmes, de moudre le blé, et note que souvent la pierre de scandale était une vieille meule de moulin, ou se conservait au moulin. M. von Künssberg accepte cette interprétation ; il rappelle des sanctions analogues : le chevalier avait à porter un chien, l'évêque un manuscrit, le paysan une roue de charrue, etc., et regarde toutes ces *phories* comme représentant, d'une manière symbolique, l'ancien asservissement de la femme, du chevalier, du paysan, de l'homme d'église, etc. ayant contrevenu à certaines règles de droit ou ayant porté atteinte à l'honneur d'autrui. L'auteur s'est arrêté là : il est évident qu'une étude plus étendue, comparative, de la *phorie* comme sanction serait fort intéressante. Notamment les procédés usités chez les divers peuples pour marquer l'asservissement pour dettes ou encore la déchéance de classe ou de caste fourniraient des parallèles utilisables.

A. v. G.

- E. BEGEMANN. *Zur Legende vom Heiligen Georg, dem Drachentöter*. Extrait (pp. 97-116) de la *Festschrift* présentée par l'Ecole Normale d'Altona au 48<sup>e</sup> Congrès des Philologues Allemands.

- E. O. GORDON. *Saint George, Champion of Christendom and Patron Saint of England*, 8°, 142 pages, 25 planches, Londres, Swan Sonnenschein, 1907, 21 sh.

Contre Vetter, M. B. admet que la légende de St. Georges telle qu'elle se trouve dans *Des Knaben Wunderhorn* provient, par *Ein christliches catolisches Rüeßbüchl*, 1601, de la Légende Dorée de J. de Voragine ; il montre, en juxtaposant les deux textes, leurs analogies, et combien minimes sont les variantes. L'auteur examine ensuite de près deux poésies populaires grecques relatives au saint et discutées déjà par Kirpitschnikof et par Vetter ; il montre qu'elles ne sont pas toutes deux crétoises, comme on l'admettait : la première, fragment d'un poème plus long, est en dialecte grec méridional, mais non pas crétois. Le poème en dialecte crétois daterait du milieu du XV<sup>e</sup> siècle, plus exactement entre 1453 (chûte de Constantinople) et 1522 (prise de Rhodes par les Turcs).

Le livre de M<sup>e</sup> Elizabeth Oke Gordon est fait à un autre point de vue : le seul thème légendaire examiné est celui de la Légende Dorée, complété par les renseignements des *Acta Sanctorum*, et accompagné de plusieurs planches (notamment des photos des ruines de Lydda). L'intérêt du volume tient à une revue intéressante des adaptations locales, surtout anglaises, de la légende (dragons de Wantley, de la Forêt St. Leonhard près Norsham, de Lyminster, etc.). Le 2<sup>e</sup> chap. décrit les offices et les fêtes consacrées à St. Georges dans les liturgies anciennes et dans les institutions plus modernes (La Société de St. Georges et la Table Ronde, etc.) puis l'entrée de la légende dans l'ancienne littérature anglaise. Puis vient une histoire de l'ordre anglais de St-Georges et la biographie des principaux chevaliers. Le chapitre IV traite de St-Georges dans l'art anglais ; il est illustré de nombreuses photographies d'après d'anciens manuscrits et d'anciens bois.

La reliure elle-même, en relief, reproduit une vieille reliure du XVI<sup>e</sup> siècle représentant St. Georges, le Dragon, la vierge sacrifiée, un château-fort, et une scène de chasse. Puisque l'auteur a pris goût, comme tant d'autres, à l'étude de St. Georges, on voudrait lui voir publier un traité spécial sur l'iconographie, non plus seulement anglaise, mais aussi continentale et orientale, du Saint.

A. v. G.

- F. G. STEBLER. *Am Lötschberg; Land und Volk von Lötschen*. 8°, 130 pages, 138 ill., Zurich, A. Müller, 1907. 4 frs. — On devait déjà à M. Stebler une admirable monographie sur l'industrie pastorale et la vie de montagne en Suisse, *Alp-und Weide-Wirtschaft* (Berlin), puis deux monographies, *Ob den Heidenreben* (Berne) et *Das Goms und die Gomser* (Zurich, Bürkli, 1903, 3 frs.). Dans ces travaux, comme dans le dernier, on trouve une application modèle de la méthode descriptive. M. Stebler en effet montre sans cesse le lien entre la nature physique et l'organisation sociale, et comment la montagne entraîne nécessairement des systèmes de propriété et d'exploitation spéciaux. Le procédé d'exposition est géographique : pour montrer le genre de vie dans la vallée de Loèche, M. Stebler la remonte depuis le Rhône et décrit tour à tour les villages traversés, la nature des terres qui leur appartiennent, les petites industries locales ; il résume leur histoire, cite *in extenso* les légendes, etc. Puis viennent des chapitres spéciaux sur la plaine, la montagne, les bois ; sur la maison, la grange et l'étable ; sur les bergers et la laiterie, sur les marques de maison et le système des *tesles*, morceaux de bois où se marquent les titres de propriété ; sur les coutumes, de la naissance à la mort : sur les prix, la propriété foncière, la nourriture et le costume ; sur les fêtes populaires ; sur le caractère du peuple et ses dialectes. M. Stebler a utilisé, en outre des observations personnelles, toute la littérature antérieure, tant sur la vallée de Goms que sur celle de Loèche, et compte explorer ainsi successivement les diverses régions du Valais. Un grand nombre de dessins sont d'ordre ethnographique. On conseillera, à quiconque voudrait entreprendre une description d'un petit groupement européen, de prendre pour modèle les monographies de M. Stebler. On a trop fait du folk-lore, qui est proprement l'étude *complète* de la vie populaire, une sorte de compartiment où ne trouvent place que des croyances, des légendes, des superstitions ; notamment la vie économique a été trop laissée de côté, en sorte que l'ethnographie des populations françaises par exemple reste encore à faire.

A. v. G.

- J. MOURIER. *L'Art au Caucase*, 8°, 200 pages, illustr. 2<sup>e</sup> éd. Bruxelles, Ch. Bulens, 1907. — Ce volume est plutôt un guide artistique excellent pour ceux, plus nombreux chaque année, qui vont faire un voyage ou un séjour au Caucase. M. Mourier étudie d'abord l'art religieux (architecture, sculpture, orfèvrerie, émaux, peintures, manuscrits, broderies) puis les arts industriels. Des rapprochements entre les styles anciens et l'art actuel permettent de suivre l'évolution de l'art au Caucase. Il a été soumis à diverses influences, surtout persanes et byzantines, mais a pris rapidement une forme propre. L'art actuel, tel qu'il se marque chez les populations du Daghestan par exemple, est sur plusieurs points original. En définitive cependant, et M. M. a raison de mettre ce fait en lumière, le Caucase présente au point de vue esthétique le même caractère qu'aux points de vue linguistique et sociologique : des juxtapositions, mais nullement une fusion d'éléments essentiellement différents par leur origine et leurs tendances. Dans les plaines on note une déchéance rapide des arts indigènes sous l'influence des demandes du marché européen, en sorte que l'originalité relative de l'esthétique caucasienne ne s'y marque plus que dans les ustensiles et les petits objets d'usage domestique. L'architecture et en général les arts religieux sont morts. Les fouilles de Chantre, De Morgan, Zichy, etc. nous ont fait connaître l'art caucasien ancien ; de même l'art du Moyen-Age a été étudié déjà : mais il faut reconnaître que les arts actuels, comme en général l'ethnographie du Caucase restent inconnus du monde savant. Les travaux des savants russes ou indigènes sont insuffisants. Il est grand temps pourtant qu'on se mette au travail. Le livre de M. Mourier montre combien intéressant est ce domaine, combien peu est fait, combien reste à faire. Les illustrations, la plupart des photos, sont bonnes et bien choisies.

A. v. G.

- WLADIMIR PAPPAFAVA. *Die Advokatur in der Türkei*, trad. de l'Italien en Allemand par A. Simon. Innsbrück 1908, Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung, 40 p. in-4°. — L'intérêt de cette brochure serait assez mince si elle se bornait à traiter le



sujet énoncé dans son titre. Mais elle ne consacre à l'étude du barreau turc qu'un tiers de ses développements (p. 26-40). Les deux autres tiers sont consacrés à des questions d'une portée plus générale : le développement de la législation civile et son état actuel (p. 1-7), et l'organisation judiciaire (ainsi que la procédure) en Turquie. Sur ces points l'auteur nous présente un tableau généralement correct et précis des institutions turques. Mais ce tableau n'est guère qu'une esquisse ; il faudrait qu'il fût beaucoup plus poussé pour pouvoir nous rendre de bons services.

P. HUVELIN.

- H. LÜDERS. *Das Würfelspiel im alten Indien* (Abhandlungen der K. Ges. d. Wissenschaften, Göttingen, Phil.-Hist. Kl., N. F. IX, 2.). 4°, 75 pages, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1907, 5 marks. — De l'époque védique à nos jours, le jeu de dés a été l'un des divertissements les plus appréciés des Hindous, comme en témoignent nombre de documents que M. Lüders a analysés avec soin. Il y avait, et il y a encore plusieurs manières de jouer (en jetant les dés dans un trou en terre, ou sur une planchette plate, etc.) et de compter le nombre des points. Les dés anciens avaient la forme d'un prisme rectangulaire, dont les quatre faces longues étaient numérotées de 1 à 4, fait important pour la discussion de l'origine du jeu. Toutes les variétés du jeu portent le nom général d'*akṣa*. Dans le *Mahābhārata*, IV, 1, 25, il est parlé de dés noirs et rouges. M. Lüders n'insiste pas sur ce fait de détail. C'est pourquoi je rappellerai que St. Culin, *Chinese games with dice and dominoes*, (Rep. U. S. Nat. Mus. for 1893, Wash. 1895) dit : « I think that it is probable that the color of the « fours » was derived, with the dice themselves, from India ». Sur les dés chinois, 4 et 1 sont peints en rouge, 6, 5 3 et 2 sont peints en noir. L'usage de peindre le 4 en rouge daterait, d'après le *Wa kan san sai tzu e* d'un empereur de la dynastie des Ming (1368-1643) : il s'agit, comme l'a montré Himly (*Die Abteilung der Spiele im « Spiegel der Mandschu-Sprache »*, T'oung Pao, 1898. p. 96), sur l'article de qui M. Hirth a eu l'obligeance d'attirer mon attention, de Ming-Huang, nom populaire de l'empereur Hūan-Tsung, de la dynastie T'ang (713-796, J. C.). L'usage des couleurs sur les dés serait donc plus ancien en Chine que ne le croyait Culin. Mais rien ne permet de croire que la Chine ait emprunté cet usage à l'Inde : du moins aucun des savants cités, ni M. Chavannes, ne connaissent de document précis sur ce point. — D'autre part, le dé chinois est cubique et porte des nombres sur ses six faces ; le dé hindou ancien est rectangulaire et n'a que quatre faces numérotées : on ne voit donc pas comment la forme hindoue aurait donné naissance à la forme chinoise. Quant à la matière, elle importe peu dans le débat : Les dés hindous archaïques étaient des noix de *vibhīdaka* ; on utilisait aussi des pierres colorées (Lüders p. 67), des caurios ; les dés proprement dits étaient en bois, en os, en or, etc. Il semble que St. Culin ait ensuite oublié sa théorie, puisque p. 533-534 il est porté à dériver le dé cubique de l'astragale ; mais p. 535 il y revient à propos des couleurs sur les dés hindous dits *k'ab* ; ils sont cubiques, mais marqués seulement sur quatre faces. Il y a lieu enfin, pour montrer la complexité de cette question, de rappeler les dés (cubiques à six faces marquées) de Naucratis (600 av. J. C.), grecs et romains, dont l'origine indienne est encore plus discutable que celle des dés chinois et les nombreuses formes du jeu de dés chez les Amérindiens (Cf. le grand mémoire de St. Culin, *Games of North American Indians*, 24th. Rep. Bur. of Ethnol. Wash. 1907, pp. 44-225) où, comme dans l'Inde ancienne, (cf. Lüders, pp. 51-54) le dé sert d'instrument de divination ; il en est de même, partout, des astragales.

A. v. G.

- HENRI CORDIER. *Les Lolos, état actuel de la question*. Extrait (92 pages, 7 planches et 1 carte) du *T'oung Pao*, Série II, vol. VIII (1907). — En attendant la publication des renseignements recueillis sur les Lolo du Yunnan par le Cap. d'Ollonne, M. Cordier a jugé utile, et avec raison, de publier, en les classant d'après leur date et leur contenu, les données qu'on possède actuellement sur cette population. Les sources chinoises ne fournissent qu'une nomenclature et des dessins, reproduits à la fin du mémoire, dessins d'un faible secours, sinon pour l'étude de quelques éléments du costume. M. Cordier a eu l'excellente idée de reproduire *in extenso* les passages, relatifs aux Lolo, des publications antérieures de : Bridgmann (1859), Playfair (1876), Clarke (1883), Devéria (1886), Sainson (1904), de Vaulserre (1898) qui a communiqué à l'auteur une carte chinoise du Ta Leang chan, Charria (1905), Fenouil (1861), Blakiston (1861), Fr. Garnier (1868), Thorel (1868), Richthofen (1872), Baber (1877), Rocher (1880), Hosie (1882), Colqhoun (1883),

Bourne (1885), Vial (1890-8), Guébriant (1898), A. Leclère (1898), Henry (1903), dont l'article dans le *J. A. I.*, 1903, méritait mieux que la brève analyse des pp. 81-82. Liétard (1904), François (1904), L. de Lajonquière (1906), Bonifacy (1906), Young (1905), pour ne citer que les auteurs auxquels on doit le plus de renseignements, ce qui ne veut pas dire qu'on sache grand'chose. On remarquera que tous ces auteurs, en effet, ne sont que des ethnographes d'occasion ; pas un seul d'entre eux, sauf peut-être M. A. Henry, n'a su quels faits observer de préférence. Le seul point sur lequel on puisse se faire quelque idée, c'est le costume, qui avait également attiré l'attention des « ethnographes » chinois. La plupart des renseignements sont des on-dits, ou ne se rapportent qu'à quelques individus (troupe de brigands, esclaves, escorte). Ainsi le mémoire de M. Cordier indique avec précision combien il reste de lacunes à combler et servira par suite de point de départ pour toutes les recherches ultérieures. Peut-être M. d'Ollonne nous fera-t-il enfin connaître l'organisation des sociétés lolo ; on peut en tout cas espérer que l'École Française d'Extrême-Orient chargera un jour ou l'autre un véritable ethnographe d'une enquête en pays lolo et miao-tseu.

A. v. G.

A. REICHEL. *Ueber Analogien einiger ostasiatischer Ornamente mit Formen der kretisch-mykenischen Kunst*. 15 p. in 4° avec 7 fig., extrait de *Memnon*, I, 1907. — Quiconque a vu les chefs d'œuvre de l'art de la Crète minoenne ne peut s'empêcher de les comparer à ceux de l'art japonais. Il n'y a pas seulement, de part et d'autre, même sentiment profond de la nature végétale ou animale, même liberté et même grâce dans sa représentation par le pinceau ou le ciseau, mais certains détails techniques semblent étroitement apparentés. Il était inévitable que, de ces analogies, on conclût à une influence réciproque et que, dans la puissante réapparition du *mirage oriental* que l'on doit aux panbabyloniens, le point de départ de ces formes d'art fût cherché, sinon au Japon, du moins dans la Chine occidentale, dans ces bassins du Tarim et du Lob-Nor dont l'on tend à faire le berceau de l'humanité ; et de là elles auraient rayonné vers les deux îles orientale et occidentale du Soleil, Japon et Crète. Telle est la thèse que reprend A. Reichel en insistant surtout sur deux analogies techniques : la représentation du sol sous forme de *nuages*, à lignes plus ou moins concentriques alternativement claires et foncées, dispersés dans le champ (*terrainwoolken*) ; les jupes à carreaux alternativement blancs et noirs de la soi-disant danseuse de H. Triada (*Monumenti*, XIII, pl. X). Il faudrait remarquer que ce carrelage ne suffit guère à faire considérer ces jupes comme tissées en soie chinoise et que les *nuages* de la fresque au chat de H. Triada ou du poignard aux lions de Mycènes ne sont pas une figuration conventionnelle du terrain, mais une très réaliste représentation des rochers au milieu desquels se placent ces scènes de chasse ; mais, avant de discuter une semblable théorie, il faut attendre que ses protagonistes nous apportent à l'appui des monuments chinois de mille ans au moins antérieurs au plus ancien bronze invoqué jusqu'ici qui date au plus tôt de 700 avant notre ère.

A. J. REINACH.

STEWART CULIN. — *Games of the North American Indians*. 24th Annual Report of the Bureau of American Ethnology. Washington, 1907, 846 p. in-4°, 1112 fig. — Ce livre ne peut se « raconter » ; c'est plutôt un catalogue qu'un travail original. M. Culin, sur l'invitation de M. Mac Gee, le compila dès 1898, et c'est le résultat de son travail depuis cette époque qu'il publie aujourd'hui.

La classification est des plus rudimentaires ; les jeux sont classés sous deux chefs principaux : ceux de hasard et ceux d'adresse ; une troisième division contient les jeux « mineurs ». Les jeux de hasard comprennent : les dés, joués avec de petits bâtons gravés et les jeux de « supposition » ; ces derniers sont : 1° les jeux dans lesquels une poignée de bâtonnets (à l'origine des hampes de flèches) est divisée entre les mains ; celui qui joue doit deviner dans quelle main se trouve un des bâtonnets, marqué d'une façon particulière ; 2° ceux où deux ou quatre petits morceaux de bois, dont un ou deux sont marqués, sont tenus dans les mains ; l'opposant doit deviner dans quelle main se trouvent les bâtons non marqués ; 3° ceux dans lesquels quatre bâtonnets sont marqués par paires et cachés ensemble : on doit deviner leur position relative ; 4° ceux dans lesquels un petit objet (une pierre, une balle, etc.) est caché dans une parmi quatre petites boîtes de bois ou dans un parmi quatre mocassins.

Les jeux d'adresse comprennent le tir à l'arc ; le jeu qui consiste à envoyer sur la

terre durcie ou sur la glace une javeline ou une massue ; celui qui fait glisser son projectile le plus loin est le gagnant ; le *chunkey*, qui consiste à envoyer une flèche ou une javeline sur un but en mouvement, généralement un anneau rempli de paille tressée ; le jeu de balle, qui possède des formes très variées ; la course à pied.

Parmi les jeux mineurs on nous cite le volant, le bouchon, la balançoire, les échasses, la toupie et le toton, le disque à deux trous dans lesquels on passe une ficelle et que l'on fait tourner rapidement en tirant rythmiquement sur les deux extrémités de la ficelle, le canon de bois, enfin le jeu qui consiste à faire des figures avec un lien passé sur les deux mains et que les Anglais désignent sous le nom de « *cat's cradle* ». Les jeux empruntés aux Européens sont le « *base ball* », les jeux de cartes et surtout ceux dérivés des échecs et des dames.

A l'exception de ces derniers, qui sont fort irrégulièrement répandus, les jeux signalés se retrouvent dans toute l'aire Nord-américaine.

L'intérêt principal de l'étude de M. Culin réside dans la théorie qu'il propose pour expliquer l'unité des règles de jeux, ainsi que dans les conclusions ethnographiques qu'il en tire. Il voit à l'origine de toutes ces distractions des rites, expliqués par des mythes se référant, en dernière analyse, à une tradition analogue à celle des Jumeaux divins chez les Zuñi. Les jeux que l'on trouve souvent dans les mythes d'origine consistent en général en compétitions, dans lesquelles le créateur, le premier homme, ou le héros civilisateur est victorieux d'un adversaire par suite d'une adresse, d'une ruse supérieure, ou par l'usage d'une magie plus efficace. La comparaison de ces mythes révèle non seulement leur unité d'origine, mais encore montre que les premiers joueurs furent les Jumeaux, rejetons miraculeux du Soleil, qui jouent un rôle prééminent dans beaucoup de mythologies indiennes. Or, si nous examinons l'autel des dieux de la guerre des Zuñi (qui ne sont autres que les Jumeaux) nous voyons qu'on y trouve des instruments qui rappellent divers objets qui servent dans les jeux, entre autres les bâtonnets usités comme dés. Ces derniers ne sont autre chose que les flèches que les enfants divins donnèrent aux hommes pour assurer leur suprématie sur le monde des animaux ; on voit encore sur cet autel les arcs, les flèches, les javelines, encore usités dans les jeux d'adresse. D'ailleurs M. Culin semble être assez disposé à admettre une parenté plus ou moins définie entre le jeu de dés et tous les autres. Pour résumer sa pensée, si nous la comprenons bien, voici quel aurait été le processus de formation, puis de dispersion des jeux dans l'Amérique du Nord : le culte des Jumeaux et de leurs flèches aurait amené la création du jeu de dés, tout rituel à l'origine et peut être aussi du tir des flèches ; de ces deux sortes de distractions se seraient peu à peu différenciés les autres jeux ; ils se seraient étendus, surtout dans les temps récents, par suite de l'abolition des guerres tribales.

Le centre de formation des jeux serait le Sud-Ouest des Etats-Unis (pays des Pueblos) où ils présentent encore les formes les plus archaïques ; si nous nous éloignons dans les directions du Nord, du Nord-Est et de l'Est, nous trouvons des jeux de types de plus en plus spécialisés et éloignés du modèle primitif. Peut-être aussi un courant allant vers le Sud a-t-il contribué à la formation des jeux mexicains.

Nous ne saurions accepter cette opinion qui soulève une multitude d'objections ; nous ne croyons pas à un centre de création et de dispersion unique des jeux. M. Culin a placé ce centre dans le pays des Pueblos et il a pris pour prototype des jeux celui des dés parce qu'il le trouve encore attaché à des rites religieux chez les Zuñi et chez les Hopi. Mais qui lui prouve qu'il existe là dans sa forme primitive ; qui lui prouve aussi que chez les autres peuples (les Algonkins par exemple) on n'attachait pas une importance rituelle à tous ces jeux, comme c'est encore le cas pour le jeu de dés funéraires des Ojibwè, pour le jeu de balle des Chiroki ? Qui lui a dit que le mythe des Jumeaux est universel dans l'Amérique du Nord ? Nous ne croyons pas que des jeux aussi spécialisés que l'est celui de la balle chez tous les peuples de l'aire algonkine-iroquoise, soient dérivés du jeu de dés et soient nés chez les Pueblos ; et pour les peuplades du Nord-Ouest, il nous semble qu'on a vraiment fait trop abstraction de l'influence asiatique.

Sous ces réserves, le livre est excellent et nous souhaiterions avoir des catalogues aussi complets des jeux des différentes parties du monde.

H. BEUCHAT.

HERMANN G. HARRIS. *Hausa stories and riddles, with notes on the language and a concise Hausa dictionary*. Chez l'auteur, 5, Belvedere Road, West Taunton, 1908, in-18 (xvi,

112 et 34 pp.). — M. H. G. Harris, qui a résidé depuis 1892 comme missionnaire en Tripolitaine, en Tunisie, en Algérie et en Egypte, a mis à profit ses longs séjours au milieu de colonies Haoussa établies dans ces contrées, ainsi que ses relations avec des voyageurs Haoussa originaires de Kano, d'Asben, de Zinder, du Noupé, etc., pour recueillir un certain nombre de contes, de proverbes, d'énigmes et de récits qu'il a publiés dans le texte, en les accompagnant de notes nombreuses et en les faisant suivre d'une sorte de précis grammatical et d'un vocabulaire donnant la traduction de plus de 1200 mots haoussa.

Au point de vue linguistique, le travail de M. Harris m'a paru très utile pour faciliter l'étude de la langue. L'alphabet adopté est simple et suffisamment précis, la prononciation m'a semblé être exactement rendue, les différences dialectales sont nettement indiquées, le précis grammatical — quoique très court — est excellent, et les notes qui accompagnent les textes sont fort précieuses. On doit aussi savoir gré à l'auteur d'avoir, dans son introduction, précisé de très juste manière à quoi se réduit l'influence de l'arabe sur le haoussa (introduction de termes religieux et légaux, de noms de vêtements, de mots abstraits), et fait bonne justice de la légende, qu'avait cherché à accréditer le chanoine Robinson, d'une prétendue littérature écrite chez les Haoussa : M. Harris explique qu'à part quelques chansons, indéchiffrables d'ailleurs pour tout indigène qui ne les sait pas par cœur, tout ce qui a été écrit par les Haoussa l'a été en langue arabe et non pas en langue haoussa.

Au point de vue historique, ce petit livre contient plusieurs récits et légendes qui présentent un certain intérêt, notamment les n° 12 (soulèvement du Mahdi), 13 (prise de Khartoum), 25 (guerres entre Kano et Hadejia).

Un certain nombre de récits de voyages et quelques auto-biographies nous fournissent quelques documents sur la vie de caravane (n° 7, 9, 10, 14, 15, 18, 19, 24, 26, 30).

Au point de vue ethnographique proprement dit, on peut relever quelques contes qui viennent enrichir le folk-lore haoussa, qu'ont contribué à nous révéler Schoen, Krause, Robinson, Brooks et Nott, Mischlich, Prietze, Lippert, Merrick et, en français, René Basset. A citer les n° 1 à 6, 8, 16, 22 (qui rappelle un conte analogue du *Magana Hausa* de Schoen). Les fragments qui m'ont paru les plus intéressants sont les proverbes (n° 21) et les énigmes (n° 11), ces dernières accompagnées d'une traduction anglaise.

On peut seulement regretter que les textes — les n° 1, 11 et 31 exceptés — ne soient pas suivis d'une traduction qui permettrait d'en tirer parti aux folkloristes et ethnographes non familiarisés avec la langue haoussa.

M. DELAFOSSE.

P. J. HENDLE. *Die Sprache der Wapogoro (Deutsch-Ostafrika)* tome VI de l'*Archiv für das Studium deutscher Kolonialsprachen*, 8°, VII + 171 pages, Berlin, G. Reimer. — La collection, déjà considérable, des contes de l'Afrique orientale, vient de s'enrichir par l'apparition du volume de P. J. Hendle, qui en contient une série en chipogoro, langue parlée par les Wapogoro, dans l'Afrique orientale allemande. Les récits sont au nombre de dix et, sauf un, ne portent pas la marque d'un emprunt, bien qu'ils aient pour héros les personnages ordinaires des fables de cette région : le lièvre, la hyène, la belette, le buffle, la chauve-souris, le pluvier, l'oiseau railleur, la perdrix, le chardonneret, le singe, la grenouille et le lion. Comme chez les Bantous et la plupart des peuples africains, c'est le lièvre qui est l'animal le plus rusé : revêtu d'une peau de léopard, il réduit la hyène à dévorer toute sa famille (conte I. *Le lièvre et la hyène*) : c'est aussi un épisode assez maladroitement rattaché au conte IX (*Le lièvre et le singe*). Il parvient à se délivrer de la belette grâce à la tortue (conte II, *Le lièvre et la belette*) le trait de la belette qui, dans ce dernier conte se cache en terre et ne laisse voir que ses dents, ce qui effraie les autres animaux, se retrouve dans le conte VII (*La perdrix et la belette*) où cette dernière est vaincue par la musaraigne. Dans le conte IV, un épisode qui ne tient nullement au reste du récit nous montre le lièvre amusant le sanglier, puis l'antilope dans la bouche desquels il a mis un os de « Lukunghuluera » et les faisant dévorer par les autres animaux, et ainsi de suite jusqu'à ce que tous aient péri<sup>1</sup>. Dans le conte X (*La grenouille et le lion*), c'est la première qui joue le rôle du

<sup>1</sup> Cf. dans Bleek, *Reineke Fuchs in Süd-Afrika* (Weimar 1870, 8° p. 15), dans le conte hotten-tot, *Qui était le voleur*, comment le chacal fait accuser la hyène d'avoir mangé la graisse volée.

lièvre et amène le lion, par crainte de ses railleries, à dévorer les autres animaux. Dans le conte V, le chardonneret ayant fait amitié avec la chauve-souris veut la recevoir comme il a été reçu lui-même et lui sert des pommes de terre, mais il ne réussit qu'à se brûler. Le même trait se rencontre dans la fable VIII (*L'éléphant et le chardonneret*), et c'est à la suite d'un raisonnement semblable que dans la fable VI, le buffle périt pour avoir voulu imiter le pluvier.

Il est à désirer que l'exemple de M. Hendle soit suivi et que nous possédions une collection plus considérable de récits en chipogoro : comme on le voit par ces spécimens, ils offrent un intérêt particulier.

RENÉ BASSET.

*Das Trappisten-Missionskloster Marianhill, Bilder aus dem afrikanischen Missionsleben.* Publié au profit de la Mission ; 4°, 188 pages, ill. carte ; Fribourg en Brisgau, Herder, 1907. — Le chap. IV de cet ouvrage est spécialement consacré à une description des Cafres du Natal et surtout à leur vie matérielle. D'admirables photographies montrent les phases de la construction des huttes, les diverses parties du vêtement, (cf. les planches p. 124, 125, 126, 127), les ustensiles de ménage (pp. 128, 129), les poteries (p. 130), les armes, la fabrication de la bière indigène, etc. Tout le volume contient des types, la plupart bien réussis (cf. p. 121 les femmes Amabaca ; p. 133 magicien conjurant la grêle ; p. 134 et suiv., opérations d'une magicienne ; p. 140, 141 Cafres, etc. ; nombreux groupes d'enfants *passim*). Une carte de l'Afrique Orientale montrant la diffusion des trappistes termine le volume, en majeure partie consacré, il va sans dire, à l'histoire et à la description des différentes missions.

A. v. G.

SIEGFRIED PASSARGE. *Süd-Afrika, Eine Landes-, Volks- und Wirtschaftskunde.* 8° 355 pages, 47 fig., 34 planches, nombreux profils, Leipzig, Quelle et Meyer, 1908, 8 marks. — M. Passarge, qui a exploré aux points de vue géologique et ethnographique une grande partie de l'Afrique du Sud, et surtout la région du Kalahari, a réussi à donner dans ce volume un tableau vraiment complet de ce vaste pays. Ce sont les chapitres traitant de la géologie, de la géographie descriptive, de la géographie économique, de la faune et de la flore qui sont de beaucoup les plus développés, et, semble-t-il, les plus originaux. Je signalerai celui qui est consacré à l'important problème du dessèchement de l'Afrique Australe. M. Passarge est conduit, d'après ses observations personnelles, à ne pas admettre uniquement des causes physiques : les animaux ont joué un grand rôle dans le dessèchement ; ainsi les écureuils en creusant leurs terriers, les fourmis en faisant leurs nids dans les fentes des roches, les ruminants en se creusant des abreuvoirs et en se vautrant dans les sols humides ont, au cours des siècles, causé la disparition de l'humus et son remplacement par les sols sous-jacents (sables, graviers, etc.). Cependant un dessèchement général depuis le début du quaternaire ne saurait faire de doute. Il a comme de juste entraîné l'abandon successif des centres d'habitation et les déplacements de tribus entières. — Dans la partie ethnographique du livre (chap. XIX-XXV), M. Passarge ne donne qu'un tableau superficiel des civilisations locales : mais il en montre le lien avec les autres civilisations africaines, sans conserver, par endroits, la prudence nécessaire en un livre destiné, comme il est dit dans la Préface, au grand public cultivé. P. 209 il admet presque la parenté, proposée par Lepsius, du hottentot et de l'égyptien. P. 211, il prétend que les langues bantou sont récentes, parce que très semblables les unes aux autres, et que les dissemblances entre langues parlées par des peuples voisins (p. ex. par les Nègres du Soudan) sont un signe d'ancienneté : or tout dépend du « génie » des langues considérées ; comparez à ce point de vue les langues sémitiques, si semblables, et les langues indo-germaniques, qui le sont bien moins ; dira-t-on que les premières sont plus récentes que les secondes ? Tout le chap. XXIII est consacré à « la civilisation primordiale des indigènes de l'Afrique du Sud » ; on y trouvera résumées, et présentées comme si c'étaient des résultats définitifs (qu'elles ne sont même pas pour leurs auteurs mêmes) les conclusions des mémoires comparatifs de Frobenius, d'Ankermann et de Græbner. C'est trop vite mettre en circulation des théories qui ont encore besoin d'être mieux fondées, et dont les bases méthodologiques ont lieu d'être révisées. M. Passarge expose les arguments des partisans de l'origine orientale (sémitique générale, himyarite ou arabe. etc. : Bent, Schlichter, Hall, etc.) ceux des partisans de l'origine nègre (Mac Iver, von Luschan, etc.) des ruines de la Rhodesie, et tend (p. 269) à se ranger du côté de ces derniers. De bons chapitres sur les

formes que prend dans l'Afrique du Sud la civilisation européenne. Les langues nouvelles (Hollandais du Cap, bien étudié par Hesselting et par G. Du Bois du Toit, Gand) méritaient mieux que les quelques lignes des pp. 211-212. En somme, M. Passarge a écrit une monographie vraiment intéressante, que les éditeurs ont bien présentée, dont un index détaillé, précédé d'une bibliographie sommaire, facilite le maniement. Il n'est pas inutile de noter que M. Passarge est anti-humanitaire : « Toute humanité à l'égard du Noir est en même temps une cruauté à l'égard du Blanc — et il faut inculquer aux Noirs le respect et l'obéissance, les traiter avec sévérité mais avec justice et les estimer ce qu'ils valent, c'est-à-dire comme une race inférieure » (pp. 240 et 341). Sans doute, la main d'œuvre devenant trop chère, et les conditions de la lutte économique trop dures en Europe, il faut bien que les Noirs servent à quelque chose : de quel droit passeraient-ils leur vie à ne rien faire, c'est-à-dire sans utilité aucune pour les Blancs ! Malheureusement pour eux, les Noirs de l'Afrique Australe n'ont pas d'aussi bons arguments à opposer à ce point de vue des Blancs que les Japonais.

A. v. G.

GEORGE MC CALL THEAL. *History and ethnography of Africa, south of the Zambesi*. T. I : *The Portuguese in South Africa from 1505 to 1700*. 8°, 501 pages, 4 cartes et planches, Londres. Swan Sonnenschein, 1907. — Il est inutile de rappeler les titres scientifiques de M. Mc Call Theal, sans contredit le meilleur connaisseur de l'histoire des populations blanches et de couleur de l'Afrique du Sud. On lui doit des recueils de folk-lore, des traités et des recueils de documents historiques. C'est un véritable monument qu'il a élevé ainsi à son pays, et dont la moindre partie n'est pas cette *Histoire*, qui en est à sa troisième édition. L'auteur y a ajouté toute une partie ethnographique : chap. I Boschimans ; chap. II, Hottentots ; chap. III-VII, Bantous méridionaux ; chap. VIII les Arabes et les Persans dans l'Afrique Sud-orientale. A partir du chap. IX, il n'est plus question que des expéditions portugaises et de leurs luttes avec les Bantous ; on y trouvera nombre de renseignements intéressants parce qu'anciens et directement tirés des documents portugais par l'auteur. Les chapitres ethnographiques ne donnent, comme de juste, que des tableaux sommaires, quelques-uns d'après des recherches personnelles, la plupart d'après Stow, Hahn, etc. Trop de valeur est attribuée aux théories linguistiques de Bleek et de Döhne. On trouvera pp. 172-173 des renseignements nouveaux sur les droits des apparentés de la mère sur ses enfants ; le rôle du frère aîné est bien mis en lumière ; et pp. 121-122 un tableau des tabous matrimoniaux chez les diverses tribus bantou de la colonie du Cap. M. Mc Call Theal ne se prononce pas nettement (cf. pp. 175-179) sur la question de la date et de l'origine des grandes ruines de la Rhodésia (Zimbabwe, etc.) mais semble pourtant disposé à admettre les conclusions de Randall Mc Iver. Deux autres volumes compléteront cette série.

A. v. G.

L. PERINGUEY. *On rock-engravings and the human figure, the work of South-African aborigines and their relation to similar ones found in Northern Africa*. Extr. (p. 401-412) des *Transactions* de la Société Philologique de l'Afrique du Sud, T. XVI. (1906). — Je crois utile de signaler cet article, bien que paru il y a quelque temps déjà, non seulement parce que les rapprochements proposés par l'auteur entre les pétroglyphes de l'Afrique du Sud et ceux de l'Afrique du Nord sont intéressants, mais surtout pour sa valeur documentaire. On y trouvera en effet reproduits sur 5 planches des dessins sculptés sur rochers, notamment de Klerksdorp, Jagdpanfontein, etc. La technique des incisions, qui ont été faites par ponctions, en creusant à petits points diffère parfois de celle de l'Afrique du Nord, où on a tracé un trait qu'on a creusé ensuite en y repassant plusieurs fois. En divers endroits on a trouvé *in situ* les pierres (reproduites par M. Peringuey) qui ont servi à l'incision, et dont les extrémités sont arrondies par usure. L'auteur a raison de ne pas admettre la distinction proposée par Stow, *Nat. Races South Afr.* p. 12, entre peintres et sculpteurs, des Bushmen, en tant que constituant deux groupes de tribus distinctes. Enfin M. Peringuey pense qu'une première race a peuplé l'Afrique au stade paléolithique, et qu'ensuite sont venus, au néolithique, les Bushmen (Afrique du Nord, Egypte, Congo, Afrique du Sud) ; mais on attendra pour se prononcer la publication annoncée d'un autre travail, plus étendu, sur ce sujet, du même auteur.

A. v. G.

J. F. VAN OORDT. *The origin of the Bantu, a preliminary study*. Le Cap, Colonial Secretary's Ministerial Division, 1907. 8°, 97 pages. — L'auteur veut tout simplement continuer et terminer l'œuvre jadis entreprise par Bleek, mais il ferait bien d'emprunter à son

devancier cette méthode rigoureuse et prudente grâce à laquelle la « Comparative Grammar » est un monument de premier ordre. M. v. O. a trop d'imagination et trop peu de méthode linguistique. Il rapproche à tort et à travers les mots bantous de tous dialectes, et d'eux, des mots malayo-polynésiens, ouralo-altaïques (qu'il nomme touraniens), indo-germaniques (qu'il nomme aryens) et sémitiques, pour en définitive apparenter linguistiquement et ethnologiquement les Bantous aux Finnois, aux Japonais et aux Sakai et Semang de Malacca. On ne conçoit pas que le gouvernement du Cap ait pris à sa charge la publication de cet étrange fatras. J'oubliais d'avertir que M. v. Oordt fait descendre les Mongols d'une race « turano-hamitique » produite par « l'amalgame des Sakai et des Semang ». Comme c'est simple !  
A. v. G.

FR. CRAMER, *Afrika, in seinen Beziehungen zur antiken Kulturwelt*, n° 64 de la Gymnasial-Bibliothek, pet. 8°, 133 pages, 34 fig., 3 cartes. Gütersloh, Bertelsmann, 2 mk. 50. — Ce petit volume, destiné, comme toute la collection, aux élèves des gymnases peut être cité comme typique des tendances pédagogiques grâce auxquelles l'ethnographie est devenue en Allemagne un sujet d'intérêt général. En effet l'auteur, en décrivant rapidement les superpositions de civilisations en Afrique, tient compte des découvertes récentes (p. ex. des ruines de la Rhodésie), expose les grandes lignes du problème de Punt, décrit les ruines romaines en Tunisie et en Algérie ; et non seulement ses sources sont en général bonnes, mais il énumère les titres des ouvrages consultés, parmi lesquels les travaux français occupent la place qui leur revient. Les sujets étudiés sont : la marche des Egyptiens vers le Haut-Nil ; les Egyptiens et le pays de Punt ; la question des sources du Nil dans l'antiquité ; la vallée du Nil sous l'occupation romaine ; le Pays de l'Or sud-africain dans l'antiquité ; le commerce de l'Afrique orientale ; les Carthaginois dans l'Afrique Occidentale ; les Romains dans l'Afrique du Nord.  
A. v. G.

I. VASILJIEV, *Obzriénie'iazycšeskykh obriadov, suévierji i viérovani'ji Votiakov kazanskoi i Viatskoj gubernji (Rites, superstitions et croyances des Votiaq des gouvernements de Kazan et de Viatka)*. Extr. (88 pages) des *Izviéstja* de la Société d'archéologie, histoire et ethnographie de Kazan, T. XXII et XXIII, 8°, 1896. — Les travaux sur les Votiaq sont fort nombreux déjà, mais dans la plupart la description détaillée des cérémonies et des croyances religieuses ne tient qu'un rang secondaire. L'un des meilleurs sur ce sujet spécial était celui de Jean Wassilieff dans les Mémoires de la Société Finno-Ougrienne, T. XVIII ; le même auteur a continué ses recherches et dans le présent mémoire il donne une description de la vie religieuse des Votiaq païens vraiment utile. Les cérémonies sont décrites en détail, la liste des divinités est très étendue, les opinions sous-jacentes sont rendues dans les termes mêmes des informateurs. On signalera surtout les passages sur l'usto-tuno, catégorie de magiciens qui tient ses pouvoirs des dieux de son clan ; l'ordination présente une série de rites de changement de la personnalité, réels ou imaginaires (flagellation, initiation, etc.) ; on les conduit de village en village, chacun de ceux-ci acceptant, par inscription rituelle des tamga sur une planchette, la responsabilité du sort ultérieur du magicien. Le caractère chamanique (c'est-à-dire d'une activité essentiellement psycho-pathologique) est très atténué chez les magiciens votiaq actuels. Une autre catégorie est constituée par les sorciers, qui n'ont pas de situation ni d'action sociale reconnue, mais sont en marge ; les premiers guérissent, prophétisent, participent aux cérémonies, les seconds se changent en bêtes pour faire du mal. En outre, dans les cérémonies collectives, des individus élus (par la commune ou le clan) ou héréditaires tiennent fonction de prêtre. La plupart de ces cérémonies ont un caractère agraire très accentué et sont accomplies dans des sanctuaires spéciaux, placés d'ordinaire au milieu des bois. A noter p. 68-70 la cérémonie de l'expulsion des maladies et des démons la veille des Rameaux et la réception de Pâques. L'auteur décrit aussi en détail les rites de la naissance, du mariage, des funérailles, etc. et donne *in extenso* des incantations et des prières. Une liste de présages classés d'après le calendrier termine cette excellente monographie qui vient compléter sur des points importants celle de Bogaïevski, *Etnografitcheskoe Obzriénie*, 1890, fasc. 2. A. v. G.

## SOMMAIRES DES REVUES.

JOURNAL OF THE ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE. Vol. XXXVII. July-December, 1907, 15 sh.

J. Beddoe, *On a series of skulls from a Carmelite burying-ground at Bristol.*

H. A. Rose, *Hindu and muhammadan birth observances in the Punjab.*

J. Parkinson, *A note on the Effk and Ekol tribes of the eastern province of Southern Nigeria.*

A. W. Howitt, *The native tribes of south-east Australia. — Australian group-relationships.*

F. W. Knocker, *The aborigines of Sungei Ujong.*

C. Hill-Tout, *Report on the ethnology of the south-eastern tribes of Vancouver Island, British Columbia.*

J. Gray, *Memoir on the pigmentation survey of Scotland.*

T. A. Joyce, *Prehistoric antiquities from the Antilles, in the British Museum.*

Miscellanea.

MAN, 1908.

N° 2, Février.

W. Ridgeway, *The origin of the guitar and the fiddle.*

J. G. Frazer, *The Australian marriage laws.*

E. Westermarck, *The killing of the divine king.*

R. H. Mathews, *Social organisation of the Ngeumba tribe, N. S. Wales.*

Reviews : *Anthropological essays presented to E. B. Tylor* (W. W. Skeat). — *Gurdon, The Khasis* (M. Longworth Dames). — *Friederici, Skulpturen in Amerika* (J. Mooney). — *Fülleborn, Das deutsche Nyassa und Ruwuma Gebiet*

Anthropological Notes.

N° 3, Mars.

A. von Hügel, *Decorated maces from the Solomon Islands.*

A. Breton, *Archæology in Mexico.*

A. van Gennep, *Questions australiennes*, II.

W. A. Dutt, *New palæolithic site in the Waveney valley.*

A. C. Haddon, *The regulation for obtaining a diploma of anthropology in the university of Cambridge.*

W. I. H. Duckworth, *Note on Mr. Klinterberg's studies upon the folk-lore and dialects of Gothland.*

Reviews : *Frazer, Adonis, Attis, Osiris* (R. R. Marett). — *Turner, Craniology of the natives of Borneo, the Malays, the natives of Formosa and the Tibetans* (A. Keane). — *Schlaginhaufen, Craniologie der Semang* (Duckworth).

Anthropological notes.

N° 4, Avril.

W. G. Smith, *Eoliths.*

J. Gray, *A new instrument for determining the colour of the hair, eyes and skin.*

R. W. Reid, *Decorated maces from Solomon Island.*

C. Patridge, *The killing of the divine king.*

Reviews : *Villeneuve, Verneau et Boule, Les grottes de Grimaldi* (W. W.). — *Jacobson et van Hasselt, De gongfabricatie te Samarang* (R. Shelford). — *Mc Call Thesl, History and Ethnography of Africa, south of the Zambezi* (A. Werner). — *A. S. Bradley, Canada in the XXth century* (T. H. J.).

Anthropological Notes.

GLOBUS, T. XCIII (1908).

N° 7, 20 Février.

Grabowsky, *Der Reisbau bei den Dajaken Südost-Borneos.* — *Wagner, Das Gennergentu-Gebiet.* — *Aus dem Geisterglauben der Wahehe.* — *Westermarck, Reinlichkeit, Unreinlichkeit und Askese.*

Bücherschau : *Blom und Giese, Wie erschliessen wir unsere Kolonien?* — *Rohrbach, Süd-west Afrika.*

Kleine Nachrichten : *Die bayerischen Ausgrabungen in Orchomenos.* — *Ersteigung des Kabru in Sikkim.* — *Nord-amerikanische Bevölkerungs- und Rassenprobleme.* — *Die Grundlagen der nationalen Bevölkerungsentwicklung der Steiermark.*

N° 8, 27 Février.

Moisel, *Zur Geschichte von Bali und Bamum.* — *Neger, Die Pflanzenverbreitung in Chile.* — *Glaunings neue Züge in Nordwestkamerun.*

Bücherschau : *Nieuwenhuis, Quer durch Borneo.* II. Teil. — *Bronner, Von deutscher Sitt' und Art.*

Kleine Nachrichten : *Salzgewinnung durch die Eingeborenen in Uniamwesi.* — *Erland Frhr. v. Nordenskiöld's neue Forschungsreise nach Südamerika.* — *Irrtümliche Vorstellungen über das nordische Mammut.* — *Der Handel Benghasis.* — *Ein weiblicher Mischling der*



ausgestorbenen Tasmanierassen. — Sondersprachen und ihre Entstehung.

N° 9, 5 Mars.

Pösch, *Reisen an der Nordküste von Kaiser Wilhelmiland*. I. — Schultz, *Drei Sagen aus Ostpolynesien*. — Sonne, *Mond und Sterne im Volksglauben der Kaschuben am Weissee*.

Bücherschau : Dieterich, *Aus dem Balkanwinkel*. — Willers, *Neue Untersuchungen über die römische Bronzeindustrie von Capua und Niedergermanien*.

Kleine Nachrichten : *Die alten Handelsbeziehungen des Murbodens mit dem Auslande*. — *Mitteilungen des Vereins für kaschubische Volkskunde*. — *Die Lorentzische Neuguinea-Expedition*. — *Was die Polynesier vom Wetter wissen*.

N° 10, 12 Mars.

Pösch, *Reisen an der Nordküste von Kaiser Wilhelmiland*. (Fortsetzung). — Beyer, *Der « Drache » der Mexikaner*.

Bücherschau : Kirchhof, *Länderkunde von Europa*. III. Teil : Russland. — Breysig, *Die Geschichte der Menschheit*. I. Band : *Die Amerikaner des Nordwestens und des Nordens*.

Kleine Nachrichten : *Prähistorisches Feuer*. — *Die « prähistorischen » Funde von Neuguinea*. — *Die asiatische Einwanderung nach den Vereinigten Staaten*. — *Wissenschaftliche Erforschung des Südseegebietes*. — *Arbeiten der Züricher anthropologischen Schule*. — *Norddeutsche Moorleichenfunde*. — *Die Haarfarben und deren Bestimmung*. — *Die Wasserleitungen (« Bisses ») im Kanton Wallis*.

N° 11, 19 mars.

Bieber, *Das staatliche Leben der Kaffitscho*. — Pösch, *Reisen an der Nordküste von Kaiser Wilhelmiland*. (Schluss.) — Mehlis, *Der « Hexenhammer » von Dörrenbach i. d. Pfalz und Verwandtes*. — Waldeyer, *Erklärung, betreffend die Selenka-Expedition nach Trinil (Java)*.

Bücherschau : Villamur et Delafosse, *Les Coutumes Agni*. — François, *Notre colonie du Dahomey*. — Delafosse, *Les frontières de la Côte d'Ivoire, de la Côte d'Or et du Soudan* (H. Singer).

Kleine Nachrichten : *Graf Lesdains Reise durch Zentralasien und Tibet*. — *Handel in Nordlogo*. — *Niegers Bericht über Lapérrines Reise vom Fuat nach Taodeni*.

N° 12, 26 mars.

Bieber, *Das staatliche Leben der Kaffitscho*. (Schluss.) — Preuss, *Ein Besuch bei den Mexicano (Asteke) in der Sierra Madre Occidental*. — von Koenigswald, *Die landesüblichen Bezeichnungen der Rassen und Volkstypen in Brasilien*.

N° 13, 2 Avril.

Koch-Grünberg, *Jagd und Waffen bei den Indianern Nordwest-Brasilien*. — Singer, *Das neue deutsche Kolonialpro-*

*gramm und die Eingeborenenfrage*. — Hartmann, *Wādi Fāra*. — *Slavoisches*.

Bücherschau : Friederici, *Die Schiffahrt der Indianer*. — Arldt, *Die Entwicklung der Kontinente und ihrer Lebewelt*. — Strehlow, *Die Aranda- und Loritjastämme in Zentralaustralien*.

Kleine Nachrichten : *Die « Mahdi »-Aufstände in Kamerun*. — *Einführung von Nadelhölzern nach Ägypten*.

REVUE DE L'ÉCOLE D'ANTHROPOLOGIE, T. XVIII (1908).

N° 2, Février.

Fr. Schrader, *Océans et humanité*.

A. Favraud, *La station moustérienne de Petit-Puymoyen (Charente)*.

D<sup>r</sup> A. Siffre, *Étude de dents humaines du Petit-Puymoyen*.

N° 3, Mars.

L. Manouvrier, *Mémoire visuelle, visualisation colorée, calcul mental*.

L. Capitan, *Cours d'Antiquités américaines du Collège de France, Leçon d'ouverture*.

V. Gross, *Les sépultures de l'époque de La Tène à Munsingen, canton de Berne*.

BULLETINS ET MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS, V<sup>e</sup> série, T. VIII, 1907.

Fasc. 4.

Brussaux, *Notes sur les Moundans*.

P. Girod, *Note sur le solutréo-magdalénien dans les vallées de la Vézère et de la Corrèze*.

Demonet, *Un eworcisme arabe*.

Fr. de Zeltner, *Traitement d'une ophtalmie au Sahel Soudanais*.

G. Morel, *Note sur des silex taillés actuellement et employés industriellement*.

P. d'Enjoy, *Le théâtre en pays chinois : Courgey, Agglomérations nouvelles autour de Paris*.

Zaborowski, *Métis d'Australiens et d'Anglais*.

Sallé, *Baras, région de Midongy, clans Zaf-mandomboka et Zaf-marozoha*.

THE GEOGRAPHICAL JOURNAL, publié par The Royal Geographical Society, 1, Savile Row, W. Londres, Ab. 27 sh. T. XXXI, (1908).

N° 3, Mars.

Bibliographie : Frobenius, *Im Schatten des Congostaats* (H. H. Johnston).

N° 4, Avril.

Bibliographie : Friederici *Die Schiffahrt der Indianer* (A. H. Keane). — Koch-Grünberg, *Sudamerikanische Felszeichnungen* (id.). — Cl. Markham, *Vocabularies of the general language of the Incas* (S. E. Church).

THE SCOTTISH GEOGRAPHICAL MAGAZINE publié par The Royal Scottish Geographical Society,

Queen street, Edinburgh. Ab. 1 guinée. T. XXIV (1908).

N° 1, Janvier.

B. Alexander, *From the Niger to the Nile*. Geographical Notes : *The age of the Great Zimbabwe ruins ; the Tasmanian race.*

N° 2, Février.

A. L. Cross, *A visit to Burma*.

Bibliographie : A. Wallis Budge, *The Egyptian Sudan*. — A. de Espinosa (trad. A. Markham), *The Guanches of Tenerife*.

N° 3, Mars.

H. Crawford Angus, *The Geographical distribution of labour*.

C. E. D. Black, *Count de Lesdain's travels across Asia*.

Bibliographie : Pedro Sarmiento de Gamboa, *History of the Incas*, et Balt. de Ocampo, *The Execution of the Inca Tupac Amaru* (trad. Cl. Markham).

N° 4, Avril.

A. Trevor-Battye, *Above the Victoria falls*.

Bibliographie : Huntington, *The pulse of Asia. Travels of Peter Mundy in Europe and Asia, 1608-1667*, ed. by Sir R. C. Temple ; Comptes-rendus du XIII<sup>e</sup> Congrès international de Monaco, T. I.

ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE, publié par la Société d'Anthropologie, Ethnologie et Préhistoire de Berlin. Behrend et Cl<sup>e</sup>, éditeurs, 8<sup>e</sup>. Ab. 23 Marks. T. XL (1908) Fasc. I.

W. Belck, *Die Erfinder der Eisentechnik*.

O. v. Buchwald, *Vokabular der Colorados von Ecuador*.

Th. Koch-Grünberg et G. Hübner, *Die Makuschi und Wapischána*.

E. Brückner, *Ausgrabungen in Usadel*.

W. Herrmann, *Die ethnographische Ergebnisse der Deutschen Pilcomayo-Expedition*.

F. v. Luschan, *Neue Erwerbungen aus Kamerun*.

Fr. Mayntzhusen, *Ausgrabungen am Alto Paraná*.

R. Neuhaus, *Neuordnung der Photographensammlung der B. Gesellschaft*.

O. Olshausen, *Die Leichenverbrennung in Japan*.

O. Schlaginhaufen, *Orientierungsreise nach Kieta auf Bougainville*.

G. Schweinfurth, *Brief aus Biskra*.

R. Thurnwald, *Nachrichten aus Nissau und von den Karolinen*.

H. Virchow, *Kopfeines Guajaki-Mädchens*.

Besprechungen : Volz, *Das geologische Alter der Pithecanthropus-Schichten bei Trinil, Java* (Klaatsch). — Fr. Sarasin, *Versuch einer Anthropologie der Insel Celebes II* (id.).

Fasc. II.

H. Basedow, *Vergleichende Vokabularien der Aluridja- und Arundta-Dialekte Zentral-Australiens*.

E. Brandenburg, *Ueber Grabsteinmuster in Anatolien*.

Eichhorn, *Depotfund im Münchenrodaer Grund bei Jena*.

E. Hollack, *Die Grabformen der ostpreussischen Gräberfelder*.

R. H. Mathews, *Some mythology of the Gundungurra Tribe, N. S. Wales*.

M. Moszkowski, *Ueber zwei nichtmalayische Stämme von Ost-Sumatra*.

W. Belck et A. Bertholet, *Die Erfinder der Eisentechnik*.

O. Münsterberg, *Einfluss Westasiens auf ostasiatische Kunst in vorchristlicher Zeit*.

Besprechungen : K. Breysig, *Die Geschichte der Menschheit, T. I ; Die Völker ewiger Urzeit* (Ehrenreich). — D. Itchikawa, *Die Kultur Japans* (Baelz). — O. Münsterberg, *Japanische Kunstgeschichte, T. III* (Nachod). — Pechuel-Loëschke, *Volkskunde von Loango* (Staudinger). — Rathgen, *Staat und Kultur der Japaner* (Baelz). — H. P. Steensby, *Meddelelser om Danmarks Antropologi, T. I* (Lissauer).

ATTI DELLA SOCIETA ROMANA DI ANTROPOLOGIA. T. XIII (1907) Fasc. 3.

G. Sergi, *Dalle esplorazioni del Turkestan, frammenti scheletrici umani*.

S. Ottolenghi, *Osservazioni antropologiche forensi negli scavi fatti sotto la colonna Trajana*.

S. Frassetto, *Crani Felsinei del Ve e IV secolo av. Cristo*.

Bibliografia : Thurston, *Ethnographic Notes in Southern India* (S. Sergi). — Koch-Grünberg, *Südamerikanische Felszeichnungen* (R. Pittaluga).

Riviste.

ZENTRALBLATT FÜR ANTHROPOLOGIE. T. XIII (1908).

Fasc. 2.

Comptes-rendus critiques de :

Fr. Galton, *Probability, the foundation of Eugenics* (P. Bartels). — R. Sommer, *Familienforschung und Vererbungslehre* (Dr. Warda). — W. Johannsen, *Ueber Dolichocephalie und Brachycephalie ; zur Kritik der Indexangaben* (P. Bartels).

— G. Kropatschek, *De amuletorum apud antiquos usu capita duo* (O. von Hovorka). — H. Grothe, *Zur Landeskunde von Rumänien* (A. Byhau).

— F. Nopcsa, *Das katholische Nordalbanien* (id.). — Fr. S. Krauss, *Das Geschlechtsleben der Japaner* (Näcke). — N. W. Thomas, *Kinship and marriage in Australia* (Fr. Gräbner).

— F. von Luschan, *Sammlung Besselier* (Th. Mollison). — Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee* (Fr. Gräbner). — Friederici, *Schiffahrt der Indianer* (Fr. Krause).

BIJDRAGEN TOT DE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE VAN NEDERLANDSCH-INDIË. T. LX (1908), Liv. 3-4.

J. E. Heeres, *Eene engelsche lexing omtrent de verovering van Banda en Ambon in 1796 en omtrent den toestand dier eilandengroepen op het eind der achttiende eeuw.*

A. Huetung, *Iets over de "Ternataansch-Halmahérasche" taalgroep.*

H. H. Juynboll, *Bijdrage tot de kennis der vereering van Wisnu op Java.*

J. J. Kreemer, *Bijdrage tot de volksgeneeskunde bij de Maleiers der Padangische Benedenlanden.*

J. Tideman, *De Toe Badjeng en de legende omtrent hun oorsprong.*

Ph. S. van Ronkel, *Beschrijving der Maleische handschriften van de Bibliothèque Royale te Brussel.*

T. LXI (1908), liv. 1-2.

A. Huettig, *O Tobelohoka manga Totoade, verhalen en vertellingen in de Tobeloreesche taal, met vertalingen (318 pages).*

THE JOURNAL OF THE ANTHROPOLOGICAL SOCIETY OF TÖKYÖ Science College, Université de Tōkyō. *En Japonais* T. XXIII (1908).

N° 262, Janvier.

R. Torii, *Stone age sites in Corea and Mandchuria.*

Y. Ino, *Notes on the Natives of Caroline Islands.*

R. Imanishi, *Mythological representations on the pottery of Shinra period in Corea.*

S. Tauboi, *On the head of a clay human figure with beardlike dots.*

R. Torii, *On the Negrito question.*

Y. Deguchii, *New Year's Deities.*

C. Otahara, *Bear festival in Saghalien.*

Y. Inō, *Superstitions of the Chinese in Formosa.*

Miscellanies.

JOURNAL OF THE AFRICAN SOCIETY. T. VII (1908).

N° 27, Avril.

B. Alexander, *Lake Chad.*

H. H. Johnston, *Lord Cromer's modern Egypt.*

C. W. J. Orr, *The Hausa race.*

Catalogue of linguistic works in the library of the African Society. I.

Editorial notes (A. Werner).

Bibliographie : J. Mensah Sabah, *Fanti national Constitution.* — Delafosse, *Les Frontières de la Côte d'or*, etc. — Hendle, *Die Sprache der Wapogoro.* — N. W. Thomas, *Bibliography of Anthropology.* — Fattlovich, *Proverbes Abyssins* (A. Werner).

AL-MACHRIOQ, publié sous la direction des pères de l'Université St-Joseph, Beyrouth. Ab. 15 f. *En Arabe.* T. XI, 1908.

N° 1, Janvier.

A. Poidebard, *Une nocce tcherkess.*

Anastase, *La langue arabe dans sa période de formation.*

Bibliographie.

Varia.

N° 2, Février.

A. M. Raad, *Debra Libanos, ancien couvent d'Abyssinie.*

Anastase, *La langue arabe dans sa période de formation (fin).*

Bibliographie.

Varia.

ANALECTA BOLLANDIANA publié par la Société des Bollandistes, 775, Boulevard Militaire, Bruxelles. Ab. 15 fr. T. XXVII, (1908).

Fasc. 1.

A. Poncelet, *La vie et les œuvres de Thierry de Fleury.*

Ed. Kur'z, *Einige kritische Bemerkungen zur Vita des Hl. Demetrianes.*

Hipp. Delehaye, *Le pèlerinage de Laurent de Péssthó au Purgatoire de St Patrice.*

F. Savio, *Sur un épisode peu connu de la vie de S. Bassien de Lodi.*

Bulletin des publications hagiographiques (H. Moretus, Paulus Peeters, A. Poncelet, H. Delehaye, Fr. van Ortruy, E. Hocedez).

Supplément : Alb. Poncelet, *Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecarum romanarum præterquam Vaticanæ* (suite).

REVUE DES TRADITIONS POPULAIRES. T. XXIII (1908).

Fasc. 1.

Yves Sébillot, *Contes et légendes de Basse-Bretagne.*

A. Harou, *Folk-lore du Limbourg hollandais.*

A. Dido, *Contes estoniens.*

E. Bernus, *Pèlerins et pèlerinages.*

P. Sébillot, M<sup>me</sup> L. Texier, H. de Kerbeuzec et E. Hamonic, *Chansons de la Haute-Bretagne.*

A. Millien, *Le Père Roquelaur, conte du Nivernais.*

P. Sébillot, *Légendes contemporaines.*

L. Quesneville, *Petites légendes locales.*

L. de V. H. et Fra Deuni, *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne.*

Ed. Edmont, *Anciennes coutumes du pays d'Artois.*

H. de Kerbeuzec, *Traditions et superstitions de Basse-Bretagne.*

Dr Pommerol, *Devinettes de l'Auvergne*.

H. de Kerbeuzec, *Les traditions populaires et les écrivains français*.

E. Ménard, *Les Entrées frauduleuses en paradis*.

A. Harou, *Légendes et superstitions préhistoriques*.

Bibliographie : A. Ermolov, *La sagesse agricole populaire* (A. van Gennep). — H. Le Carguet, *Enlèvement d'une jeune fille par les Hollandais*, (P. S.).

Notes et Enquêtes.

Fasc. 2-3.

S. Roudenko, *Légendes et contes Bachhirs*.

A. de Cock, *Les statues qu'on ne peut déplacer. Belgique flamande*.

R. Basset, *Contes et légendes arabes*.

L. Pineau, *Les plus jolies chansons des pays scandinaves*.

P. Sébillot, Fra Deuni et E. Ménard, *Contes et légendes de la Haute-Bretagne*.

A. Harou, *Le folk-lore du Grand-duché de Luxembourg* (suite).

E. Edmont, *Petites Légendes chrétiennes*.

E. Ménard, *La mer et les eaux*.

A. de Cock, *Le folk-lore en sommeil*.

H. de Kerbeuzec, *Le peuple et l'histoire*.

A. Harou, *Folk-lore du Limbourg hollandais*.

M<sup>me</sup> Destriché, *Robin, chanson du Maine*.

E. Guenin, *Légende et superstition préhistoriques. CXVL. Questionnaire sur les menhirs*.

Bibliographie : Karl Knortz, *Was ist die Volkskunde* (René Basset). — E. Siecke, *Mythen. Märchen in ihren Beziehungen zur Gegenwart* (id.). — L. Dubreuil-Chambardel, *Figures médicales tourangelles* (Jacques Rougé). — Martin, *Folk-Lore de saint Rémy* (P. S.). — O. Colson, *Table générale des publications de la Société liégeoise de littérature wallonne*, (P. S.). — Jean de la Chesnaye, *Au pays des Chouans. — Formulettes enfantines* (P. S.).

Notes et Enquêtes.

Réponses.

THE JOURNAL OF AMERICAN FOLK-LORE. T. XX (1907).

N<sup>o</sup> LXXIX, Oct.-Déc. 1907.

H. Parkor, *Folk-Lore of the North Carolina Mountaineers*.

G. L. Kittredge, *Ballads and Rhymes from Kentucky*.

G. T. Flom, *The lay of Thrym, or the fetching of Thor's hammer*.

J. R. Swanton, *Mythology of the Indians of Louisiana and the Texas Coast*.

F. A. Golder, *Tlingit myths. — A Kadiak island story : the white-faced bear*.

Fletcher Gardner, *Tagalog folk-tales*, II.

Millington et Maxfield, *Visayan folk-tales*, III.

H. M. Belden, *Old-country ballads in Missouri*.

ZEITSCHRIFT DES VEREINS FÜR VOLKSKUNDE, Dir. Joh. Bolte, éd. Behrend et C<sup>ie</sup>, Berlin. Ab. 12 marks. T. XVIII (1908) fasc. 1.

R. Loewe, *Rübezahl im heutigen Volksglauben*.

G. Schläger, *Nachlese zu den Sammlungen deutscher Kinderlieder*.

J. Bolte, *Der Schwank von der faulen Frau und der Katze*.

B. Chalatzian, *Die iranische Heldensage bei den Armeniern, compléments*.

J. Hertel, *Der kluge Vezier, ein kaschmirischer Volksroman*, (traduit par).

Kleine Mitteilungen (J. Bolte, E. K. Blümmel, R. F. Kaindl, W. Zuidema).

Bibliographie : *Neue Forschungen über... den Hausbau* (O. Lauffer). — S. R. Steinmetz, *De studie der volkenkunde* (B. Kahle). — R. F. Kaindl, *Geschichte der Deutschen in den Karpathenländern*, I-II (B. Kahle). — Th. Abeling, *Das Niebelungenlied und seine Literatur* (H. Michel). — O. Wiener, *Das deutsche Handwerkerlied* (id.). — P. Sébillot, *Le folk-lore de France*, T. IV (J. Bolte). — E. Diederichs, *Deutsches Leben des Vergangenen* (id.). — L. Sahler, *Montbéliard à table* (S. Hahn). — N. G. Politis, *Gamèlia Symbola* (E. Samter).

Notices bibliographiques.

HESSISCHE BLÄTTER FÜR VOLKSKUNDE. T. VI (1907) fasc. 3.

A. Becker, *Pfälzer Frühlingsfiern*.

K. Helm, *Fastnachts- und Sommertagsverschen aus Hessen*.

Bücherschau : O. Böckel, *Psychologie der Volksdichtung* (W. Wundt). — *Volkskunde in Breisgau* (A. Becker). — O. Meisinger, *Volkskunde von Rappenaun* (id.). — J. K. Büncker, *Schwänke, Sagen und Märchen in heanzischer Mundart* (R. Petsch). — R. Fischer, *Oststeirisches Bauernleben*, 2<sup>e</sup> éd. (id.).

Questionnaire sur la météorologie populaire. Supplément (366 pages) au T. V : *Volkskundliche Zeitschriftenschau für 1905*, publié sous la direction de L. Dietrich : excellent répertoire du contenu de tous les périodiques relatifs au folk-lore et à l'ethnographie.

REVUE INTERNATIONALE DES ETUDES BASQUES,  
T. II, n° 1.

- H. Schuchardt, *La Déclinaçión Ibérica (continuación)*.  
T. de Aranzadi, *Problemas de Etnografía de los Vascos (Post-Scriptum)*.  
J. d'Etcheberri, *Lau-urdiri gomendiozco carta, edo guthuna*.  
G. Adéma, I. *Eskual-herrsko eliza-bestak. II. Pilotariak*.  
Pierre Lhande, *L'émigration basque (suite)*  
Carmelo de Echegaray, *Donostiaka Fueroa*.  
J. Barbier, *Gure Amacho*.  
Congrès Basque de 1907.

MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ DE LINGUISTIQUE DE  
PARIS. Ed. H. Champion, T. XV, (1908).

Fasc. I.

- A. Cuny, *Essai sur l'évolution du consonnantisme sémitique*.  
A. Meillet, *Notes sur quelques formes verbales slaves*.  
W. Marçais, *Le dialecte arabe des Ulad Brahim de Saïda (suite)*.

L'HOMME PRÉHISTORIQUE, T. VI (1908).

N° 3, Mars.

- E. Hue, *La Pierre aux couteaux*.  
G. Courty, *Haches néolithiques calcinées*.  
Denise, *Grottes ou dolmens à l'Isle-Adam*.  
P. Berthiaux, *Préhistorique de Montereau-Fault (Yonne)*.  
A. Chainet, *Station de Cordie (Char. Inf.)*  
Fouilles et découvertes.  
Nouvelles.  
Musées départementaux.

N° 4, Avril.

- Th. Baudon, *Disques en craie*.  
A. de Mortillet, *Cachette de Boutiguy*.  
G. Hautin, *Stations préhistoriques de Marolles s. Seine (S. et M.)*.  
Roseville des Grottes, *Sépultures caraïbes*.  
Fouilles et découvertes.  
Nouvelles.  
Bibliographie : *Bull. de la Soc. arch. champenoise*, T. II, n° 1.  
Musées départementaux.

AMERICAN ANTHROPOLOGIST. Organe de l'American Anthropological Association, de l'Anthropological Society de Washington et de l'American Ethnological Society de New-York. Dir. F. W. Hodge, 1333 F. Street, Washington, D. C.; ab. 4 dollars. 8°. New Series, T. X, (1908). N° 1.

- D. I. Bushnell, Jr., *Ethnographical Material from North America in Swiss Collections*.

- T. A. Joyce, *The southern limit of inlaid and incusted work in ancient America*.  
J. R. Swanton, *The language of the Taënsa*.  
H. Montgomery, *Prehistoric man in Manitoba and Saskatchewan*.  
M. Herzog, *The brain-weight of the Filipino*.  
F. W. Kelsey, *Some archeological forgeries from Michigan*.  
R. F. Gilder, *Recent excavations at Long's Hill, Nebraska*.  
A. L. Kroeber, *Notes in the Ute language*.  
R. H. Mathews, *Marriage and descent in the Arranda tribe, Central Australia*.  
G. Grant Mc Curdy, *Anthropology at the Chicago meeting*.

Reviews : M. H. Saville, *Contributions to South American archeology* (W. H. Holmes). — C. V. Hartman, *Archeological researches on the Pacific coast of Costa Rica* (id.). — *Publications of the department of Anthropology, University of California* (J. R. Swanton). — H. Thulié, *L'Ecole d'Anthropologie* (A. F. Chamberlain).

Periodical literature (comptes-rendus analytiques d'articles de revues) (A. F. Chamberlain).

Foreign Notes.

Anthropologic miscellanes.

ARCHIV FÜR RASSEN- UND GESELLSCHAFTS-BIOLOGIE. Publié par la Société, Munich, 23, Klemenstrasse, 2. Dir. A. Ploetz. Edition B. (biologie humaine et sociologie), ab. 12 Marks. 6 fasc. par an.

R. Pösch, *Rassenhygiensche und ärztliche Beobachtungen aus Neuguinea*.

K. Pearson, *Ueber den Zweck und die Bedeutung einer nationalen Rassenhygiene (National-Eugenik) für den Staat* (trad. de l'angl. par H. Fehlinger).

Chr. von Ehrenfels, *Erwiderung auf Dr A. Ploetz' Bemerkungen zu meiner Abhandlung über die konstitutive Verderblichkeit der Monogamie*.

Analyses : Houzé, *L'Aryen et l'anthroposociologie* (E. Rüdin). — G. Schwalbe, *Aufgaben der Sozialanthropologie* (id.). — W. H. Cox, *Degeneratie* (O. Ammon).

Notices : E. Rüdin, *Zur Psychologie der Schwarzen in Deutsch-Neu-Guinea*. — A. Nordenholz, *Zur Psychologie des Negers*.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ NEUCHÂTELOISE DE GÉOGRAPHIE, T. XVIII (1907).

- A. Schenk, *Etude sur l'anthropologie de la Suisse* (1<sup>re</sup> partie, p. 106-165).

P. Clerget, *Introduction géographique à l'étude de l'économie politique* (p. 166-183).

Notices bibliographiques.

RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA, T. XII, (1908), Fasc. I.

G. Beloch, *Ricerche sulla storia della popolazione di Modena e del Modenese*.

R. Brugi, *Eguaglianza di diritto e diseguaglianze di fatto*.

F. Coletti, *Alcuni caratteri antropometrici dei Sardi e la questione della degenerazione della razza*.

Analyses : A. Lizier, *L'economia rurale nell'età prenormanna nell'Italia meridionale* et P. S. Leicht, *Studi sulla proprietà fondiaria nel medio evo*, II (G. Luzzatto). — A. Graziani, *Istituzioni di economia politica*, 2<sup>e</sup> éd. (F. Flora) — G. Deganello, *Le persone giuridiche di diritto pubblico* (A. Pagano).

Rassegna delle pubblicazioni.

T'OUNG PAO, *Archives concernant l'histoire, les langues, la géographie et l'ethnographie de l'Asie orientale*, 8<sup>e</sup>, 6 fasc. par an. Dir. : H. Cordier et Ed. Chavannes, éd. E. J. Brill, Leyde; sb. 25 fr. Série II, vol. IX. (1908) fasc. 1.

B. Laufer, *Die Bru-ža Sprache und die historische Stellung des Padmasambhava*.

H. Cordier, *Le consulat de France à Canton au XVIII<sup>e</sup> siècle*.

Correspondance : Mission d'Ollone.

Bulletin critique : Dahlgren, *Voyages français à destination de la Mer du Sud avant Bougainville* (H. Cordier). — J. W. Foster, *American diplomacy in the Orient* (id.). — H. H. Robbins, *Our first ambassador to China* (id.). — O. Franke, *Chinesische Tempelinschrift aus Idikutšari bei Turfan* (Ed. Chavannes). — F. W. K. Müller, *Neutestamentliche Bruchstücke in soghdischer Sprache* (id.).

Livres nouveaux.

Périodiques.

Chronique.

---

## CHRONIQUE.

Congrès : International de Géographie, à Genève, du 27 juillet au 6 août.

— Préhistorique de France, à Chambéry, du 24 au 30 août.

— International des Américanistes, à Vienne (Autriche), du 9 au 14 sept.

— International d'Histoire des Religions, à Oxford, du 15 au 18 septembre.

— Jubilaire de la Folk-Lore Society, à Londres, du 21 au 23 septembre.

— des Naturalistes et Médecins Allemands, à Cologne, du 20 au 27 sept..

Le Gérant : PAUL GEUTHNER.

---

**PAUL GEUTHNER, RUE MAZARINE, 68, PARIS (6<sup>e</sup>)**

**VALLA (Robert). La légende du Christ**, 36 pp. in-8, 1908, 1 fr. 00

Opuscule plus que moderniste, qui a pour auteur un jeune assyriologue très en vue, mais qui se cache sous le pseudonyme de Robert Valla.

**MACLER (F.). Mosaïque orientale. I. Epigraphica — 2. Historica.** 1 pl. et 8 fig., 90 pp., gr. in-8, Paris, Geuthner, 1907, 5 fr. 00

Contient : I. *Epigraphica* : Une inscription punique au Musée archéologique de Genève — L'inscription syriaque de Sainte-Anne de Jérusalem — L'inscription arabe du brancard de Sahwet el-Khidr — Note sur l'inscription arménienne de la cathédrale de Bourges — Note sur quelques écussons relevés à Münster dans le Haut-Valais.

II *Historica* : Notice syriaque d'un Ms. arménien — Documents relatifs à l'imprimerie arménienne établie à Marseille sous le règne de Louis XIV — Requête de Ovanès Oglou Kivork, et Carabet freres (1778). — Index.

L'un des articles des plus intéressants sont les Documents (*inédits*) sur l'imprimerie arménienne en France au XVII<sup>e</sup> siècle publiés d'après un Ms. de la Bibliothèque nationale.

**VIROLLEAU (Ch.). L'Astrologie Chaldéenne** : Le livre intitulé « *enuma (Anu) ilu Bêl* », publié, transcrit et traduit, in-fol., 1905-1907.

Ont paru : Fasc. 2 : *Texte cunéiforme : Shamash (le Soleil)*, 52 pl. 1907, 7 fr. 50

— Fasc. 4 : *Texte cunéiforme : Adad (l'atmosphère)*, 1907, 6 fr.

— Fasc. 6 : *Transcription : Shamash (le Soleil)*, 1905, 5 fr.

**DUSSAUD (R.). L'île de Chypre, particulièrement aux âges du cuivre et du bronze**, 42 fig., 63 pp. in-8 (T.) 1907, 3 fr. 00

Ce travail constitue un manuel des antiquités chypriotes antérieures à l'époque grecque classique.

**FERRAND (G.). Madagascar, I : Essai de phonétique comparée du malais et des dialectes malgaches**, environ 320 pp, in-8, Paris, Geuthner, 1908, à l'impression, net 12 fr. 50

L'auteur, qui depuis longtemps s'occupe de l'étude de l'histoire et des littératures des peuples musulmans s'est récemment attaché spécialement au domaine des langues malaises. Pendant son séjour à Madagascar il a pu recueillir un certain nombre de Mss. malayo-malgaches dont l'étude forme la base du présent travail. Sauf quelques extraits ces Mss. sont encore inédits.

L'enquête de philologie comparée qu'a faite l'auteur lui a fourni des résultats tout à fait inattendus. La comparaison des langues malayo-malgaches avec le sanskrit lui a révélé l'existence d'un élément sanscrit dans tous les dialectes malgaches sans exception aucune. De ce fait, la date de la migration malaise sort du vague des conjectures : les Malais immigrés étant hindouisés, n'ont pu quitter l'Indonésie qu'après le commencement de notre ère. On trouve ainsi par des étymologies certaines, des indications relativement précises sur leur type culturel et linguistique. Cette question sera plus amplement traitée dans Madagascar tome II, qui sera spécialement consacré aux migrations successives des Malais, Arabes, Persans et à la pseudo-migration juive.

Dans cet essai de phonétique comparée figurent des formes empruntées à 33 dialectes (29 dialectes modernes, 1 vocabulaire Antambahwaka ancien, 1 vocabulaire Anakara, les dictionnaires de Flacourt (dialecte sud-oriental) et Houtman [Betsimisarakaka ancien] et aux Mss. de la Bib. Nat.). La comparaison du malais et de ces différents dialectes a permis d'établir les bases d'une phonétique malgache. Dans la plupart des cas, les courbes, notamment celles des diphtongues aboutissant à la monophthongue présentent autant d'intérêt pour la phonétique malayo-malgache que pour la phonétique générale. Comme l'un des nombreux résultats obtenus de ces études phonétiques signalons particulièrement la loi nouvelle de formation des verbes transitifs et intransitifs.

**FAITLOVITCH (J.). Proverbes abyssins, traduits, expliqués et annotés**, 86 pp. in-8, Paris, Geuthner, 1907, 5 fr. 00

Ce travail donne un recueil de 120 proverbes en amharique, la langue moderne de l'Abyssinie. Le texte est accompagné d'une transcription en caractères latins pour en faciliter la lecture à ceux qui ne sont pas familiers avec l'alphabet éthiopien.

**GIRON (Noël). Légendes coptes. Fragments inédits, publiés, traduits, annotés**, par N. G., avec une lettre à l'auteur par E. Revillout. VIII, 81 pp. gr. in-8, 1907, 5 fr. 00

I : *Entretien d'Eve et du serpent* — II : *Le sacrifice d'Abraham* — III : *Histoire de Marina* — IV : *Histoire des filles de Zénon* — V : *Histoire de la fille de l'empereur Basiliusque*.

L'introduction est un essai sur l'origine des légendes coptes.

**AFEVORK (G.). Guide du voyageur en Abyssinie**, 270 pp. in-8, 1908, 12 fr. 50

Manuel pratique de la langue amharique, utile à ceux qui se rendent dans le pays. Il contient des dialogues, locutions, une riche nomenclature en amharique, avec transcription et traduction françaises.

# REVUE DES IDÉES

## ÉTUDES DE CRITIQUE GÉNÉRALE

*Paraissant le 15 de chaque mois*

DIRECTEUR : ÉDOUARD DUJARDIN. RÉDACTEUR EN CHEF : REMY DE GOURMONT

Le programme de la *Revue des Idées* embrasse toutes les branches de la connaissance scientifique : philosophie, psychologie, mathématiques, physique, biologie, ethnographie, histoire, sciences religieuses, sciences militaires, sociologie, linguistique, histoire littéraire et scientifique. Son but est de tenir le public au courant des travaux les plus intéressants, sous une forme accessible à tous les esprits cultivés et non pas seulement aux spécialistes de chaque domaine. Instrument de culture générale, la *Revue des Idées* publie des articles sur la situation présente des grands problèmes, des recherches monographiques originales, des exposés critiques des diverses méthodes en matière d'investigation scientifique, des mises au point de questions complexes, etc.

Indépendante de tout système et de tout parti-pris d'école, comptant comme collaborateurs les savants les plus réputés, la *Revue des Idées* est le plus sûr représentant des tendances actuelles et des progrès de la science.

FRANCE . . . . . 20 fr. — ÉTRANGER . . . . . 22 fr.

Direction : 12, Avenue du Bois de Boulogne — Dépôt général : Paul GEUTHNER, 63, rue Mazarine

PARIS.

### Revue des Traditions populaires

Directeur : Paul Sébillot

La Revue, organe de la Société des Traditions Populaires, est un recueil mensuel de mythologie, littératures orales, ethnographie traditionnelle, art populaire, etc.

Elle publie des articles de fond, des recueils de notes et de documents, des questions et des réponses sur des sujets d'ordre folklorique, des descriptions d'objets, avec illustrations, des airs populaires avec musique notée, des analyses et des comptes-rendus critiques.

Chaque livraison mensuelle in-8° a de 48 à 64 pages. Pour recevoir un numéro specimen, envoyer 25 centimes à M. Paul Sébillot, aux bureaux de la Revue, 80, Boulevard St Marcel, Paris.

Abonnement : France 15 fr. — Etranger 17 fr.

### Revue d'histoire des doctrines économiques et sociales

Directeurs : A. Deschamps et A. Dubois

La Revue publie les articles relatifs à l'histoire de tout ce qui est science économique, théorie de politique économique, doctrine d'art économique-social, et même ceux, pourvu qu'ils aient un caractère nettement historique, décrivant ou exposant, en tant qu'elles révèlent ou commandent une certaine opinion économique, des institutions économiques, politiques ou juridiques, ou des théories de morale religieuse ou de morale indépendante.

TRIMESTRIELLE

Abonnement : France 12 fr. — Etranger 14 fr.

## BABYLONIACA

ÉTUDES DE PHILOGIE ASSYRO-BABYLONIENNE

PUBLIÉES AVEC LE CONCOURS DE

MAXIMILIAN STRECK ET STEPHEN LANGDON

PAR

CH. VIROLLEAUD

Recueil consacré exclusivement à l'examen des questions soulevées par le déchiffrement des Cunéiformes. Il y sera fait une place importante aux Études concernant l'histoire, les arts, les croyances et les institutions des Babyloniens, en d'autres termes à tout ce qui contribue à définir le rôle de Babylone dans l'histoire de la civilisation.

Abonnement : 18 francs, France et Etranger.



# REVUE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES ET SOCIOLOGIQUES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

ARNOLD VAN GENNEP

---

## N<sup>o</sup> 6-7 : SOMMAIRE

|  | Pages |
|--|-------|
| F. GAUD : Organisation politique des Mandja (Congo) . . .  | 321   |
| A. VAN GENNEP : Linguistique et sociologie. II. Essai d'une<br>théorie des langues spéciales . . . . .   | 327   |
| A.-J. REINACH : La lutte de Jahvé avec Jacob et avec Moïse et<br>l'origine de la circoncision . . . . .  | 338   |
| Analyses : A. LOISY, <i>Les Évangiles synoptiques</i> (V. ERMONI);<br>G.-A. REISNER, <i>The Early dynastic cemeteries of<br/>Naga-ed-Dér</i> (A.-J. REINACH) . . . . . | 363   |
| Notices bibliographiques par : G. CÉDÈS, A. v. G., M. DELA-<br>FOSSE, A.-J. REINACH, TH. SMOLENSKI . . . . .   | 374   |
| Sommaires des Revues . . . . .   | 383   |

---

PARIS  
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER  
68, RUE MAZARINE, 68

—  
Juin-Juillet 1908

# EXTRAIT DU PROGRAMME

de la *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques*  
Internationale, Mensuelle

Par sociologie, nous entendons l'étude de la vie en société des hommes *de tous les temps et de tous les pays* ; par ethnographie, plus spécialement la description de leur civilisation matérielle. Le champ de la *Revue* est donc vaste. L'on y admettra également des travaux sur l'archéologie, le droit comparé, la science des religions, l'histoire de l'art, etc., et l'on y fera appel aux branches spéciales comme l'égyptologie, l'assyriologie, l'orientalisme, etc. L'anthropologie proprement dite, ou étude anatomique des variétés humaines, ne rentrera dans notre cadre que dans la mesure où elle permet de définir le rapport qui pourrait exister entre des races déterminées et leurs civilisations ; il en sera de même pour la linguistique, dans la mesure où elle permet de déterminer l'évolution des institutions et des idées. Il se dessine d'ailleurs, ces temps derniers, une direction nouvelle en linguistique à laquelle la *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques* compte collaborer effectivement.

La langue de la *Revue* sera de préférence le français ; mais l'anglais, l'allemand et l'italien y seront également admis.

Adresser les lettres et manuscrits à M. A. van Gennep, 56, rue de Sèvres, Clamart, près Paris, Seine, et les livres, revues, imprimés de toute sorte et abonnements à M. Paul Geuthner, libraire-éditeur, 68, Rue Mazarine, Paris (VI<sup>e</sup>), au nom de la *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques*.

Abonnement : France : 20 fr. — Etranger : 22 fr. — Années écoulées 30 fr.

N<sup>o</sup> 1 : Janvier 1908 : J. G. FRAZER : St George and the Parilia. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo. — CHARLES BOREUX : Les poteries décorées de l'Egypte prédynastique. — Analyses : J. B. PRATT, *The psychology of religious belief* (GOBLET D'ALVIELLA) ; KOCH-GRÜNBERG, *Südamerikanische Felszeichnungen* (A. VAN GENNEP) ; G. JACOB, *Geschichte des Schattentheaters* (id.). — Notices bibliographiques. — Sommaires des Revues. — Chronique.

N<sup>o</sup> 2 : Février 1908 : ANDREW LANG : Exogamy. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana. — Analyses : R. VON LICHTENBERG, *Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros* (A. J. REINACH) ; R. DUSSAUD, *L'île de Chypre particulièrement aux âges du cuivre et du bronze* (id.) ; E. PECHUËL-LOESCHE, *Volkskunde von Loango* (A. V. G.) ; FR. S. KRAUSS, *Das Geschlechtsleben der Japaner* (id.) ; G. FRIEDERICI, *Die Schiffahrt der Indianer* (id.). — Notices bibliographiques (C. MONDON-VIDAILHET, A. J. REINACH, A. V. G.). — Sommaires des Revues.

N<sup>o</sup> 3 : Mars 1908 : A. VAN GENNEP : Une nouvelle écriture nègre ; sa portée théorique. — GAUDEFRY-DEMOMBYNES : Rites, métiers, noms d'agent et noms de métier en arabe. — A. WERNER : Some notes on the Hushman race. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana (suite). — Analyses : HUNTINGTON, *The Pulse of Asia* (A. V. G.) ; FYNN, *The American Indian as a product of environment* (id.) ; FAITLOVITCH, *Proverbes abyssins* (R. BASSET) ; GALTIER, *Coptica-arabica*, I (id.) ; BURROWS, *The Discoveries in Crete and Mosso*, *Escursioni nel Mediterraneo* (A. J. REINACH). — Notices bibliographiques (M. DELAFOSSE, G. FERRAND, A. V. G., CH. MONTEIL). — Sommaires des Revues. — Chronique.

N<sup>os</sup> 4-5 : Avril-Mai : W.-E. ROTH : Cratch-Cradle in British Guiana, avec 24 figures. — A. BEL : La population musulmane de Tlemcen, avec planches. — G. FERRAND : Le calendrier Malgache et le Fandruana (fin). — M. DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — Communications : A. VAN GENNEP, Vers l'*Encyclopædia ethnographica*. — FERRAND, Le destin des quatre éléments dans la magie malgache. — DEMOMBYNES, Linguistique et Sociologie. — Analyses : HIRZEL, *Themis, Dike und Veroandtes* (P. HUVELIN). — WATSON, *Philosophical basis of religion* (G. D'ALVIELLA). — PETRAZYCKI, *Motive des Handelns* (P. HUVELIN). — HILDEBRANDT, *Recht und Sitte* (A. V. G.). — BOAS, *Anthropology* (id.). — FINCK, *Sprache der armenischen Zigeuner* (A. MEILLET). — GIRON, *Légendes coptes* (R. BASSET). — LAGRANGE, *La Crête ancienne* (A. J. REINACH). — Notices bibliographiques (H. BASSET, H. BEUCHAT, M. DELAFOSSE, A. V. G., P. HUVELIN, A. MEILLET, A. J. REINACH, TH. SMOLENSKI) — Sommaires des Revues. — Chronique.



Stéréocycle Leroy.  
Fig. 3. Femme Mandja arrosant les plate-bandes.



Stéréocycle Leroy.  
Fig. 6. Battage du mil à Ft. Crampel.



Stéréocycle Leroy.  
Fig. 2. Femmes (Mandja) du chef Makourou.



Stéréocycle Leroy.  
Fig. 5. Chefs Mandja du canton de Ft. Crampel.



Stéréocycle Leroy.  
Fig. 1. Makourou, chef Mandja, et ses deux fils.



Stéréocycle Leroy.  
Fig. 4. Chefs Mandja du canton de Ft. Crampel.



## ORGANISATION POLITIQUE DES MANDJA (Congo)

par FERNAND GAUD (Paris).

A la base même de la société Mandja on trouve le groupe familial formé du père, des mères et des enfants issus de l'un et des autres.

La réunion des divers groupes familiaux issus d'une souche commune forme le clan mandja. — Lorsque celui-ci est nombreux, il se fragmente en plusieurs villages séparés.

Chacun de ceux-ci est connu sous le nom de son chef, qui est comme un délégué du chef de clan.

Il n'existe aucun groupement caractérisé au-dessus du clan, mais simplement des désignations, basées sur des différences de langage ou sur la situation géographique ; les clans à l'ouest de la rivière Nana, affluent du Gribingui, sont appelés *ui-ngo* (gens de l'ouest) par ceux de Dekoy et ceux-ci sont désignés sous le nom de *ui-dau* (gens de l'Est) par les premiers ; les clans du Kaga Kazamba sont connus sous le nom de *zoukoro*, parce que parlant un dialecte un peu différent.

Enfin les Mandja du bassin du Gribingui se désignent sous le nom de Mandja Baya, tandis que celui de Mandja M'Bakka est réservé aux gens du bassin de la Oua.

Le clan seul présentant une réelle unité sociale et politique, c'est lui seul que nous étudierons ici avec détail.

*Noms des clans.* — L'énumération des noms des clans mandja du Haut Chari permettra aux voyageurs de trouver des identifications ou des parentés avec d'autres clans indigènes dans d'autres régions de l'Afrique centrale.

Mais ces noms en eux-mêmes ne nous disent rien sur ceux qui les portent ; c'est pourquoi nous avons cherché à savoir comment et pourquoi ces noms avaient été donnés et par qui. Nous n'y avons réussi qu'à moitié : en interrogeant de nombreux indigènes appartenant aux divers clans, il nous fut possible d'apprendre quelle signification la tradition donnait à ces noms qui ne trouvent pas place dans le vocabulaire courant.

Nous livrons telles quelles les versions qui nous ont été données, nous réservant de rechercher ultérieurement les corrélations qui peuvent exister au point de vue linguistique et ethnographique.

Il faut noter que le préfixe *bou* implique la même idée de collectivité que le *ker* breton ; tous ceux qui..., chez ceux qui..

|           |          |  |
|-----------|----------|--|
| Boudoua   | Ceux qui | ont des cabris                             |
| “ déago   | —        | élèvent la panthère                        |
| “ mandja  | —        | font de la farine                          |
| “ démané  | —        | sont mêlés trois villages en un seul       |
| “ bagouté | —        | vont chercher beaucoup de bois             |
| “ “       | —        | sont batailleurs (2° sens)                 |
| “ goumi   | —        | font beaucoup de mil                       |
| “ “       | —        | mangent les boys dans la marmite (2° sens) |
| “ zoubali | —        | habitaient à côté de l'Oubangui (Bali)     |

|              |          |   |
|--------------|----------|---|
| Boukouin     | Ceux qui | pleurent toujours   |
| “ doboë      | —        | se mettent toujours en colère   |
| “ ssingui    | —        | font des plantations de sésame  |
| “ “          | —        | sont mal circoncis (2° sens)  |
| “ “          | —        | creusent les tombes avec des pieux (3° sens)                                      |
| “ bar        | —        | faits prisonniers, puis relaxés, sont morts                                       |
| “ kaïmba     | —        | habitent à côté de l'eau en rentrant (ba, côté —<br>i, eau)                       |
| “ m'biri     | —        | font la graisse   |
| “ “          | —        | sont gourmands (2° sens)  |
| “ kenguétoyo | —        | mangent du chien  |
| “ bakka      | —        | disent des plaisanteries  |
| “ kouddou    | —        | voient dans la brousse épaisse  |
| “ kengué     | —        | déplacent volontiers leurs villages   |
| “ “          | —        | mangent en commun (2° sens)   |
| “ m'boë      | —        | se mouchent en bouchant une narine avec le doigt                                  |
| “ “          | —        | promènent dans la brousse   |
| “ bandjia    | —        | ont peur des revenants  |
| “ bémo       | —        | refusent les cadeaux  |
| “ frani      | —        | vont chercher l'igname sauvage  |
| “ tarfo      | —        | mangent beaucoup de mil   |
| “ ssoukouta  | —        | font leurs cases dans les endroits rocailleux                                     |
| “ n'galo     | —        | mangent le foie des hommes tués   |
| “ gouété     | —        | après une rixe avec un voisin, s'exilent et revien-<br>nent longtemps après       |
| “ soussou    | —        | font des plantations de courge  |
| “ goro       | —        | font beaucoup de miel   |
| “ bada       | —        | font de grandes nattes pour les greniers sans<br>avoir du mil à y mettre          |
| “ tangaro    | —        | après avoir lancé une flèche qui a manqué le but,<br>coupent la corde de leur arc |
| “ kouedou    | —        | sont habiles à jeter la sagaie  |
| “ goyo       | —        | n'ont pas les incisives limées  |
| “ “          | —        | dansent toujours (2° sens)  |
| “ fourou     | —        | habitent des places de sable  |
| “ boada      | —        | ont de grands greniers à mil  |
| “ zérou      | —        | cherchent du poisson  |
| “ tuessou    | —        | sagaient  |
| “ panoë      | —        | bavardent toujours  |
| “ kadda      | —        | couchent sous des verandahs   |
| “ bimbi      | —        | tuent leurs enfants   |
| “ gouan      | —        | sentent mauvais   |
| “ doui       | —        | mangent les serpents  |
| “ gama       | —        | en fuyant regardent derrière et tombent dans un<br>trou                           |
| “ bakoyo     | —        | tuent le poisson  |
| “ ssriki     | —        | boivent de l'eau bouillie   |
| “ doua       | —        | ont eu une femme ayant accouché d'un cabri  |
| “ baguiro    | —        | font du feu   |

|              |          |   |
|--------------|----------|---|
| Boudaïgou    | Ceux qui | ne mangent pas de panthère                  |
| “ banda      | —        | mangent le cynocéphale                      |
| “ bamassa    | —        | mangent le lion                             |
| “ baouin     | —        | ayant les cheveux blancs se suicident       |
| “ ambéri     | —        | travaillent le cuivre                       |
| “ bolo       | —        | habitent l'eau                              |
| “ gayoura    | —        | ne s'assoient pas                           |
| “ baléfi     | —        | sont toujours morts                         |
| “ bazémo     | —        | sont nombreux                               |
| “ ankana     | —        | fabriquent des sagaies                      |
| “ guézou     | —        | penchent la tête sur l'épaule               |
| “ bassada    | —        | font les premiers le mil                    |
| “ haga       | —        | sont incestueux                             |
| “ bakaroua   | —        | sont les uns circoncis, les autres non      |
| “ déné       | —        | ont du coton graissé (pas de pagne)         |
| “ mangadzéna | —        | accouchent la nuit                          |
| “ zambourou  | —        | cherchent l'igname                          |
| “ goussin    | —        | chassent la pintade                         |
| “ démané     | —        | habitent une montagne à trous où on s'égare |
| “ kaudi      | —        | achètent du bois rouge                      |
| “ foulé      | —        | couchent par terre                          |
| “ m'biti     | —        | dont les enfants meurent                    |
| “ grédou     | —        | sont gourmands de mil                       |
| “ tama       | —        | mangent la tortue.                          |

*Le chef de clan.* — Le chef de clan ou de village s'appelle en mandja *oin-toa* corruption de *ouhèn-toa* : littéralement *parles-case*. Il nous fut très difficile de trouver ce sens du mot *oin-toa* qui était inconnu même du vieux chef Makourou. C'est seulement à force de causer avec divers chefs mandja et en rapprochant les renseignements que nous avons pu établir ceci :

Autrefois avaient été choisis comme chefs de clans les Mandja qui étaient réputés comme connaissant bien les « médicaments » (nous conservons ici au mot médicament son acception indigène : tout ce qui peut être remède, poison ou fétiche ou est employé à un usage spécial).

Or parmi ces pratiques réservées à ces seuls initiés, il en était une qui concernait le choix de l'emplacement des cases. Chaque fois qu'un Mandja désirait édifier une case, il allait quérir le *ouhèn-toa* pour faire tracer par lui les fondations de l'édifice.

Cet usage s'est perdu depuis longtemps, ce qui explique l'impossibilité de reconstituer les rites et les cérémonies dont l'acte était certainement accompagné.

Seule la désignation de *ouhèn-toa* est restée qui a été conservée aux fils des sorciers, héritiers de leur science et de leur fonction, et il est demeuré par extension à tous ceux qui président aux destinées des clans mandja.

Le rôle et l'autorité du chef, dans le clan mandja, ont singulièrement évolué depuis l'occupation européenne.

Autrefois le chef possédait une sorte d'autorité morale qui faisait de lui le premier du clan : ses avis étaient toujours écoutés et les décisions de sa justice exécutées, quoiqu'il n'eût aucun moyen matériel à sa disposition pour forcer les mauvaises volontés : pas de gardes du corps, pas de police, pas même de clients.

Mais il était protégé par l'espèce de crainte respectueuse qu'inspirait au vulgaire sa descendance d'un sorcier plus ou moins fameux et s'il faisait jamais des mécontents, ceux-ci étaient vivement mis à la raison par la majorité. En principe les membres du clan ne versaient au chef aucune indemnité ; seulement en cas de guerre, au moment de partager le butin, le chef se servait le premier — et il ne manquait pas de s'adjuger la meilleure part.

La meilleure preuve de cette autorité, nous la trouvons dans le résultat obtenu de 1897 à 1899 par le chef Makourou ; il put obtenir des Mandja un effort assez grand et continu pour faire passer à travers le Haut Chari toutes les charges et tout le matériel de guerre (dont un bateau à vapeur) de la mission Gentil — toutes ces charges étant transportées à tête d'homme.

Les Mandja espéraient que ce coup de collier ne se renouvelerait plus. — Lorsque en 1901 fut créé le Territoire militaire du Tchad et que les charges vinrent s'accumuler dans les magasins de transit en bien plus grand nombre qu'au temps de Gentil, ils commencèrent à perdre la confiance et le respect qu'ils avaient eu jusqu'alors pour leurs chefs.

Voici pourquoi :

Après les corvées demandées et principalement celles du portage, les hommes percevaient un modeste paiement de perles ou de sel ; quant au chef, il recevait un cadeau, le seul qui fût réellement apprécié : le fusil à piston, la poudre et les capsules.

Les Mandja fatigués se soucièrent fort peu de travailler ainsi pour le seul profit des chefs : ils commencèrent à fuir pour aller se joindre aux villages rebelles. D'autre part, les chefs eux-mêmes se trouvaient placés devant le dilemme suivant : ou bien écouter les doléances de leurs administrés et refuser le portage, et alors ils s'exposeraient aux rigueurs administratives (amende, prison, répression). Ou bien ils tâchaient de satisfaire de leur mieux aux exigences de l'occupation française ; dans ce cas, c'était la lutte avec leurs hommes, lutte quotidienne dans laquelle ils finissaient par recevoir un coup de sagaie ou par être empoisonnés. De nombreux exemples viennent malheureusement à l'appui de ces affirmations.

De telle sorte que vers la fin de l'année 1902, la situation de chef d'un village mandja était intenable : aussi personne ne se souciait-il d'accepter cette fonction. Quelques-uns se dé mirent volontairement : ceux dont l'agglomération était petite se joignirent à leurs voisins plus forts (ce fut le cas le plus général) ; d'autres prirent la fuite sans explications.

Nous observons ainsi un phénomène politique assez curieux : les Mandja au début de l'occupation définitive (c.-à-d. en 1901) étaient fragmentés sous l'autorité de nombreux chefs. Jusque vers le milieu de 1902, ce nombre augmenta par suite de l'appât du cadeau réservé aux chefs : les armes à feu.

Mais l'effort demandé étant trop grand, on observe une décroissance rapide du nombre des chefs mandjas. En 1903, nous aidâmes à cette réduction en favorisant les fusions des petits villages en vue d'unifier le commandement.

Cette décroissance, ralentie en 1904, n'a cependant pas cessé. Dans l'état de choses actuel, nous ne croyons pas d'ailleurs, que ce soit un mal. Il serait excellent que l'on puisse arriver, si cela est aujourd'hui matériellement possible, à reconstituer les clans mandja, à choisir les plus importants, à condenser les plus faibles ou les plus affaiblis, à les agglomérer pour n'avoir plus sous la main que quelques chefs sérieux, d'une fidélité éprouvée, ayant une autorité indiscutée



s'appuyant sur nous. C'est l'œuvre du temps : on ne peut y songer avant la suppression du portage.

Voici le recensement des chefferies :

|                         |      |     |            |   |
|-------------------------|------|-----|------------|---|
| 1 <sup>er</sup> Janvier | 1902 | 217 | chefferies | (la zone mandja n'est pas encore entièrement connue). |
| 1 <sup>er</sup> Janvier | 1903 | 265 |            | (décroissance à partir de Juin 1902).                 |
| 30 Juin                 | 1903 | 137 |            |   |
| 31 Décembre             | 1903 | 98  |            |   |
| 1 <sup>er</sup> Octobre | 1904 | 112 |            | (par suite de diverses soumissions).                  |

Les observations précédentes s'appliquent uniquement aux villages demeurés fidèles : il n'en est plus de même dans les villages rebelles.

On y observe en effet le phénomène politique absolument contraire. Il va de soi que plus le nombre des villages soumis diminuait, plus s'augmentait celui des groupes rebelles, puisque sauf pertes importantes dues au portage ou à la variole, il n'y en avait aucune du fait d'un exode en dehors de notre zone d'action.

Les villages ou mieux les fragments de villages rebelles, sentant le danger, se groupaient autour du chef le plus courageux, celui qu'ils savaient en état de tenir au besoin campagne contre les Européens. L'autorité de ces chefs devenait énorme en quelques mois : il fallait la briser à tout prix. En règle générale, dès qu'on avait pu détruire ce chef ou s'assurer de sa personne, les rébellions les plus sérieuses s'apaisaient en peu de temps.

L'un d'eux, M'Ba, chef des Monts Kazamba fut le maître incontesté de toute la zone pendant toute l'année 1902. La rébellion prit fin dès que M' Ba, après quatre jours de siège, à bout de résistance, vint en personne faire sa soumission.

De mai 1902 à Janvier 1904, le chef Sendia commanda la région entière de la Koumi, attirant vers lui tous les mécontents, les groupant dans des fourrés inextricables, les préparant à la résistance à outrance. Les répressions échouèrent toutes les unes après les autres ; finalement Sendia traversa la Fafa et nous échappa. Ces cas sont loin d'être isolés.

En somme, ces deux chefs, M'Ba et Sendia qui jusqu'au jour de leur révolte avaient été de vulgaires chefs de clan, dont le nom était à peine connu hors de leur zone, n'eurent une autorité redoutée et bien assise qu'une fois chefs de bande.

En d'autres circonstances, il eût été possible de faire adopter aux Mandja du Haut Chari un chef unique, déjà connu, offrant toutes les garanties de fidélité. Makourou, chef du clan Bougoumi, l'un des plus nombreux parmi les clans Mandja, Makourou le grand ami de Gentil, était tout désigné pour occuper cette haute situation. Mais les perturbations profondes apportées dans le pays par les nécessités inéluctables de l'occupation du centre africain ne pouvaient manquer de faire avorter ce projet.

Makourou qui fut d'un concours précieux pour Gentil, ne put servir notre cause avec profit dès que le portage eût été institué en grand. Il le comprit lui-même et se retira dans son village pour y vivre désormais ignoré. En 1902, on le chargea d'aller porter des paroles de paix aux rebelles établis entre Koumi et Nana. Il fut non seulement reçu comme un intrus, mais presque malmené. Au début de 1903, on le chargea de provoquer une reconcentration des Mandja autour du poste de la Nana. Ses efforts furent littéralement stériles.

En Juillet 1903, il fut nommé Grand Chef de la tribu Mandja, en résidence au chef-lieu Fort Crampel. Mais ce ne fut jamais qu'un titre honorifique octroyé

comme récompense des services rendus : à peine le Grand Chef réussit-il à grouper autour de lui les fragments du clan Bougoumi disséminés un peu au hasard. Mais tous les autres clans affectèrent de ne le pas connaître, malgré les marques extérieures d'autorité que le commandement européen lui prodigua.

Makourou avait cependant un passé ; il était pour tous les Mandjas l'ami de « Cambacéré » (Gentil) ; sa famille était honorée et son clan important.

Fin, rusé, énergique quand il le fallait, Makourou avait de réelles qualités de commandement.

Il fut impossible de l'imposer. On devine à quels résultats on fût arrivé avec un chef ordinaire, peu connu et sans prestige.

*Sous-chefs.* Le chef de clan ou de village est aidé et suppléé par un ou deux sous-chefs, suivant l'importance du clan. Ces auxiliaires sont choisis par le chef qui les emploie à tout service qu'il ne peut assurer lui-même ou pour lequel il ne lui plaît pas de se déranger (communications à faire à des villages voisins — renseignements à prendre — ordres à porter, etc...).

Depuis l'occupation française, ces sous-chefs sont devenus des *capolars*. Cette déformation de notre mot « caporal » indique assez l'analogie des fonctions entre le subalterne militaire et le sous-chef Mandja. D'autant plus que notre venue, en élevant le portage familial à la hauteur d'une institution d'Mtat, a créé une nouvelle attribution aux capolars : ce sont eux qui, dans les convois, surveillent et dirigent le contingent de porteurs fournis par leur village respectif. Si un de leurs hommes est trop fatigué, ils doivent se charger de son colis pendant le temps qui lui est nécessaire pour se remettre ; ils sont responsables de la fuite des porteurs, de la perte des caisses, des avaries. Nous devons reconnaître que d'une façon générale, ces capolars s'acquittent consciencieusement de leur besogne. Il est vrai qu'ils y étaient encouragés par les avantages attachés à cet emploi : double paiement de leurs journées de portage, gratification de temps à autre de la part de l'Administration, octroi d'un fusil à piston lorsque le chef en ayant déjà un pour lui, en recevait un second comme prime au portage ou prime aux collecteurs de caoutchouc et d'ivoire — enfin le capolar pouvait escompter plus ou moins la succession de son chef, qui lui échéait lorsque celui-ci décédait sans enfant mâle.

*Assemblées.* — Lorsqu'arrivait un événement important qui exigeait une décision engageant la collectivité, le chef convoquait tous les membres du clan présents — par une batterie spéciale du grand tam-tam de guerre — il exposait les faits et les discutait. Chacun pouvait exprimer librement son avis — et on adoptait la résolution de la majorité, à laquelle l'unanimité finissait toujours par se ranger. C'était souvent l'avis du chef qui triomphait, surtout lorsque ce chef jouissait d'une réelle considération.

Mais ces réunions n'avaient lieu qu'en cas d'événements graves : craintes ou projets de guerre, presque uniquement. Elles constituent le seul symptôme d'organisation collective chez les Mandja et leur limitation à ce seul cas de l'union pour la lutte contre l'ennemi donne la mesure du manque de cohésion et d'homogénéité de leur vie sociale.

---

## LINGUISTIQUE ET SOCIOLOGIE.

## II

## Essai d'une théorie des langues spéciales

par A. VAN GENNEP.

Le problème des langues spéciales n'a été envisagé jusqu'ici que sous des points de vue étroits, partiellement par suite de la prédominance accordée à l'étude des argots européens. D'où l'on avait été conduit à ces conclusions, généralement admises encore, que les langues spéciales sont des formations aberrantes, des cas tératologiques, devant leur formation à des circonstances exceptionnelles. C'est ainsi entre autres que M. Sainéan<sup>1</sup> semble l'expliquer par une sorte de génération spontanée lorsqu'il dit « Aucun argot européen ne remonte au-delà du XV<sup>e</sup> siècle », alors que le fait est seulement, qu'aucun des documents actuellement connus ne remonte au-delà de cette date. Mais comme dans les *Serees* de Guillaume Bouchet on voit rangés dans une même catégorie les argots des merciers, des mendiants et des voleurs, et que ces groupements sociaux secondaires ne datent évidemment pas de ce moment, il est normal d'admettre que ces argots existèrent aussi antérieurement.

C'est ce que vient démontrer ce fait que dans toutes les civilisations, les corporations des métiers et surtout les marchands possèdent des langues spéciales qui leur servent en définitive de moyen de défense contre l'acheteur. Ainsi l'examen du problème dans toute sa généralité, c'est-à-dire par utilisation de la méthode ethnographique, s'impose également sur ce domaine. Il est remarquable que Max Müller, qui s'intéressa aux tabous linguistiques, n'ait pas songé à faire des recherches générales dans ce sens. Et comme les travaux synthétiques de Fr. Müller, Wundt, Van Ginneken, etc. ne mentionnent pas le phénomène, les ethnographes spécialisés, bien que frappés à maintes reprises par l'universalité et l'importance des langues spéciales, n'ont pu le catégoriser à leur tour linguistiquement.

Pour une théorie des langues spéciales, il faut se rappeler qu'il existe dans la vie sociale des conditions spéciales, plus exactement des besoins collectifs spéciaux auxquels répondent des institutions déterminées. Ces besoins peuvent demeurer latents quelque temps, et jusqu'au moment où ils émergent dans les consciences individuelles leur satisfaction demeure potentielle. Mais du jour où l'émergence se produit souvent, à plus de reprises, et chez des individus plus nombreux, et de plus en plus rapprochés par de mêmes besoins, la tendance se manifeste, d'abord sporadiquement et timidement, puis avec une puissance peu à peu accrue, à l'unification des efforts en vue de la création d'institutions nouvelles nécessaires.

C'est ici que sera d'un grand secours l'ethnographie expérimentale. Je ne donne pas à ce mot un sens aussi absolu que dans les sciences naturelles en général, mais le sens restreint qu'il a dans certaines expériences de biologie, par exemple lorsqu'on étudie l'évolution et la manière de se comporter des êtres dans des milieux artificiels, eau salée, bouillons de culture, etc. C'est un tort de croire que l'eth-

<sup>1</sup> L. Sainéan, *L'argot ancien*, Paris, 1907, pp. 11 et 5.

nographie n'est qu'une science d'observation après coup : en fait, quelqu'un qui désire observer un phénomène déterminé peut agir sur les groupes ou les individus sujets de l'observation en variant les conditions de l'observation, conditions psychologiques (par des questions ; par un choc à l'imitation, etc.) ou matérielles (par introduction d'éléments nouveaux de la civilisation matérielle). C'est ainsi que les missionnaires font inconsciemment de l'expérimentation ethnographique lorsqu'ils introduisent chez des peuples nus ou à demi-nus nos vêtements et notre conception de la pudeur, introduction dont les effets sociaux se marquent de proche en proche. C'est ainsi, encore, que l'apport de l'écriture arabe et de l'écriture européenne au Kamerun allemand a permis de suivre en détail la genèse de l'écriture de Njoya, roi du Bamum.

Pour le problème des langues spéciales, le fait dont il faut partir, et qui a été bien constaté à maintes reprises par les sémasiologues, c'est qu'un même mot appartenant à la langue générale n'a pas le même sens pour chacun des groupements restreints qui existent à l'intérieur de la société. C'est ainsi que le mot *opération*, comme l'a remarqué M. Bréal, change de sens selon qu'il est employé par un chirurgien, un militaire, un financier, un maître de calcul<sup>1</sup> ou un marchand de vin<sup>2</sup>. Il existe donc à l'intérieur de chaque langue commune autant de langues spéciales qu'il y a de métiers, de professions, de classes, bref de sociétés restreintes à l'intérieur de la société générale. La situation linguistique de chaque langue dépendra de la situation sociale du groupement qui la parle. Rapprochée par sa conformation de la langue générale s'il s'agit d'une profession reconnue, elle s'en éloignera plus ou moins selon que le groupement se trouvera en état d'antagonisme plus ou moins marqué vis-à-vis de la société générale. C'est pourquoi le langage spécial des voleurs différera le plus possible de la langue générale. C'est là, dans nos sociétés, le cas extrême de toute une série de langues spéciales.

Le problème se trouve donc posé sur ses vraies bases d'ordre sociologique : il s'agit de rechercher quelles sont, dans chaque société générale, les sociétés spéciales, et de déterminer la situation qu'elles occupent entre elles d'une part et vis-à-vis de la société commune de l'autre. C'est cette situation qui conditionnera le caractère plus ou moins secret, plus ou moins spécial de chaque langue restreinte.

L'enquête n'a de chances de conduire à des résultats valables que si elle porte non pas seulement sur nos sociétés modernes, où nombre de différences se sont atténuées ou ont fait place à d'autres, mais elle doit être largement comparative.

En outre toute classification des langues spéciales indépendamment des langues générales avec lesquelles elles coexistent risque de fausser les idées. La limitation de l'horizon constitue précisément le grave défaut à la fois, comme je l'ai dit, des travaux parus jusqu'à ce jour sur l'argot mais aussi de l'enquête entreprise autrefois sur les « langues secrètes » par la revue *Am Urquell* (vol. II à V) et de l'essai de systématisation de Richard Lasch<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> M. Bréal, *Essai de sémantique*, 2<sup>e</sup> éd. p. 285 et suiv.

<sup>2</sup> A. Meillet, *Comment les noms changent de sens*, Année Sociologique, T. IX, p. 14, où l'on trouvera encore cités : Duvau, *Mém. Soc. de Ling.* XIII, 234 et suiv. ; Meringer, *Indog. Forsch.*, XVII ; Roques, *Journal des Savants*, 1905 ; etc.

<sup>3</sup> R. Lasch, *Ueber Sondersprachen und ihre Entstehung*, Extrait (36 pages) des *Mitteilungen* de la Société Anthropologique de Vienne, 1907. Voici, en outre de la plupart des travaux cités dans les notes du présent *Essai*, quelques indications bibliographiques complémentaires à l'intéressant mémoire de M. Lasch :

V. I. Iochelson, *Po rièkam Iasačnot i Korhodonu*, *Izv. de la Soc. Russe de géogr.* 1898,

Bien mieux, cet ethnographe semble même s'opposer (p. 14) à toute tentative d'explication des langues spéciales par leur rattachement à des catégories sociales déterminées : « On rencontre, dit-il, dans les sphères d'activité des hommes [opposés aux femmes] un grand nombre d'occupations au cours desquelles sont utilisées des formes de langage spéciales. Mais il serait prématuré de dériver leur existence uniquement des besoins spéciaux des métiers et occupations mêmes en question ; au contraire, ces motifs sont de beaucoup inférieurs en importance par rapport aux tabous linguistiques qui se basent sur les influences religieuses ». Prise au pied de la lettre, cette opinion est exacte en ce sens que les métiers et professions ne sont pas en effet, chez ces demi-civilisés, la condition suffisante pour la formation des langues spéciales ; mais elle est inexacte en ceci, que l'on n'a pas le droit de donner aux mots occupation, métier et activité quand il s'agit des demi-civilisés le sens uniquement profane qu'ils ont dans nos sociétés modernes.

Chez nous, les sociétés secondaires ou restreintes sont d'ordinaire constituées par des individus ayant même activité économique ; dans ce cas les langues spéciales prennent chez nous le caractère de simples terminologies. Mais déjà le langage du prêtre présente un caractère plus complexe. Et si de proche en proche on remonte aux sociétés demi-civilisées, on constate une prédominance de plus en plus grande du caractère sacré de la plupart des langues spéciales.

Ce mot de *sacré* est pris ici dans le sens précis que lui a donné ces années dernières la science des religions ; il signifie à la fois : doué de puissance surnaturelle, impur, et mis à part (tabou, interdit). Il n'existe aucune différence de principe entre la langue de métier moderne et telle langue sacrée demi-civilisée : seulement le caractère spécial linguistique n'affecte pas les mêmes catégories sociales que chez nous.

Autrement dit, les sociétés restreintes qui existent à l'intérieur de nos sociétés générales ne se rencontrent pas nécessairement chez les demi-civilisés, dont les sociétés générales, en revanche, contiennent des sociétés restreintes que nous n'avons pas, ou que nous n'avons que partiellement et à un degré moindre.

A. *Langues spéciales sacrées*. — On constate dans toutes les civilisations la coexistence d'une langue sacrée et d'une langue profane. Il va de soi que plus la société restreinte qui a pour spécialité l'activité sacrée est organisée, plus sa langue spéciale l'est aussi, au point d'être parfois une véritable langue tombée hors de l'usage général : c'est le cas du sanskrit dans l'Inde, du latin en pays catholiques, du vieux-slave en Russie, etc. et peut-être du sumérien dans l'Assyro-Babylonie ancienne. Ce procédé d'immobilisation d'une langue entière est le cas extrême d'un procédé propre, plus ou moins, à toutes les langues sacrées. Toute la langue liturgique présente un caractère sacré d'autant plus facile à lui conserver que la

liv. 3, p. 258 (Youkaghires : tabous linguistiques en relation avec le système classificatoire ; langue des hommes et langue des femmes).

Sieroszewski, *Le chamanisme chez les Yakoutes*. Revue de l'Histoire des Religions, 1902, T. II, p. 219-220 (tabous linguistiques intéressants, du chamane, etc.).

Casalis, *Etudes sur la langue sechuana*, Paris 1841, p. 49 « euphémismes ».

M. Cartwright, *Folk-Lore of the Basuto*, Folk-Lore, 1904, p. 258 (tabous linguistiques relatifs aux morts).

Dawson, *Australian Aborigines*, Melbourne, 1881, p. 29-30 (tabou linguistique entre belle-mère et gendre).

P. Sébillot, *Le Folk-Lore des Pêcheurs*, Paris 1903, passim (tabous linguistiques des pêcheurs, surtout de France et d'Angleterre) ; *Le Folk-Lore de France*, (index, s. v. mots et nom).

A. von Kremer, *Ägypten*, Leipzig, 1863, T. I., p. 163 (langage de voleurs arabes).

société profane n'en fait pas usage. Que si l'on examine ce qui se passe dans des civilisations moins élaborées que celles énumérées ci-dessus, on découvre également l'existence de langues spéciales aux activités magico-religieuses ; mais ces langues sont moins développées ; elles consistent principalement en termes inintelligibles au profane soit parce que réellement archaïques, soit parce que forgés artificiellement au fur et à mesure des besoins. L'un et l'autre procédés sont souvent très visibles dans les incantations, les formules magiques, etc.

Ainsi, d'un bout à l'autre de l'humanité on trouve des langages sacrés d'un emploi réservé aux prêtres, aux magiciens ou à des individus quelconques pourvu que, au moment de l'usage, extraits par des rites appropriés du monde profane et munis de la puissance magico-religieuse nécessaire à quiconque veut faire partie temporairement du monde sacré.

On arrive ainsi à chercher quelles sont les autres activités et les situations qui peuvent présenter, à un moment donné, ce caractère sacré. Cette recherche est facilitée par les travaux parus en grand nombre ces dernières années sur les divers rites magico-religieux, d'où ressort que chez les demi-civilisés le domaine du sacré est beaucoup plus vaste que chez nous, au point qu'il n'est guère d'activité sociale qui ne participe à un moment ou à un autre du rite magico-religieux. Et chaque fois que ce fait se présente, il doit y avoir emploi, en théorie, d'un langage spécial, hypothèse que les données actuelles permettent de regarder comme exacte dans un très grand nombre de cas. Ces langages spéciaux usités temporairement présentent le plus souvent un caractère fragmentaire : ou du moins, sauf sporadiquement, ils ne sont constitués que par un nombre plus ou moins considérable de termes d'usage interdit, c'est-à-dire par des tabous linguistiques.

Le tabou peut frapper non seulement le nom des divinités proprement dites, mais aussi celui des divinités de toutes catégories : démons bienfaisants ou malfaisants, héros civilisateurs, et en général les divinités qui président aux diverses activités spéciales : accouchement, naissance, initiation, sacrifice, etc. Il atteint aussi les divinités zoomorphiques, phytomorphiques ou astrologiques ; et enfin les totems (divinités de clan), les protecteurs d'individus et de toutes sortes de groupements. Partout où le chef est regardé comme saint, et c'est là un fait dont la vaste diffusion a été démontrée par J.-G. Frazer, il existe un langage spécial quand on parle au chef ou aux membres de sa famille, ou quand on en parle. Il en est de même, comme je l'ai démontré en détail pour Madagascar, quand il s'agit des morts ou de la mort. De même encore on emploie un langage spécial à propos de plantes, comme le riz en Indonésie, dont la culture présente un caractère sacré.

Nous arrivons ainsi au second domaine, celui des activités : il en est dans chaque société, un certain nombre qui portent avec netteté un caractère sacré. Telles la pêche et la chasse un peu partout, notamment les chasses rituelles totémiques. Dans l'Indonésie on trouve le langage sacré des chercheurs de camphre ou de bois d'aigle ; ailleurs on rencontre un langage de guerre spécial. Enfin dans cette même catégorie rentrent les langues des forgerons, qui occupent dans nombre de sociétés une position intermédiaire entre le monde profane et le monde sacré.

On peut en dire autant du langage des femmes, celui d'entre les langages spéciaux qui a le plus frappé les observateurs et à leur suite les théoriciens. En fait l'existence d'une langue spéciale aux femmes s'explique normalement par la situation même de la femme dans les sociétés demi-civilisées. En principe, elle n'appartient pas à la société générale, laquelle n'est constituée que par les hommes ayant passé par les rites d'agrégation à la communauté.

Elle rentre ainsi dans la même catégorie que l'étranger. Or l'étranger et la femme possèdent intrinsèquement une qualité magico-religieuse spéciale, toujours considérée comme maléficiente, ainsi qu'il a été démontré par J.-G. Frazer, H. Grierson, moi-même, Crawley, etc. Les raisons de détail de ce point de vue n'importent pas ici, mais seulement ce fait qu'elles sont d'ordre magico-religieux et que, étant donné un groupement homogène formé d'hommes adultes, il est normal que les individus non agrégés à ce groupement parlent une langue différente de la langue du groupement en question.

En règle générale, tout groupement formé d'individus ayant mêmes intérêts et mêmes activités tend à demeurer homogène et à se protéger contre l'intrusion d'éléments hétérogènes. Or un clan est par essence un tel groupement, et tendra par suite à s'isoler par tous les moyens possibles, le moyen linguistique étant l'un des plus puissants. Cette tendance se rencontre ensuite dans la tribu, puis dans le conglomérat de tribus et de proche en proche jusque dans le peuple et la nation.

Parallèlement se marque la tendance de ceux qui demeurent en dehors à former eux aussi un groupement armé pour son propre maintien.

Le mécanisme et les raisons d'être de la formation des langues spéciales sacrées se marque surtout avec netteté dans celle des langues dites « secrètes » ou « d'initiation ». Ces langues ont été l'objet de recherches assez étendues, surtout quant à leur vocabulaire, mais on ne semble pas avoir jusqu'ici compris leur place logique dans l'ensemble des rites d'initiation. Par ce terme on entend les rites qui accompagnent, sanctifient et légalisent le passage d'une classe d'âge à une autre, ou d'une classe mystique à une autre (mystères). Or ces rites ont pour objet : 1° de séparer le novice de son milieu antérieur ; 2° de l'agréger à un milieu nouveau ; 3° de le réintégrer dans le milieu général. Au point de vue linguistique le processus se décompose ainsi : 1° oubli de la langue antérieure (langage enfantin, langue des femmes, langue générale vulgaire) ; 2° assimilation de la langue du milieu nouveau (langue secrète, langage mystique, langue théologique) ; 3° retour à la langue vulgaire et générale, avec conservation à un certain nombre de mots vulgaires d'un sens spécial, ou conservation de tout un langage spécial à utiliser seulement dans des circonstances données et avec des individus donnés. On verra, en appliquant ce schéma aux cas spéciaux, par exemple aux langues « secrètes » du Bas-Congo<sup>1</sup>, qu'il rend intelligible le fait linguistique en lui donnant sa vraie place parmi tout un ensemble complexe de faits d'un caractère social général et magico-religieux spécial. Dans ce cas encore la « langue secrète » est, non pas un produit aberrant, mais une résultante normale de nécessités sociales générales.

Il en est de même encore de la langue des enfants. Les enfants forment, même dans nos sociétés où il n'y a plus de classes d'âge hiérarchisées, une société spéciale, ayant ses tendances propres qui sont nettement individualistes. Le langage des enfants est sans doute soumis à des facteurs physiologiques ; mais on verra souvent les enfants conserver entre eux un langage propre (fait frappant surtout dans les familles nombreuses, dans les écoles) qui n'est autre qu'un moyen de défense à l'égard des adultes, considérés comme oppresseurs, ou en tout cas comme personnes à éviter. Dans les sociétés demi-civilisées, les enfants rentrent dans la même catégorie que les femmes et emploient leur langage spécial, qu'ils doivent ensuite désapprendre lors des rites de passage à la première classe d'âge. Dans certains

<sup>1</sup> E. de Jonghe, *Les sociétés secrètes au Bas-Congo*, Bruxelles, 1907. Ces faits n'ont pas été compris par Webster, *Secret Societies*, New-York, 1908, p. 42.

cas, les enfants demi-civilisés possèdent encore un langage propre coexistant avec celui des femmes : il rentre alors dans la catégorie suivante, celle des langues profanes.

B. *Langues spéciales profanes.* — Le point extrême de développement de la langue des enfants, c'est la langue spéciale des étudiants, qu'on peut regarder comme une survivance d'une classe d'âge et des langues secrètes d'initiation, en tenant compte de ce fait fondamental que ces langues spéciales modernes n'ont aucun caractère sacré, non plus que les expressions du passage de l'adolescence à l'âge mûr.

Les langues enfantines des demi-civilisés n'ont guère été étudiées encore. En tout cas on doit rejeter absolument la théorie de M. Lasch, qui, d'accord avec Hale, regarde le langage des enfants comme le résultat d'un « instinct de jeu », identifie, suivant un cliché vraiment trop usé, le sauvage à l'enfant et regarde en définitive ce même « instinct de jeu » comme « la force interne » qui a amené la formation de toutes les langues spéciales<sup>1</sup>.

Ce n'est pas le lieu de démontrer que le célèbre « instinct de jeu » de l'enfant et du sauvage n'est qu'une invention des psychologues introspectifs. Depuis les travaux des biologistes sur l'instinct, et de ceux de Karl Groos sur les *Jeux des animaux*<sup>2</sup> et les jeux des hommes, fondés sur des documents bien critiqués et sur des connaissances approfondies en biologie, on sait que les actes animaux, enfantins et humains qu'on regardait comme une dépense désintéressée d'activité ne sont que des adaptations préalables à une fin utile ultérieure, des pré-exercices. Or c'est bien cet élément d'utilité que j'espère avoir fait ressortir au cours de cet exposé et qui est leur vrai but. M. R. Lasch prétend que les langues des enfants ne sont que des « amusements » ; et c'est dans cette même catégorie qu'il classe une langue spéciale des Maori dont cependant Taylor précise le but : « They have another amusement, which consists in rendering their conversation *unintelligible to strangers* ».

Ce même caractère d'utilité se marque dans les langues de métiers, sur lesquelles il n'est pas nécessaire d'insister longuement. Quelques unes d'entre elles participent du caractère sacré du métier et des gens qui s'y adonnent, ainsi qu'il a été dit ci-dessus (pêcheurs, chercheurs de camphre, forgerons). L'une des plus connues est celle des maçons et tailleurs de pierres, qui constituaient dès l'époque grecque une corporation très fermée et très individualisée. Ces langues de métier prennent, au fur et à mesure du développement culturel, le caractère de simples terminologies.

Là où les métiers et les professions constituent des sociétés spéciales bien délimitées à l'intérieur de la société générale, le langage spécial prend au contraire un caractère très accusé. Tel est le cas partout où existe le système des castes (Inde, Afrique Occidentale). Et ceci nous conduit à rechercher le lien qui peut exister entre la race, la profession et la langue. Les forgerons fournissent, pour plusieurs régions de l'Afrique un cas typique ; c'est ainsi que les Wandorobbo, qui vivent au milieu des Masaï, sont forgerons, parlent leur langue propre, à ce qu'il semble non hamitique, et sont d'une autre race que les Masaï. Ce cas montre donc la combinaison de trois éléments dont j'ai parlé : caractère sacré, spécialisation de métier, séparation de l'étranger. On comparera encore le cas des Tsiganes, spécialement

<sup>1</sup> *loc. cit.* pp. 3, 12, 35.

<sup>2</sup> Trad. française, Paris 1902.



adonnés à la chaudronnerie et gardant, par procédé de défense, leurs dialectes composites au milieu des autres langues générales. A l'intérieur même de toute la collectivité tzigane prise en bloc on note des spécialisations linguistiques, causées d'une part par la pression des langues générales ambiantes et de l'autre par l'introduction dans la collectivité d'éléments hétérogènes (voleurs, assassins, out-laws de toute sorte). Ainsi le tzigane primitif s'est en diverses régions d'Europe transformé en cette sorte de langue spéciale qu'on qualifiera plus étroitement « d'argot ». La constitution, avec le développement actuel de notre civilisation, de toute une catégorie de femmes spéciale, celle des prostituées, a également entraîné la formation d'un argot spécial.

\* \* \*

Je passe à l'examen de l'aspect proprement linguistique du problème.

Comment, au point de vue linguistique strict, les langues spéciales sont-elles constituées ? A cette question M. Lasch ne répond que comme suit :

Il distingue quatre procédés :

1° La périphrase : au lieu de « soleil » on dira « le brillant » ; au lieu de bois, « ce qui se porte sur l'épaule ».

2° L'emprunt à des langues étrangères : la langue des femmes caraïbes contient des éléments arawak.

3° Les archaïsmes (langue des prêtres dajak, etc.).

4° La modification par métathèse, incorporation ou redoublement de sons et de syllabes (*javanais* des prostituées ; langue des enfants, etc.).

Ce classement est certes exact mais ne me semble pas d'une grande utilité pour le problème même des langues spéciales. Il n'est pas un seul de ces procédés en effet qui ne soit appliqué également dans la formation des langues ordinaires : le grec ou le français par exemple font usage de la périphrase, de l'emprunt aux langues étrangères, des archaïsmes, des métathèses, des redoublements, etc. ; ce qui prouve une fois de plus que la langue spéciale est un phénomène normal.

Plus utile serait déjà une détermination exacte du rôle de l'analogie dans la formation des langues spéciales.

En tout cas, étant donné que spécial s'oppose à général, il s'agit de classer les faits conformément aux termes du problème. Il me semble donc plus rationnel de distinguer dans chaque langue spéciale :

a) Les mots qui se rattachent à un radical non en usage dans la langue générale du moment considéré ; dans cette catégorie rentrent les mots étrangers, les mots archaïques, les mots inventés de toutes pièces (d'ordinaire par formation analogique).

b) Les mots formés d'éléments en usage dans la langue générale : ce sont d'ordinaire des qualificatifs, ou encore des mots communs transformés par métathèse, insertion de syllabes ad libitum, redoublement.

Il est souvent difficile de discerner à première vue dans laquelle de ces deux catégories rentre un mot spécial donné ; j'ai tâché naguère de le faire pour les vocabulaires malgaches relatifs aux chefs et aux morts, sans y réussir. C'est donc affaire à chaque spécialiste de dresser la liste des mots d'après leur appartenance ou non à la langue commune.

Cependant chacun, même avec les documents si souvent insuffisants qu'on possède sur les langues non indo-européennes ni sémitiques peut arriver assez aisément à reconnaître les qualificatifs. Et ce travail déjà en vaut la peine, car trop

souvent les observateurs affirment en toute bonne foi que tels ou tels mots sont fabriqués de toutes pièces, alors que des recherches comparatives montrent qu'ils sont la simple mise en œuvre d'éléments appartenant à la langue commune. C'est ainsi que Miss Werner<sup>1</sup> s'est donné la peine de rechercher les radicaux Zoulous auxquels se rattachent les mots *hlonipa* (taboués) donnés par Colenso dans son Dictionnaire et qu'elle a réussi à trouver l'origine de la plupart d'entre eux. Ici encore il s'agit de qualificatifs. Or certains observateurs sont portés à exagérer l'influence des mots taboués sur la variation des dialectes<sup>2</sup> alors que d'autre part trop de linguistes l'ignorent totalement et dressent des tableaux de concordance des mots sans tenir compte de l'influence possible de ces facteurs de discordance, influence déjà relevée par Herdland dans son *Dictionnaire Dajak* et par Kern. Ce savant notamment a attiré l'attention sur un procédé oublié par M. Lasch, et qu'on peut appeler le procédé par remplacement : en Galélaré au lieu de *o sahè*, tête, on dira *o hutu*, cheveu ; c'est-à-dire qu'on prendra la partie pour le tout ; ou le contenu pour le contenant<sup>3</sup>, etc. Les mêmes conclusions découlent des recherches de A. Meillet<sup>4</sup> sur les noms de l'ours, du serpent, de la souris, du renard, etc., pour droit et gauche dans les langues indo-européennes, et de Miss Werner<sup>5</sup> sur les mots pour soleil, pour lune, pour droit et pour gauche dans les langues bantou. La périphrase est le procédé le plus employé ; mais concurremment on rencontre des radicaux distincts. J'ajouterai que le qualificatif comme nom propre de divinité est d'un usage extrêmement fréquent (cf. Usener, *Götternamen*).

Il y a donc lieu de noter que sur ce point la langue spéciale peut rester en contact permanent avec la langue générale, même si le vocabulaire spécial présente un caractère sacré proprement dit. Par là même la langue spéciale se montre ce qu'elle est en réalité : non pas un jeu ni un amusement, mais une forme particulière d'un processus linguistique universel et fondamental<sup>6</sup>. De plus la langue spéciale peut se marquer aussi, non seulement dans le vocabulaire, mais aussi dans la morphologie. C'est ce qu'a bien vu J. G. Frazer. Avec R. Brugmann, J. G. Frazer distingue le genre subjectif et le genre objectif, le premier indiquant le genre de celui qui parle, le second le genre de l'être ou de l'objet dont il est parlé. Supposez maintenant, et connaissant l'existence si répandue chez les demi-civilisés de la coexistence d'une langue spéciale aux hommes et d'une langue spéciale aux femmes, supposez que les hommes du Latium aient dit *equus* pour cheval et les femmes *equa*, tout comme les hommes Arawak disent *tase* pour certainement et les femmes *tara*.

<sup>1</sup> A. Werner, *The custom of hlonipa in its influence on language*, Jl. Afr. Soc. n° XV (Avril 1905) pp. 346-356.

<sup>2</sup> Cf. mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*, Paris, 1904, pp. 112-113.

<sup>3</sup> Kern, *Woordverwisseling in het Galelaresch*, Bijdr. T. L. Vk. Ned. l., 1893, p. 120-128.

<sup>4</sup> A. Meillet, *Quelques hypothèses sur des interdictions de vocabulaire dans les langues indo-européennes*, 1905.

<sup>5</sup> A. Werner, *Note on the terms used for "right hand" and "left hand" in the Bantu languages*, Jl. Afr. Soc. n° XIII (1904) p. 112-116 ; complété pour les langues du Congo par Stapleton, ib. n° XVI (19 ) p. 431-433).

<sup>6</sup> C'est ce que n'a pas vu R. Brandstetter, *Ein Prodromus zu einem vergleichenden Wörterbuch der mal.-pol. Sprachen*, Lucerne, 1905 qui s'est contenté pp. 69-73 d'amorcer l'étude comparée des tabous linguistiques dans les langues malayo-polynésiennes, sans connaître mes recherches sur ceux de Madagascar, où il aurait trouvé des indications suffisantes de méthode ; cf. *Tabou et Totémisme à Madagascar* (Paris, 1904) pp. 105-113 (langage relatif au chef) ; 151-153 (tabous linguistiques de caste et de clan) ; 190-191 et 247 (langage peut-être héraldique, en tout cas magico-religieux et économique) et à l'index, s. v. *linguistiques (tabous)*.

Ici le genre est encore subjectif. Mais peu à peu on aurait adopté un système transactionnel, la nécessité des doublets cessant d'être évidente. On en serait alors arrivé au genre objectif, *equus* désignant le *cheval* et *equa* la *jument* ; enfin *us* et *a* seraient devenus, par abstraction, les indications du genre.

Or, en dehors du parallèle arawak, je ne connais pas de faits où le passage du genre subjectif au genre objectif se marque sur le même radical. En général, le vocabulaire diffère du tout au tout<sup>1</sup>.

L'hypothèse de Frazer ne va donc pas, quelque séduisante qu'elle soit, sans soulever nombre d'objections. Et surtout, la différence quant au caractère subjectif ou objectif ne porte pas seulement sur le genre. Le genre linguistique n'est en fait qu'un fragment d'un système de classification des êtres et des choses et dont il faut tenir compte. Le classement des êtres et des choses d'après le sexe, qui se marque dans la langue par le genre, se complète chez un très grand nombre de peuples par un classement fondé sur d'autres qualités : grandeur ou petitesse, intelligence, raison ou instinct, classes d'âge, classes sociales, classes de parenté, classes politiques, et enfin catégories naturelles (terre, ciel, etc. ; orient et points cardinaux).

Que ces classifications, à bases diverses, puissent avoir une influence sur la langue, cela est admissible a priori. Voici du moins quelques cas très nets, qui prouvent qu'ils peuvent en avoir à la fois sur le vocabulaire et sur la terminologie, et ceci autant dans les langues spéciales que dans les langues générales.

Pour les individus apparentés, ce qui compte dans la vie, ce n'est pas le sexe, et dans la langue, ce n'est pas le « genre » subjectif ou objectif, mais le degré de parenté qui est objectif et subjectif à la fois. C'est pourquoi le système « classificatoire » influe par exemple sur la langue chez les Statlumh de la Colombie britannique : un même mot signifie grand-grand-père ou grand-grand-mère ; grand-père ou grand-mère ; petit-fils ou petite-fille ou petit-neveu ; fils, fille ou enfant. Ici le genre linguistique à base sexuelle n'existe même pas, le seul cas où M. Hill-Tout l'ait noté étant celui de *mon fils* (ten skōza) et *ma fille* (tin skōza), où le genre se marque par un changement de voyelle dans le pronom possessif<sup>2</sup>.

Même possibilité d'action pour la formation du pluriel : « Les seuls noms hupa [Californie] qui changent de forme pour indiquer le pluriel sont ceux qui classent les êtres humains d'après leur sexe et leur situation dans la vie, ainsi que les termes de parenté<sup>3</sup> » bien que cependant l'usage du pluriel, même avec ces mots, soit rare.

D'autre part, « le verbe hupa possède, outre les formes ordinaires du nombre (sing. duel, plur.) une forme spéciale de la troisième personne pour parler d'un enfant hupa ou d'une personne très âgée ou pour parler à des membres d'autres

<sup>1</sup> Cf. pour d'autres faits, mon analyse du mémoire de Frazer dans la *Revue des Idées*, 1904, sous le titre : *Le genre des mots*. Cf. encore le fait suivant, typique du processus de changement de genre d'un mot sous l'influence de représentations mythologiques : « Quand les Romains ont commencé de se représenter l'Amour sous l'apparence d'un jeune garçon armé d'un arc et sous les traits de l'Eros grec, ils ont changé l'idée du mot latin *Cupido* ; mais ils ont gardé le nom, quoique nom féminin comme *libido*, *dulcedo* ». Bréal, *Pour mieux connaître Homère*, Paris 1906 p. 266.

<sup>2</sup> C. Hill Tout, *Report on the Ethnology of the Statlumh*, JI. Anthropol. Inst., 1905, pp. 160 et 208. La formation, si répandue, du masculin et du féminin par adjonction des mots pour *mâle* et *féminelle* n'entre pas ici en ligne de compte.

<sup>3</sup> P. E. Goddard, *Morphology of the hupa language*, Berkeley, Univ. Cal. III, 1905, p. 24 ; l'auteur renvoie, pour un cas analogue de limitation dans l'usage du pluriel, à un mémoire du P. Morice sur les Indiens des Carrières, Trans. Can. Inst., T. I, n° 2, p. 184.

tribus, ou d'autres races, ou aux animaux ». Autrement dit : cette forme spéciale s'emploie lorsqu'il s'agit d'êtres n'appartenant pas à la communauté adulte, centrale, de la tribu.

Ce dernier fait est très instructif : sur un point au moins la langue hupa générale présente un caractère typique des langues dites secrètes et parlées en règle générale par un groupe spécial à l'intérieur d'un groupe général. Il y a donc lieu de se demander si le fait linguistique relevé dans le hupa n'est pas l'indice d'un point de vue normalement répandu chez les demi-civilisés se trouvant à un stade social et linguistique moins avancé.

Je fais allusion à la multiplicité des dialectes chez certains peuples, multiplicité proprement étonnante parfois. Ainsi le moindre groupement australien possède son dialecte propre, parlé parfois par une vingtaine de personnes seulement. J'ignore le nombre exact de ces dialectes australiens, mais il dépasse certainement 200 pour quelques milliers d'individus en tout<sup>1</sup>. De même à Timor, Crawford comptait 40 dialectes pour 100.000 individus, et en Nouvelle-Guinée, Erdweg trouvait 4 dialectes pour 294 habitants répartis en 4 villages<sup>2</sup>. Des langages non fixés par l'écriture sont comme de juste sujets à une plus grande variabilité : mais si l'on ne se contente pas de cette constatation d'ordre vague, si on examine d'un peu près par exemple le maintien du dialecte arunta à côté du dialecte urabunna et du dialecte dieri dans l'Australie centrale on s'étonne qu'il n'y ait pas fusion étant données les relations constantes entre les membres de ces très petits groupements. Et ceci vaut pour tous les dialectes australiens de proche en proche. Le fait hupa suggère alors l'interprétation suivante : chaque dialecte n'assumerait-il pas la fonction d'une langue spéciale vis-à-vis de tous les autres, malgré l'absence d'une langue générale proprement dite, langue spéciale consciemment voulue telle en tant que facteur vital du maintien et de l'autonomie du groupement parlant ce dialecte<sup>3</sup> ? Ce caractère serait la forme de début d'une évolution qui atteint sa forme définitive avec nos langues « nationales » d'Europe (cf. le polonais, le ruthène, etc., comme éléments vitaux des nationalités polonaise et ruthène).

En ce sens la notion de « langue spéciale » ne devient plus, quand il s'agit de demi-civilisés, qu'une notion relative. Et nous obtenons ainsi comme une gradation partant de la langue spéciale d'un tout petit groupement d'apparentés localisé à la langue générale de toute une nation et passant par : a) le langage des sexes ; b) le langage des âges, c) le langage des occupations, tous ces langages pouvant soit appartenir strictement à la catégorie sacrée ou à la catégorie profane, ou appartenir aux deux à la fois.

Le langage spécial perd ainsi définitivement son caractère de « jeu » et de « phénomène anormal », mais vient au contraire prendre place dans le développement linguistique normal, comme corollaire du sectionnement, lui aussi normal, des sociétés générales en sociétés secondaires. Or, de même que ces sociétés ont pour règles internes des règles qui valent pour la société entière (sinon elles s'en détacheraient pour former des sociétés autonomes), de même les langues spéciales suivent les règles fondamentales de la langue générale à laquelle elles sont liées.

<sup>1</sup> Cf. entre autres les listes de Curr, *The Australian Race*, 3 vol., 1886.

<sup>2</sup> Cités par Lasch, *loc. cit.* p. 2, du tir. à part, note 2.

<sup>3</sup> Je rappelle que « chaque fraternité [société magico-religieuse] Zuni emploie un dialecte différent de celui des autres » Mrs Stevenson, 24<sup>th</sup> Ann. Rep. Bur. Ethnol. Wash., p. XV. Mais je ne sais s'il s'agit d'un dialecte proprement dit ou d'une langue secrète de société d'initiés du type ordinaire, c'est-à-dire à syntaxe conforme à celle de la langue générale.

Aussi voit-on le caractère de spécialité ne porter que sur des éléments éternels, soit sur une partie du vocabulaire général, soit sur certains éléments (pronom, ou conjonction, ou formes verbales, ou manque du genre ou du nombre, etc.), mais non sur les caractères fondamentaux. Du moins je ne connais pas de cas précis où la langue spéciale, (des femmes, des initiés, des professions, etc.), posséderait une syntaxe propre. Et si un tel cas existe, j'y verrais plus volontiers un cas d'introduction du dehors (par mise en esclavage des femmes de toute une tribu vaincue) ou un cas de convergence (par fusion de deux groupements originairement distincts) qu'un cas de langue spéciale. Cette observation vaut notamment pour un certain nombre de « langues tsiganes<sup>1</sup> ».

Il est évident, cependant, qu'en l'état actuel de nos connaissances, toute affirmation absolue serait prématurée. C'est pourquoi on ne saurait assez recommander à tous ceux qui sont à même de le faire, d'entreprendre des recherches approfondies, non pas seulement, comme jusqu'ici, sur le vocabulaire des langues spéciales, mais surtout sur leur mécanisme interne.

Que si maintenant on se place au point de vue de l'histoire universelle des civilisations, on constate que les langues spéciales ont une raison d'être biologique : elles ne sont que l'un des innombrables moyens par lesquels les collectivités de tout ordre maintiennent leur existence et résistent aux pressions de l'extérieur. Elles sont à la fois un moyen de cohésion pour ceux qui les emploient, et un moyen de défense contre l'étranger, ce mot pris au sens vaste qu'on doit lui donner en ethnographie, et dont quelques nuances ont été indiquées ci-dessus, la notion d'étranger se marquant autant dans le domaine de la parenté, de l'âge, de la religion, du droit, que dans le domaine politique. L'un des caractères par quoi se différencie l'étranger sera, en outre de la couleur de peau, du faciès, du costume : la langue.

Ainsi la langue spéciale joue à l'intérieur de la société générale le rôle que chaque langue générale joue vis-à-vis des autres langues générales. C'est l'une des formes de différenciation, formes voulues, et nécessaires à la vie même en société.

Et l'on remarquera que cette interprétation d'un phénomène limité (limité comme phénomène linguistique d'abord, puis comme phénomène linguistique spécial), vaut pour un grand nombre d'autres institutions, elles aussi limitées à deux degrés. Elle vaut pour les classes matrimoniales, pour les classes d'âge, pour les phratries, pour les clans totémiques, pour les divers systèmes d'organisation familiale, pour les castes, etc., toutes organisations partielles à l'intérieur d'organisations générales opposées, elles aussi les unes aux autres. D'un mot : ces diverses institutions répondent en même temps à la double tendance de cohésion et de différenciation collectives.

---

<sup>1</sup> Telle la langue secrète spéciale aux anciens magiciens celtés et devenue ensuite langage spécial des rôtisseurs, Tsiganes, etc. anglais ; cf. Leland, *The Tinkers' Talk*, Journal Gypsy Lore Soc., N. Sér. T. I. (1907-08) pp. 168-180. Le cas est moins net pour d'autres langues « tsiganes », mais ceci peut-être par suite de l'insuffisance de nos connaissances tsiganologiques.

## LA LUTTE DE JAHVÉ AVEC JACOB ET AVEC MOÏSE ET L'ORIGINE DE LA CIRCONCISION.

par A. J. REINACH.

Tout le monde connaît le combat de Jacob et de l'Ange et l'histoire de Moïse assailli par Jahvé. Bien que ces morceaux, dans leur version primitive, aient dû affliger singulièrement la piété juive, ils étaient si célèbres que les réviseurs sacerdotaux n'ont osé les faire disparaître entièrement. Mais, en les conservant en partie, ils ne les ont pas seulement mutilés et tronqués, ils les ont altérés sciemment et ces altérations répondaient si bien aux idées nouvelles sur les rapports de Dieu et de l'homme qui s'établissaient de leur temps et qui n'ont pas cessé depuis de dominer, que c'est avec ces altérations et grâce à elles que ces récits sont devenus classiques. Ce n'est que tout récemment qu'on paraît être enfin parvenu, par de simples corrections grammaticales, à restituer la version primitive dans ses lignes essentielles et cette version est si contraire aux opinions reçues et si fertile en résultats inattendus que les spécialistes semblent ne s'y résigner qu'avec peine. C'est à indiquer les conséquences qu'on en peut tirer sur le sens primitif de la circoncision que cet article sera consacré.

\* \* \*

Du récit composite contenu dans le chap. XXXII de la *Genèse* on s'accorde à rapporter les versets suivants à la plus ancienne version Jahvéiste. On sait que Jacob, allant des monts de Guiléad rejoindre Esaü en Edom, a fait traverser aux siens nuitamment le gué du Jabboq : « Et Jacob resta seul et quelqu'un lutta avec lui jusqu'au lever de l'aurore (25). Et lorsqu'il vit qu'il ne pouvait l'emporter, il le frappa sur le plat (ou à la paume) de la cuisse (26a). Alors il dit : « laisse-moi aller, car l'aurore monte ». Mais il répondit : « je ne te laisserai point aller jusqu'à ce que tu m'aies béni » (27). Et Jacob interrogea et dit : « apprends-moi ton nom ». Alors il dit : « pourquoi me demandes-tu mon nom ? » Et il le bénit sur le champ. Alors le Soleil se leva (32a) ».

La difficulté de ce passage vient toute de ces divers *il* dont on ne sait trop auquel des deux lutteurs on doit les rapporter chaque fois. L'Élohiste, sans doute plus récent que le Jahvéiste (on admet généralement que J date du début et E de la fin du VIII<sup>e</sup> s.)<sup>1</sup>, a déjà résolu la difficulté dans le sens exigé par la piété juive. Comme le

<sup>1</sup> Je suppose connues les notions essentielles sur la composition du Pentateuque : les deux versions primitives, celle qui appelle la divinité Jahvé (J.), la plus ancienne, probablement originaire de Juda, et celle qui appelle la divinité Élohim (E.), qui utilise déjà la première et lui oppose parfois les traditions particulières aux tribus josphites du royaume du Nord ; une première fusion du *Jahvéiste* et de l'*Elohiste* opérée au temps de l'exil de Babylone (586-538) par un ou plusieurs rédacteurs qui reprirent en sous-œuvre, dans l'esprit du Deutéronome (D) publié en 621, J et E pour en tirer le récit dit *Jéhoviste* (JE + D) ; enfin, dans la deuxième moitié du v<sup>e</sup> s. un (ou plusieurs) *réviseur sacerdotal* ajoutant à l'Hexateuque, constitué alors par l'adjonction du Livre de *Josué*, les chapitres dits du *code sacerdotal* (P. = *priesterkodez*), où l'influence du clergé jérusalémite est si manifeste : c'est avec les modifications imposées ainsi, par ce clergé que l'Hexateuque a passé à la postérité.

Dieu des Armées ne peut être frappé, même par Jacob, c'est Jahvé qui frappe Jacob à la cuisse et qui lui demande son nom, d'où la réponse fameuse : « Tu ne t'appelleras plus Jacob mais Israël car tu as combattu avec Dieu et avec les hommes et tu l'as emporté<sup>1</sup> ». Dans la pensée de l'Élohiste *tu l'as emporté* ne s'appliquait apparemment qu'aux *hommes* ; c'est à cet effet que la mention des hommes avait été intercalée après celle de Dieu, l'épisode de Laban et d'Esäü pouvant justifier leur présence. En fait, *tu l'as emporté* répondait au *lorsqu'il vit qu'il ne pouvait l'emporter* du Jahvéiste ; et *il* était Jahvé pour l'Élohiste qui, ainsi, pour éviter de laisser frapper le Seigneur par Jacob, faisait reconnaître au dieu la supériorité de son adversaire mortel ! S'il se trouvait obligé de laisser constater par Jahvé lui-même, en parole sinon en action, cette supériorité de Jacob, c'est que l'explication même des deux noms de Jacob-el (Ya'qob-el dont Ya'qob est la forme apocopée). — « Dieu l'emporte » ou « Dieu supplante » — et d'Israël — « Dieu brille » ou « Dieu lutte » — impliquait une pareille constatation. Une semblable raison étimologique a amené l'Élohiste à conserver la blessure à la cuisse, encore que, si Jahvé en était l'auteur, cette violence (apparemment interdite dans une lutte comme celle des bords du Jabboq) fit peu d'honneur au dieu d'Israël. Il s'agissait, en effet, d'expliquer pourquoi les Hébreux ne mangeaient point le tendon de la cuisse. Aussi l'Élohiste — ou, trois siècles plus tard, le rédacteur sacerdotal — crut-il devoir préciser en ajoutant que, lorsque Jacob eut dépassé le lieu de la lutte qu'il appela *Pénéél* (la Face de Dieu), « il boitait de la cuisse. Et c'est pour cela que les Béné Israël ne mangent point aujourd'hui même le nerf qui est sur la paume (ou le plat) de la cuisse parce que le lutteur avait touché, à ce nerf, la cuisse de Jacob ».

Ainsi amorcée, la transformation de ce passage devait s'accentuer encore. Bien que les noms de Pénéél et d'Israël, si étroitement liés à la légende, parussent impliquer que c'était bien *El* — Élohim en personne — qui avait lutté contre Jacob, on profita bientôt de ce qu'il n'était pas nommé expressément — du fait, sans doute, d'un premier remaniement — pour remplacer Élohim par son *Maléak*. Quoi que ce terme de *Maléak* (ou Melek, Moloch) — le Seigneur — ne soit, à l'origine, comme Élohim ou Adonāi qu'un des titres génériques que portait la divinité en pays sémitique, dès le VIII<sup>e</sup> siècle, il semble avoir désigné une sorte de lieutenant du Seigneur des Armées, qui le remplace partout où il ne peut se rendre en personne. S'il y avait une aventure dans laquelle il semblait que Élohim ne devait pas se compromettre, c'était bien cette lutte du Jabboq. Comment, d'ailleurs, même un patriarche tel que Jacob, eut-il vu Dieu en face, alors que Moïse et qu'Élie seraient morts (*Ex.* XXXIII, 17-23 ; *I Reg.*, XIX) si Jahvé, lorsqu'il les entretint sur l'Horreb, n'avait pris soin de dérober à leur vue ses traits redoutables ? Aussi, Osée écrit-il : « Dans le sein maternel, Jacob prit déjà son frère par le talon et, dans la force de l'âge, il combattit avec Élohim. Il combattit avec l'Ange — *maleak* — et l'emporta<sup>2</sup> ». On saisit ici la transition entre les deux versions : le combat avec

<sup>1</sup> L'Élohiste qui a rédigé la seconde vision de Béthel ignorait évidemment ce passage puisqu'il a cru nécessaire de faire bénir de nouveau Jacob par Elohim avec ces mots : « Ton nom est Jacob ; tu ne seras plus appelé ainsi, mais Israël » (*Ex.* XXV, 12). Voir les commentaires de Dillmann, de Nowack et de Holzinger.

<sup>2</sup> Osée, XII, 45 avec le commentaire de Van Hoonacker, *Les Petits Prophètes* (Paris, 1908), p. 112. Ce commentateur n'a pas tenu compte de la nouvelle traduction proposée par Cheyne, *Traditions and beliefs of ancient Israel*, 1907, 402 : « A Beth-on il usa de ruse avec Ashhur — à Ono il lutta avec Élohim » — Beth-on serait un doublet de Béthel ; Ashhur le dieu éponyme de la région de l'Arabie du Nord dont Jacob serait originaire. La mention du *maleak* serait une glose. A quelle époque la placer ?

Dieu est encore mentionné ; mais la victoire de Jacob est rapportée à un combat avec l'Ange. et les *midraschim* discuteront bientôt s'il s'agit de l'archange Michel ou du prince Édom<sup>1</sup>. Le grand développement que l'angéologie prend, à partir du IV<sup>e</sup> siècle, dans la religion juive, devait inciter à substituer partout les anges au dieu d'Israël comme l'hagiolâtrie du Moyen-Age remplaça partout Dieu par ses saints. Aussi, Dieu achève-t-il de disparaître de l'épisode du Jabboq dans le récit qu'en donne Josèphe, récit où l'action du rationalisme grec vient s'ajouter à celle du piétisme sacerdotal et de l'allégorisme prophétique pour défigurer l'antique légende : « Jacob, demeuré seul, rencontre un fantôme qui commence à combattre avec lui, et il en triomphe ; ce fantôme prend alors la parole et lui conseille de se réjouir de ce qui lui est advenu et de se persuader que ce n'est pas d'un médiocre adversaire qu'il a triomphé ; il a vaincu un ange divin et doit voir là un présage de grands biens à venir, l'assurance que sa race ne s'éteindra jamais et qu'aucun homme ne le surpassera en force. Il l'invita à prendre le nom d'Israël(os) ; ce mot signifie, en hébreu, *celui qui résiste à l'envoyé de Dieu* ; voilà ce qu'il révéla sur la demande de Jacob ; car celui-ci, ayant deviné que c'était un envoyé divin, lui avait demandé de lui dire ce que la destinée lui réservait. L'apparition, après avoir ainsi parlé, s'évanouit ; Jacob, tout heureux, nomme l'endroit Phanouël(os), c'est-à-dire la *face de Dieu*. Et comme, dans le combat, il avait été blessé près du nerf large, il s'abstint lui-même de manger de ce nerf, et à cause de lui il ne nous est pas permis non plus de le manger<sup>2</sup> ».

Par ce récit, qui restera la version classique de l'épisode, on voit comment le noyau primitif a fini par disparaître sous le poids des éléments adventices. On ne s'est pas seulement efforcé de tourner l'antique duel en récit d'édification, on a voulu encore en tirer parti pour expliquer plus d'un fait obscur remontant aux origines de l'histoire juive : pourquoi Jacob recevait parfois le nom d'Israël ? pourquoi s'élevait près du Jabboq une ville nommée Pénéël ? pourquoi il était interdit de manger le nerf sciatique ?

Sans doute certains de ces éléments ont pu venir s'agrèger de très bonne heure à la légende du duel. Une légende locale a pu attribuer à une apparition de Dieu le nom de *face de Dieu* — Strabon (XVI, 2, 15) traduit *théou prosopon* le nom, évidemment semblable, d'un promontoire voisin de Tripolis de Phénicie et la Pénébaal phénicien correspond au Péné-el judaïque — donné au rocher d'une ville voisine du Jabboq, rocher sacré qu'on considérait probablement comme siège du dieu<sup>3</sup>. Le nom même du Jabboq ou Jabbaq a pu être expliqué par *abaq*, lutter ; il

Osée semble avoir prophétisé entre 743 et 735. Cette date serait bien proche — antérieure même, je crois — de celle où on place l'Élohiste. Mais on a prouvé que les prophéties mises sous le nom d'Osée ont été largement interpolées, surtout aux III<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> s. av. J. C. Peut-être est-ce à cette date qu'il faut placer notre verset ou du moins la glose si le verset est bien d'Osée.

<sup>1</sup> Je ne connais ces *Midrashim* que par Cheyne, *loc. cit.* Ce sont *Bereshith rabba*, 77 et *Targ. Jon. in Gen.*, 32, 24. Édom étant le nouveau nom d'Ésaü comme Israël est celui de Jacob, on a pu supposer qu'il lui avait été donné par un dieu à la suite d'une lutte semblable à celle que son frère subit sur les bords du Jabboq ; on a pu même croire, avant que s'imposât la version de leur rencontre pacifique, que c'était entre les deux frères qu'avait lieu le duel du Jabboq.

<sup>2</sup> Josèphe, *Antiquités Judaïques*, I, 20, 331-5. Edition Th. Reinach.

<sup>3</sup> Cheyne, *Encyclopaedia Biblica*, art. *Gilead*, *Succoth* et *Jegar-Sahadutha* et *Traditions and beliefs of Ancient Israel*, 1907, p. 385 a essayé d'établir que Pénéël serait l'acropole de Sukkoth et (art. *Wrestling*) que l'histoire du duel est un lointain souvenir de la conquête de cette ville par les Jakobélites, la conquête effective étant accompagnée d'une conquête symbolique du dieu du peuple vaincu par le dieu du peuple vainqueur. D'après le récit de la prise de Pénéël



fallait donc qu'une lutte ait eu lieu sur ses bords aux temps héroïques. De même, la prohibition du nerf sciatique pouvait-elle mieux se légitimer que par la blessure que lui aurait infligée un être divin ? et le surnom de Jacob, à interpréter Israël comme le fait Joseph, comment mieux le justifier ? Enfin, ce surnom de « le fort de Jacob » qu'on trouve donné à Jahvé, comment mieux l'expliquer que par une pareille victoire ? Ainsi, dans cet épisode comme en bien d'autres, Jacob, à l'instar de tous les patriarches d'Israël, a vu grouper en quelque sorte autour de lui des légendes de toute nature. A être mis en rapport avec ces ancêtres divins, il n'est rien qui ne gagnât une origine vénérable et sacrée. Le duel lui-même dut paraître longtemps comme le symbole des épreuves imposées par Dieu à son peuple, épreuve où, seule, la perfidie pouvait arrêter un moment l'inéluctable triomphe du Seigneur des Armées. Mais, pareille interprétation n'était possible que si, dans : « il le frappa sur le plat de la cuisse », le sujet était bien le lutteur mystérieux. Comment la maintenir et comment justifier Jacob si c'est lui qui frappait au lieu d'être frappé ? Aussi se garda-t-on d'envisager une aussi troublante hypothèse.

C'est pourtant cette hypothèse qui correspondait à la réalité première, réalité qui nous reporte bien avant l'époque où Jacob fut transformé en patriarche d'Israël : une lutte victorieuse du vieux dieu cananéen contre ce Jahvé qui devait devenir le dieu d'Israël, voilà ce que cet épisode commémorait tout d'abord.

Voyant qu'il ne peut l'emporter sur son adversaire nocturne, Jacob imagine de le frapper à la cuisse et c'est bien là un exploit que les Cananéens du sud de la vallée du Jourdain devaient prêter à leur dieu, Jacob-el, devenu Jacob, le géant à qui on attribuait sans doute l'érection dans la plaine des roches de Giléad, de Bethel et de Pénéél, *Abir Jacob*, « le Fort (du peuple de) Jacob », comme *Abir Israël*, l'ennemi avec qui il va s'unir, est « le Fort d'Israël ». Réduit à user de ruse avec le dieu d'Israël, le dieu de Jacob, malgré cette victoire dernière obtenue par un coup plus habile que loyal, se trouvera obligé de lui céder Beth-el et Péné-el ; l'absorption du dieu suit celle des lieux de culte ; Jacob, à dater de cette lutte, devient Israël. Son combat avec Jahvé trouvait d'abord comme un doublet affaibli dans son combat avec l'Ange, puis, il se dédoublait en combat avec Esaü et combat avec Laban ; et, dans ces dernières luttes, ce n'est plus la force du géant primitif dont on retrouve la massue aux mains de ses frères Goliath et Akmon qui triomphe, mais l'astuce du Cananéen, archer ou frondeur, infailible et fertile en ruses, comme David qui sera, avec Jacob, le héros, populaire entre tous, du peuple d'Israël<sup>2</sup>.

sur les gens de Sukkoth et de Midian par Gédéon (Juges, VIII), il semble, en tout cas, que Pénéél était bien la citadelle de cette région comprise dans l'angle que forment à leur jonction le Jabbok et le Jourdain. On peut se demander, du reste, si dans cet étrange morceau d'épopée, on n'a pas placé sous le nom de Gédéon et d'Israël des fragments de gestes cananéens relatant la conquête de Pénéél par la tribu de Yakob-el et leurs guerres contre les Édomites (voir plus loin) ou les Midianites qui sont, eux aussi, des adorateurs d'Jahvé (voir plus bas, p. 358). De plus, l'explication des noms de Pénéél et de Jabboq que fournit cette légende indique qu'elle a dû se développer dans cette région ; Gunkel (*Genesis*, p. 323) croit même que le coup à la cuisse et la boiterie qui en résulte ne seraient qu'un récit étiologique destiné à expliquer des danses sacrées qui auraient eu lieu à Pénéél, danses où l'on devait procéder par sauts à cloche-pied.

<sup>1</sup> C'est W. M. Müller, *Asien und Europa*, 1893, p. 163 note 1 qui a indiqué le premier que les *il* devaient se rapporter à Jacob, point de vue développé par B. Luther, *Zeitschrift für Alttestamentliche Wissenschaft*, XXI, 1901 p. 65 et par Gunkel, *Genesis*<sup>2</sup>, 1902, p. 320.

<sup>2</sup> Sur Jacob comme dieu cananéen, outre l'article cité de B. Luther, voir ses intéressantes pages dans Ed. Meyer, *Die Israeliten*, p. 109-12 et Ed. Meyer, *ibid.*, p. 271-87. Le combat de David avec Goliath et avec Akmon est apparemment un écho de l'épopée cananéenne et permet de

Une fois qu'on a compris que Jacob est bien un ancien dieu cananéen, l'histoire de la lutte s'éclaire, semble-t-il, d'un jour tout nouveau. On remarquera d'abord que l'assaut qu'il subit est nocturne. Or, Jahvé, dieu de la flamme et de la foudre, invisible le jour et flamboyant la nuit dans le buisson ardent ou la colonne de feu, est un des rares dieux sémitiques, qui, à l'origine, ne se manifestent que dans la nuit. C'est nuitamment que son ange va avertir Lot dans Sodome (*Gen. XIX, 1-25*) ; c'est la nuit encore que Jahvé descend sous forme de flamme dévorante parmi les victimes qu'Abraham a eu soin de lui immoler avant d'entrer en Canaan. De même c'est après avoir passé le Jabboq, que Jacob, qui a négligé ce devoir, se voit assailli. Or, il y a lieu de croire que cet affluent du Jourdain a marqué, durant l'une des étapes de l'invasion israélite, la frontière entre les Cananéens du Nord et les tribus Qaïno-édomites, étroitement alliées, sinon apparentées, aux tribus d'Israël et surtout de Juda qui, à partir du XII<sup>e</sup> siècle, s'étaient établies au Sud et à l'Est de la Mer Morte<sup>1</sup>.

Comme la rencontre avec Laban se produit autour de pierres sacrées qui marquent la frontière entre Cananéens et Araméens — le double nom du lieu, Galeed et Jagar-Sahadutha, signifie le « tas des témoins » le premier en cananéen, le second en araméen — celle de Jacob et d'Ésaü se produit à la pierre frontière de Pénéël. En passant le Jabboq, Jacob marche, en effet, à la rencontre de son frère Ésaü qui prendra le nom d'Édom quand Jacob recevra celui d'Israël. Héros national et sans doute dieu des Édomites, comme Jacob est dieu ou héros en Canaan, c'est au XVI<sup>e</sup> s. que Ésaü-Édom, profitant du dépeuplement du Sé'ir causé par l'invasion des Hyksôs en Égypte, établit son peuple le long de la chaîne de l'Arabah d'où il devait pousser au Nord par les hauteurs d'Abarim<sup>2</sup>. Les Édomites paraissent avoir adoré Jahvé<sup>3</sup> comme leurs frères d'Israël ; il n'y a donc rien d'impossible à

se figurer comment elle devait conter les exploits de Jacob. Le caractère gigantesque des adversaires de David confirme qu'on a affaire à d'anciens demi-dieux ; on peut rappeler aussi que le nom donné par Josèphe et par les Septante à leur arme, *rhomphaia*, est celui du glaive flamboyant du Dieu des Armées et de l'Archange Michel (voir mon article *Rhomphaia* dans le *Dictionnaire des Antiquités*.)

<sup>1</sup> Steuernagel, *Die Einwanderung der israelit. Stämme in Kanaan*, 1901, p. 37, 60; Ed. Meyer, *op. cit.* p. 372-8; Isidore Lévy, *Revue des Etudes Juives*, 1906, p. 32-51; J. Wellhausen, *Israelitische Geschichte*, (6<sup>e</sup> ed.), 1907; p. 14-5.

<sup>2</sup> Je me rallie au système exposé par M. Isid. Lévy, article cité.

<sup>3</sup> Rien n'implique, d'ailleurs, dans le texte jahvéiste, que l'inconnu qui attaque Jacob soit Jahvé. Si le Jahvéiste parlait également de Pénéël, il en résulterait qu'il considérerait comme un *El* l'adversaire de Jacob, forme abrégée lui-même de Jacob-El; d'autres peuples que celui d'Israël donnant ce nom à leur dieu, Ismaélites, Malkiélites, Jérémélites etc., on n'en peut rien conclure sur le peuple à qui était censé appartenir l'El de Pénéël. Stade (*Bibl. Theologie des A. T.*, I, p. 58 et *Gesch. d. Volkes Israel*, I, p. 145) pensait que l'adversaire de Jacob était un Israël, dieu éponyme des Israélites, et que la lutte symbolisait l'incorporation des Israélites des bords du Jabboq aux Jacobélites, comme le mariage de Jacob avec Rachel et avec Léa exprimerait l'alliance de la tribu de Jacob avec des tribus de la « brebis » et de la « biche ». Pour Cheyne (*Traditions and beliefs*, p. 377) le dieu serait le même que celui dont Rachel dit (*Gen. XXX, 7*) : « avec ma sœur j'ai combattu des combats d'Élohim et je l'ai aussi emporté ». Ce combat entre les deux sœurs devrait être mis en parallèle avec celui des deux frères Jacob et Esaü et l'Élohim serait, dans les deux cas, celui qui aurait porté les noms d'Yerahme'el et d'Ashhur. D'après Frazer (*Mélanges Tylor*, 1907, p. 136) ce serait le dieu du Jabboq, une sorte de *djinn* des eaux, que Jacob, désirent apprendre de lui quelque secret, aurait attendu, seul, sur les bords du fleuve, pour le surprendre lors de son apparition nocturne. Le nom d'El, impliqué seulement par Pénéël, mis à part, la seule caractéristique divine du personnage — encore n'est-elle marquée que très légèrement — c'est qu'il ne doit ni se faire surprendre par le jour, ni révéler

ce que ce soit ce dieu qui assaille Jacob qui vient d'entrer dans sa terre sans avoir pris soin de propitier le dieu par quelque sacrifice. Peut-être, le Jabboq était-il même consacré au dieu que nous retrouverons manifestant sa puissance auprès d'autres eaux. Guerrier avant tout, il semblait naturel qu'il garda ainsi ses frontières contre les intrus et rien n'indique que ni Jacob ni les chantres de ses exploits se soient étonnés, ni de la soudaineté de son attaque, ni de la forme sous laquelle elle se produit. Cette forme, toute humaine, atteste particulièrement l'antiquité de l'épisode ; le dieu est loin encore du mystérieux maître des orages qui vit, invisible et fatal à qui l'entreverrait, sur les cîmes volcaniques ou dans les nuées ardentes. Il combat comme un dieu de l'*Iliade* aux prises avec un héros et il se conforme évidemment à toutes les règles du duel qu'il impose au voyageur suivant un thème habituel aux légendes grecques. C'est Jacob qui s'écarte de ces règles, après plusieurs heures de combat, en avisant à un moyen, évidemment imprévu sinon illicite, de s'assurer la victoire qui lui échappe. Ce duel étant sans armes — et, par là, il semble qu'on en doive faire remonter l'invention avant l'apparition des armes — on pourrait penser à une lutte corps à corps, une lutte à mains plates où tous les coups de poing seraient interdits. Même ainsi, le coup à la cuisse, comme moyen suprême, est impossible à comprendre. On ne voit ni comment un tel coup aurait empêché le dieu de s'en aller quand l'aurore l'y oblige, ni pourquoi il aurait permis à Jacob d'exiger de lui son nom<sup>1</sup> et sa bénédiction. Si le

son nom. De même, Jahvé, qui fulgure la nuit dans la colonne ardente, reste invisible le jour et son nom ne doit pas être prononcé. Mais, rien n'indique non plus que l'adversaire de Jacob soit un dieu de la flamme et de la foudre comme le Jahvé de l'Exode. Il faudrait exclure tout-à-fait Jahvé si l'on pouvait démontrer que l'auteur premier de l'épisode du combat du Jabboq connaissait déjà les apparitions de Jahvé à Jacob dans Bethel (*Gen.*, XXVIII et XXXV) et chez Laban; non seulement l'*Élohim de ses pères* le comble de ses faveurs dans ces deux occasions mais, avant l'arrivée au Jabboq, il semble envoyer des *maleaks Elohim* pour lui montrer la route (XXXII, 1). On considère généralement que ces *maleaks* sont des anges et que c'est à un ange que Jacob a eu à faire; mais l'angéologie ne commence à se développer qu'à dater d'Hézekiel (592-70) (cf. Marti, *Gesch. der Israelitischen Religion*, 1907, p. 270); Osée (cf. p. 339, n. 2) est peut-être le premier à avoir parlé d'une lutte avec l'ange. Si l'ange maudit apparaissait dans la littérature biblique avant le IV<sup>e</sup> s. (*Zach.* III), on pourrait croire qu'Osée s'imaginait un Jacob vainqueur du Tentateur. *Maleak*, d'ailleurs, ne s'est distingué de Jahvé lui-même que par le désir des piétistes d'attribuer à un sous-ordre du dieu suprême les aventures qu'ils jugeaient trop compromettantes pour la majesté de l'Éternel. Comme aucun scrupule religieux n'eût empêché de désigner explicitement un ange, il faut, pour que l'Élohiste n'ait pas eu recours à ce moyen, que la tradition fut très forte en faveur du combat de Jacob avec Dieu même. Ne pouvant ni supprimer, ni transformer, l'Élohiste s'est contenté de passer sous silence la personnalité de l'adversaire de Jacob. Le passage cité d'Osée peut montrer encore que les contemporains ne s'y trompaient pas et que l'ange n'arrivait que comme doublet du Dieu et pour être vaincu; on pouvait faire combattre ainsi le Seigneur des Armées, au moins sans le résultat humiliant qu'on mettait à la charge de l'ange. Si ce *maleak* a remplacé le *cheroubim* d'une version primitive, on peut penser à ces duels de démons-animaux comme en connaissait Babylone (cf. Delitzsch, *Bibel und Babel*, I, p. 43). Cinq siècles après Osée, les Septante parlent seulement de l'*homme* qui lutta avec Jacob, ἄνθρωπος (*vir* dans la vulgate). C'est probablement qu'ils avaient sous les yeux une version analogue à celle d'Osée où le *Maleak Jahvé* était appelé, comme il arrive souvent, « un homme de dieu » (notamment *Jud.*, XIII, 2 et 6).

<sup>1</sup> On sait que le nom véritable du dieu est considéré comme aussi redoutable que le dieu-même; on ne le communique qu'aux initiés qui, par la connaissance de ce nom, sont censés avoir une action particulière sur le dieu (cf. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, p. 112). Aussi la demande de son nom que Jacob adresse à son adversaire est-elle comme la consécration de sa victoire; elle devait être originellement suivie d'une révélation de ce nom qui disparut lorsqu'on attribua à Abraham la révélation du nom El-Shaddai et à Moïse celle du nom Jahvé. Ces deux révélations

Dieu se réconcilie et s'allie par là avec son adversaire de la nuit, c'est sans doute que Jacob a su trouver le moyen de l'y contraindre. Quel peut-être ce lien magique qui confère à Jacob une action si puissante sur le dieu ?

\* \* \*

C'est dans l'examen des épisodes bibliques semblables à celui que l'on vient d'étudier qu'il faut chercher la solution de ce problème. La lutte de Jacob avec Jahvé n'était pas, en effet, seule de son espèce. Il semble même que c'était là un thème fort répandu, chacun des grands ancêtres légendaires des tribus qui se fondirent en Israël ayant, sans doute, affirmé sa supériorité par une semblable victoire sur le dieu de la tribu voisine<sup>1</sup>. Si le futur dieu d'Israël semble être celui que Jacob a combattu à son entrée en terre iduméenne — puisque le chant de Déborah, le plus ancien monument littéraire d'Israël, fait venir Jahvé de Se'ir et d'Édom — les autres *baalim* ont dû être l'objet de récits analogues. Après le triomphe d'Israël et de son dieu, c'est autour des vainqueurs que vinrent s'amalgamer les légendes éparses. Tous les héros des tribus victorieuses ou admises à s'agréger à elles prirent place parmi les ancêtres d'Israël ; et Jahvé tendit à se substituer aux divers *baalim* que combattaient ces héros ; la victoire qu'il remportait sur eux présageait et consacrait à la fois l'entrée dans Israël de la tribu du héros ainsi conquis. Le dieu d'Israël, en effet, ne pouvait être vaincu par les héros transformés en ancêtres d'Israël. Aussi fut-on amené bientôt à supprimer, tronquer ou transformer les récits de ce genre. La lutte de Jacob ne subsista, on l'a vu, qu'au prix de la transformation en victoire de la défaite du dieu ou de la substitution au dieu invincible d'un ange dont on admettait plus volontiers qu'un être à demi-divin, comme Jacob-Israël, put être vainqueur. Cette lutte impie, qu'on se refusait à attribuer au patriarche, on devait répugner plus encore à la prêter au prophète même, fondateur du culte de Jahvé. Et pourtant, magicien puissant tel qu'on l'imagina tout d'abord, Moïse devait pouvoir vaincre par ces sortilèges, comme la force et la ruse assuraient le triomphe de Jacob. Aussi, et bien qu'on paraisse s'être efforcé pour les réduire et les déguiser, nous est-il parvenu plus d'un vestige de ces luttes de Moïse avec Jahvé.

On peut reconnaître encore deux versions principales, avec six variantes chacune au moins<sup>2</sup>, de la querelle qui aurait eu pour théâtre Me Mérîbah. Mérîbah,

précédant un véritable traité d'alliance entre le dieu et le héros auquel il s'est révélé, on peut supposer un *covenant* pareil dans notre passage. La bénédiction devait venir comme sanction de cette alliance à la fin du passage qui s'ouvrait par la révélation du nom.

<sup>1</sup> Pour l'emploi des traditions cananéennes et araméennes — notamment de chants de guerre et autres morceaux épiques — dans l'histoire des patriarches, on trouvera un aperçu nourri de faits dans le 1<sup>er</sup> chapitre de A. H. Sayce, *The early history of the Hebrews* (Londres, 1897). Je ne crois pas devoir prendre en considération la théorie de D. Völter, *Ägypten und die Bibel* (Leyde, 1907) qui ne voit dans l'histoire des patriarches qu'une transposition des mythes égyptiens : Jacob serait Qeb, le dieu de la Terre et sa lutte avec Jahvé serait un souvenir du combat par lequel Schou était censé séparer chaque matin Qeb de sa femme Nouït, la voûte céleste ; parce qu'Amon-Râ est le dieu de la fécondité il se retrouverait dans le dieu d'Abraham qui institue la circoncision !!

<sup>2</sup> On trouvera dans la suite des raisons pour distinguer : 1<sup>o</sup> une version *gainite* touchant la source sacrée de Massah-Mérîbah au sortir du désert de Shour ; 2<sup>o</sup> une version *maranite* touchant la source sacrée de Marah-El'îm, au sortir du désert de Shin, chacune de ces versions prétendant expliquer tour à tour ces noms de lieux, 1<sup>o</sup> par une *querelle* de Moïse seul (A) ou avec Aaron (a) ou d'Israël (B) avec Jahvé ; 2<sup>o</sup> par une *épreuve* imposée à Moïse, seul (A) ou avec Aaron (a) ou à Israël (B) par Jahvé — épreuve qui amène le doute et l'incrédulité (c) ou la foi et la sanctifica-

« l'eau de la querelle » est le nom de la source qui jaillit en cascade puissante du rocher, contrefort du Horeb, dominant à l'est Qadesh — le lieu saint — l'un des centres primitifs des Qaïnites adorateurs de Jahvé. Comme tant d'eaux courantes en pays syrien, la source de Qadesh est divine. Grâce à cette divinité, Mérïbah servait d'arbitre suprême dans les litiges que l'homme ne pouvait ou n'osait résoudre. On sait qu'on jurait aux sept sources de Beersheba<sup>1</sup> et la législation du Pentateuque sanctionne l'usage, pour la femme suspectée, de boire l'eau mêlée de la poussière du tabernacle ; coupable, l'eau sera pour elle une « eau d'amertume qui fait gonfler son ventre et dessécher son flanc<sup>2</sup> ». Dans le Hadramaout, les sorcières présumées sont plongées dans une source où surnagent les coupables ; à Aphaka, ce sont les présents agréés qui sombrent ; il en va de même dans une source voisine de La Mecque, tandis que, au lac des Paliques, les tablettes véridiques sont seules à se maintenir à la surface. A Carthage, l'eau sacrée ne coulait que pour les hommes de bien ; au lac Asbaméen de Tyane, elle était douce pour les innocents, mais saisissait et glaçait les parjures<sup>3</sup>.

Sans qu'on puisse deviner laquelle de ces espèces d'ordalie on pratiquait à la « source de la querelle » ou « des litiges »,<sup>4</sup> le nom de *Massah*, « l'épreuve » qu'on trouve associé à Mérïbah comme celui d'une localité voisine ou, peut-être, comme une autre désignation de Mérïbah, suffirait à indiquer que ses eaux jouissaient d'une vertu probatoire. Peut-être, Moïse y avait-il enlevé de haute lutte à Jahvé les secrets de sa justice, comme Midas oblige Silène à lui livrer les siens, comme Ménélas contraint Protée à lui dévoiler l'avenir, comme Numa arrache à Jupiter les rites d'expiation pour la foudre. Dans le fameux morceau de la Bénédiction des Douze Tribus, composé sans doute peu après le temps de Salomon, Moïse aurait béni ainsi Lévi « Que tes *tummim* et *urim* appartiennent à ton Seigneur, que tu as mis à l'épreuve à Massah et avec qui tu as lutté aux eaux de Mérïbah<sup>5</sup> ». A l'origine, ces

tion (d). Les conséquences 1<sup>o</sup> de la *querelle* sont la vertu justicière et le caractère sacré de la source de la *querelle* (e) ; 2<sup>o</sup> de l'*épreuve*, suivie de sanctification (f) l'institution des lois et de la justice divine ; suivie de doute (g) les erreurs au désert d'Israël et la mort de Moïse et d'Aaron avant d'avoir touché à la Terre Promise.

<sup>1</sup> Amos, VIII, 14. Beersheba signifierait les 7 sources ; de même les eaux Asbaméennes (Syr. *shab'ūmayā*), d'après R. Smith. C'est, je crois, à tort que H. Grimme, *Das israelitische Pfingstfest* 1907, p. 101 (voir mon analyse *Revue de l'Hist. des Religions*, 1907, p. 391) a essayé d'interpréter Beersheba comme la « Source des Sept » ces Sept étant pour lui les Pléiades. Sur la vertu magique de l'eau chez les Sémites, voir Blau, *Das Altjüdische Zauberveesen*, 1898, p. 158.

<sup>2</sup> Nombres V, 11-31 et Josèphe, *Ant. Jud.* III, 11, 6. Wellhausen. *Prolegomena*, 6<sup>me</sup> éd., 1905, 341, a montré que la plus ancienne tradition rapporte précisément cette partie de la Torah aux sentences enseignées par Moïse à Mérïbah. D'après l'*Anthropologie*, 1900, p. 350 l'ordalie de l'eau se serait conservée chez les Coptes pour la femme adultère. Elle existe déjà dans le code d'Hammourabi (cf. L. G. Lévy, *La famille israélite*, 1905, p. 226).

<sup>3</sup> Tous ces faits sont allégués et discutés par R. Smith, *Religion of the Semites*, éd. de 1907, p. 179. Pour le lac des Paliques — en Sicile, l'origine sémitique est rien moins qu'assurée — voir, en faveur de cette origine, Isidore Lévy, *Revue Archéologique*, 1899, I, p. 258 et contra G. Glotz, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, (Paris 1904), p. 80-85.

<sup>4</sup> Renan (*Histoire d'Israël*, I, p. 180) a cru offrir une explication plus rationnelle en expliquant Mérïbah par « les batailles incessantes que se livraient les bédouins en venant y désaltérer leurs troupes ». Il s'est, d'ailleurs, repris en écrivant plus loin : « la source du Jugement, peut-être parce qu'on la consultait pour en tirer certains oracles ou jugements de Dieu » (p. 203).

<sup>5</sup> Deuter. XXXIII, 8. Les *urim* et *tummim*, quelle que fut leur nature, — sans doute des tablettes à sorts que Jahvé était censé diriger, — après avoir figuré à l'époque patriarcale au nombre des pénates, étaient devenus le privilège exclusif des Lévites. Dans les questions insolubles

paroles n'étaient pas placées dans la bouche de Moïse ; c'était, sans doute, l'Élohim lui-même qui sanctionnait ainsi aux lévites la possession exclusive des secrets de la divination. Ces secrets, Moïse les avait apparemment conquis, pour les léguer aux lévites dont il aurait été la souche, en sortant victorieux de l'épreuve de Massah et de la lutte de Méribah.

A l'époque, sans doute, où Oséo faisait un grief à Jacob d'avoir osé se mesurer avec le Seigneur, on dut s'attacher à effacer toute trace de cette lutte victorieuse de Moïse contre Jahvé. Mais, comme les prétentions de la caste sacerdotale reposaient en grande partie sur le texte relatif aux *tummim* et *urim*, il fallut se contenter de fournir une explication moins sacrilège des événements de Massah et de Méribah. La primitive victoire de Moïse sur Jahvé allait se transformer en une nouvelle victoire du dieu et de son prophète sur l'inconstance et l'incrédulité de son peuple, victoire qui serait tout à l'honneur de Moïse et des lévites issus de lui. Rien ne devait être plus édifiant que l'épisode de la lutte de Moïse et de Jahvé ainsi remanié ; mais l'exécution ne fut pas à la hauteur de ce pieux dessein et l'incertitude ou l'incohérence des passages ainsi modifiés suffiraient à dénoncer la main du réviseur sacerdotal.

Dans l'*Exode* (XVII, 2) et les *Nombres* (XX, 3), les Hébreux menacés de périr de soif dans le désert de Shin, s'ameutent contre Moïse. Celui-ci, dans l'*Exode*, invoque Jahvé qui lui ordonne de prendre avec lui les anciens d'Israël « saisissant dans ta main le bâton avec lequel tu as frappé le fleuve<sup>1</sup>, va-t'en. Je me tiendrai en face de toi, sur le rocher du Horeb. Tu frapperas le rocher, de façon qu'il en jaillisse des eaux dont le peuple pourra boire ». Dans les *Nombres*, le Seigneur ne donnait d'abord, semble-t-il, un ordre pareil qu'au seul Moïse et lui remettait la verge qui allait accomplir le miracle ; puis, à cette première version s'en est

on ajournait les parties au temps où viendrait un prêtre qui saurait juger par *urim* et *tummim* (Esdras, II, 63 ; Néhémie, VII, 65). Renan a très bien vu ce caractère de Jahvé « essentiellement un dieu de sorts, répondant par *oui* et par *non* aux questions qu'on lui posait... c'est à son arche qu'on venait lui demander des décisions. Les institutions judiciaires, durant un temps, se bornèrent à ces espèces d'ordalies. Juger, c'était répondre à des gens qui venaient interroger Dieu » (*Histoire d'Israël*, I, p. 272). L'habitude de placer sur l'autel deux tablettes portant chacune une des alternatives et de considérer comme inspirée de Dieu celle qu'on prenait, le lendemain, soi-disant au hasard s'est conservé jusque dans la Byzance du XII<sup>e</sup> s. (cf. Migne, *Patrologie grecque*, t. 127, col. 1620 ; Anne Comnène, *Alexiade*, X, 2, 8 ; XV, 471).

<sup>1</sup> Auparavant Moïse paraît avoir touché de son bâton — celui qui s'est transformé en serpent au Buisson Ardent (pour le bâton-sceptre comme instrument de justice inspirée par la divinité, voir Hirzel, *Themis Dike und Verwandtes*, 1907, p. 50) — la mer qui s'ouvrira devant Israël (*Ex.* XIV, 15) et avoir jeté (ou trempé) un bois indiqué (XVII, 23) par le Seigneur dans les eaux amères du désert de Shour pour les adoucir ; mais aucun de ces deux épisodes ne peut guère être celui auquel il est fait allusion en ce passage. Peut-être s'agirait-il plutôt de la version primitive de l'épisode de la source de Beer (Beer signifie source, cf. Beersheba, la source du serment) que, sur l'avis du Seigneur, Moïse aurait fait sourdre, en faisant fouiller la terre avec les bâtons des chefs des familles, tandis que le peuple chantait le refrain : Source monte ! Source monte ! (*Num.* XXI, 15). C'est cette chanson et cette légende que Renan considérait comme l'origine des récits miraculeux mis sous le nom de Moïse (*Histoire d'Israël* I, p. 168, 205). Il y a lieu de se demander si ce Qadesh est celui où fut enterrée Mariam la sœur d'Aaron et de Moïse — elle paraît plus étroitement attachée à Aaron qui n'était pas originellement le frère de Moïse — ; si le Qadesh où on montrait la tombe (*Num.* XX, 1 ; *Jud.*, VI, 24) de cette prophétesse est bien Qadesh-Méribah on entreverrait une autre explication du nom de ce lieu saint : 1<sup>o</sup> s'il est vrai que Miriam signifie « la révoltée » (מִרְיָם) ; 2<sup>o</sup> si c'est là qu'on doit placer la querelle où Miriam et Aaron se seraient élevés contre Moïse : « Est-ce seulement par Moïse que Jahvé parle ? et n'est-ce pas aussi par notre voix ? » (*Num.* XII, 1). Le développement du rôle d'Aaron est apparemment l'œuvre du rédacteur sacerdotal.

amalgamée une seconde où Aaron va se prosterner avec Moïse devant le tabernacle, où, le Seigneur s'adresse à Aaron en même temps qu'à Moïse et où tous deux convoquent le peuple — et non plus les seuls anciens — pour assister au miracle qu'accomplit Moïse. Le miracle accompli, l'*Exode* (XVII, 9) ajoute : Moïse nomma ce lieu Massah et Mérïbah, à cause de la querelle des Benê Israël, et parce qu'ils avaient tenté Jahvé en disant : « Jahvé est-il au milieu de nous ou non ? » Ce dernier membre de phrase provient évidemment d'une autre explication de Mérïbah, qui n'était plus le lieu de *querelle*, mais le lieu du *doute* ; peut-être était-ce dans la même version que Massah était expliqué, non par *épreuve*, mais par *tentation*. Il en subsiste une trace dans l'*Exode* (XVII, 2) quand Moïse, après avoir demandé à ceux qui réclament de l'eau « Pourquoi entrez-vous en querelle avec moi » — ce qui prétend expliquer Mérïbah — ajoute « Pourquoi tentez-vous Jahvé ». Les *Nombres* (XX, 13) cherchent apparemment à combiner les deux interprétations quand le Seigneur, après le miracle, dit à Moïse et à Aaron « Voici les eaux de Mérïbah, parce que les Benê-Israël se sont querellés avec le Seigneur et qu'il a été sanctifié parmi eux<sup>1</sup> » — à moins qu'il n'y ait là une corruption du texte qui

<sup>1</sup> Tout cet épisode de Massah et Mérïbah paraît n'être qu'un doublet — ou un dédoublement — d'un épisode semblable antérieur qui ne nous est parvenu que tronqué. C'est lorsque « Moïse, emmenant Israël loin de la mer de Souph, le conduisit au désert de Schour » (XV, 22a). Il y marche trois jours — les trois jours assignés par Jahvé pour la Fête au désert — et arrive à Marah. N'y trouvant que des eaux saumâtres — Marah signifie l'*amertume* (cf. *Ruth*, I, 20) — le peuple murmure. Moïse invoque Jahvé, qui lui indique un bâton ; jeté (ou trempé) dans la source, il la rend aussitôt douce. De là, Israël gagne Elim — les grands arbres — où se trouvent douze sources et soixante-dix palmes. Or, Agatarchide de Cnide (v. 130 av. J. C., *Geogr. Gr. Min.*, I, 175), décrivant la péninsule sinaïtique, signale, comme un lieu de culte célèbre, le Phoinikôn, avec sa palmeraie et ses eaux vives, habitée jadis par les Maranites. Le texte de la Genèse semble ainsi dériver d'une légende locale destinée à expliquer la rencontre, après le désert et ses eaux saumâtres, des belles sources voisines de Marah. Dans cette version, il est probable qu'on donnait à Marah, non le sens de *amertume* — mais celui de *querelle, litige* — Mérïbah n'est que la *source* de Marah ou Mérah — peut-être aussi de *tentation, épreuve* (Massah peut être un autre nom de Marah comme de Mérïbah). C'est un souvenir de ce double sens qui reparait dans notre texte XV, 25 b : « c'est là (à Marah) qu'il (Jahvé ou Moïse, en tout cas c'est ici la place originelle de l'épisode des tables de la loi) lui établit loi et justice et c'est là qu'il (Jahvé) l'éprouva ». L'épreuve divine qu'accompagne l'établissement de la loi sainte suffit à suggérer que les eaux de Marah avaient les mêmes vertus magiques que celles de Mérïbah. Guérisseuses des litiges — ces maladies du corps social — elles guérissaient aussi les maladies humaines : aussi Jahvé y déclare-t-il à son peuple, que, s'il observe ses ordres et prescriptions, il tiendra tous les maux loin de lui « parce que moi, Jahvé, je suis ton médecin » et Agatarchide nous apprend qu'on procédait tous les cinq ans à de grandes panégyries auprès de la source des Maranites, sacrifiant des chameaux bien gras et obtenant en retour d'emporter de l'eau sacrée « parce que la tradition attribue à cette eau des vertus guérisseuses ». — Il semble résulter clairement de ces faits que la Genèse contient les vestiges de deux légendes étiologiques locales destinées à expliquer les vertus magiques des sources sacrées des Maranites d'Elim et des Qaïnites de Qadesh-Barnéa. C'est ce qui a été entrevu par Wellhausen, *Prolegomena*, 6<sup>e</sup> éd. p. 352, Ed. Meyer, *Die Israeliten*, p. 61 et B. Luther, *apud Meyer*, p. 101 et S. A. Cook, *Jewish Quarterly Review*, 1906, p. 750. La plupart des commentateurs, y compris Holzinger (*Exodus*, p. 56), se trompent manifestement en cherchant une source salée pour y localiser Marah. Toute la légende a pour but d'expliquer pourquoi cet oasis d'eaux douces se trouve au milieu des eaux saumâtres du désert. Peut-être K. Marti (*Gesch. d. Israel. Rel.* 1907, p. 28) a-t-il raison de supposer que l'action attribuée au bois donné par Jahvé indique que les 70 palmes — nombre rituel du système septénaire caractéristique des Sémites — voisines des 12 sources (peut être 14 à l'origine ou 7 comme à Beersheba) étaient également l'objet d'un culte (cf. le térébinthe magique de la source d'Abraham). Toute rhabdomantie suppose un culte du bois employé. Pour cette question des bois et des sources sacrées, voir Robertson Smith, *Religion of the Semites*, éd. de 1907, p. 164-199 et Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*,

serait : et parce que le Seigneur n'a pas été sanctifié parmi les Benê-Israël aux eaux de Mérïbah-Qadesh (*la querelle de Qadesh*) (*Nombres*, XXVIII, 14 ; *Deuter.* XXXII, 51). Plus loin, sur le Mont Hor, — doublet du Horeb de Qadesh — le Seigneur se plaint encore à Moïse et à Aaron « de la rébellion des Benê-Israël contre ma parole aux eaux de Mérïbah » (24). En conséquence de cette rébellion dont le Seigneur reparlera à Moïse avant sa mort (XXVII, 14 et *Deuter.*, XXXII, 51), Aaron n'entrera pas dans la Terre promise ; plus haut (12), la même annonce est faite à Moïse en même temps qu'à Aaron, mais en invoquant le *doute* : « parce que vous n'avez pas cru en moi... ». Dans la version de la tentation et du doute — sans doute élohiste — il semblerait donc que Moïse et Aaron, figurant sur pied d'égalité, aient partagé le manque de foi de leur peuple. C'est seulement en supposant l'existence d'une semblable version qu'on comprend en châtiment de quelle faute ni Moïse ni Aaron ne verront la Terre promise. Et l'on comprend aussi pourquoi le Réviseur sacerdotal se sera efforcé de faire disparaître un pareil épisode.

\* \* \*

Lorsqu'on voit ce Réviseur dépenser tant d'ingéniosité pour transformer la primitive querelle où le prophète d'Israël se serait mesuré avec son dieu auprès des sources sacrées des Maranites ou des Qainites, Marah ou Mérïbah, qui restèrent depuis probatoires et divinatoires ; lorsqu'on voit avec quel zèle, à force de retouches et de remaniements, il a mué cette lutte judiciaire, conforme à la violence primitive, en récit d'édification adapté au moralisme juif, on s'étonne que l'*Exode* ait conservé, toute tronquée et falsifiée qu'elle soit, la mention explicite d'une lutte de Moïse et de Jahvé.

Après son entrevue avec Jahvé au buisson ardent de Qadesh, Moïse, sur son ordre, retourne en Égypte. « Sur le chemin, à la station, il arriva que Jahvé s'approcha de lui pour le faire périr. Alors, prenant une pierre, Ziphorah trancha l'excroissance de son fils, et le *lui* jeta aux *jambes* en s'écriant : « Tu m'es un époux de sang ». Alors Jahvé le lâcha. Elle avait dit : « Époux de sang », à cause de la circoncision ». (*Ex.* IV, 24-6).

On conçoit que ce passage ait fait le désespoir des commentateurs. Déjà le Réviseur sacerdotal, qui n'ose le supprimer, tente timidement de l'expliquer par le dernier membre de phrase. Pour lui « époux de sang » — *hatan damim* — signifie évidemment que Moïse doit ce nom à ce qu'il s'est fait circoncire pour son mariage<sup>1</sup>

2<sup>e</sup> éd. p. 158-180. Pour le térébinthe d'Abraham, ajoutez Isid. Lévy, *Revue des Études Juives*, 1901, p. 199 et J. G. Frazer, *Folk-lore in the Old Testament* (*Mélanges Tylor*, 1907) p. 111.

<sup>1</sup> On a même proposé d'expliquer 'hatan, qui désigne l'allié du côté de la femme, fiancé ou gendre (*hathounah* est le mariage), par l'arabe *hātānā* qui signifierait trancher, d'où circoncire (cf. Holzinger, *Exodus*, p. 16). Cette explication impliquerait que c'est au moment du mariage — ou plutôt au moment où le mariage devient possible, moment qui, dans les pays sémitiques, n'est jamais très éloigné du mariage effectif — que la circoncision aurait eu lieu dans l'Arabie primitive, fait d'autant plus important qu'il semble en avoir été d'abord de même dans Israël. Toutefois, même en admettant cette étymologie, il est possible que 'hatan ne signifie pas « le circoncis », mais soit équivalent de cet autre nom de l'époux, *zakar*, (*perforans*) opposé à *neqebah* (*perforata*). Sur toute la question voir les articles *Circumcision* dans le *Dictionary of the Bible* de Hastings et l'*Encyclopedia Biblica* de Cheyne. Une abondante documentation anthropologique a été réunie par R. Andree, *Ethnographische Parallelen, neue Folge*, (Leipzig, 1889 p. 170 et suiv.). Pour la circoncision en Égypte, voir Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen* (Strasbourg, 1902 p. 30), et la discussion à laquelle ses idées ont été soumises par Gunkel et par Wendland, *Archiv für Papyrologie*, II, 1903 p. 15 et suiv. On y verra notamment



avec la fille du prêtre de Midian — ainsi Schekem le Hivvite devait se circoncire avant d'épouser Dina, fille de Jacob<sup>1</sup>. Le prophète et le fondateur d'Israël ne pouvait s'être dérobé au rite qu'on imposait même à ses pires ennemis, lorsqu'ils prétendaient convoler en justes noces avec les filles d'Israël. Malheureusement, dans l'Exode tel qu'il nous est parvenu, il n'est nulle part fait allusion à la circoncision de Moïse ; tout au plus est-elle impliquée par l'ordre donné à Abraham de circoncire les nouveau-nés au huitième jour<sup>2</sup>, ordre répété à Moïse pour tous ceux qui voudront participer aux Pâques, c'est-à-dire communier avec le dieu-agneau et avec le dieu-grain<sup>3</sup>, mais ordre qui n'aurait pas été exécuté pour les enfants nés pendant les quarante ans d'erreurs au désert, puisque, après le passage du Jourdain, le Seigneur doit inviter Josué à leur faire subir à tous ensemble l'opération, signe de l'alliance<sup>4</sup>. D'ailleurs, il résultait du texte même que, malgré l'ordre donné à Abraham et mis à exécution par lui et par Jacob, sinon Moïse lui-même, du moins son fils n'était pas encore circoncis. On fut amené à chercher précisément dans cet inexplicable oubli de l'homme de Dieu la cause de la colère soudaine de Jahvé. « Moïse lui-même fut pris en défaut au sujet de l'un de ses fils. Sur un terrible avertissement de Dieu, sa femme Séphora se hâta de circoncire l'enfant et, à la suite de cette opération douloureuse, elle appela Moïse un « époux de sang<sup>5</sup> ». Je ne sais si les théologiens de Jérusalem s'étaient montrés aussi ingénieux que leurs successeurs catholiques. Au moins une pareille exégèse devait-elle trouver des adversaires à l'époque des Septante ; moins hardis que ne le sera Josèphe qui, dans ses *Antiquités Judaïques*, supprimera l'épisode entier, ils se contentent d'effacer « Époux de Sang ». Les Septante pensaient, sans doute, que cette expression n'aurait été à sa place que si Ziphorah avait apaisé le Seigneur en pratiquant l'opération sur Moïse. La théorie du *surrogat*, tirée en majeure partie de faits constants des religions sémitiques, a offert aux plus avertis des exégètes modernes une solution de cette difficulté. Moïse se serait attiré la colère du Seigneur pour n'être point circoncis. Afin de la calmer, son fils est aussitôt circoncis en son lieu et place et, pour reporter plus directement encore sur le père le bénéfice de l'opération subie par le fils, il est lui-même arrosé par le sang rituellement versé. Ainsi, le sang de l'enfant rachèterait la vie du père comme la circoncision elle-même aurait été imposée d'abord à Abraham en rachat du sacrifice de son premier-né. Si c'est la mère et non le père qui opère, c'est, a-t-on imaginé, que les femmes ne pouvaient opérer que sur des enfants en bas âge. Enfin, le but du récit serait de montrer comment, à la douloureuse circoncision des adultes, aurait succédé celle, plus bénigne, des nouveau-nés<sup>6</sup>.

que la circoncision était encore pratiquée à 14 ans chez les Égyptiens (Philon, *in Gen.*, III, 4-7; Ambroise, *De Abrah.* II, 630 Schenkl), les Ismaélites (Origène, *C. Cels.*, V, 4-8; Lydus, *De Mens.*, p. 110, 13, W.), les Arabes (Josèphe, *Ant. Jud.*, I 12). Il n'y a aucun indice permettant de croire que les femmes aient, à l'instar de Ziphorah, opéré elles-mêmes leurs enfants ; on peut seulement alléguer un bas-relief du temple de Khons à Karnak où une femme n'opère pas mais tient les poignets de l'opéré. (*Revue archéologique*, 1861, I, p. 298).

<sup>1</sup> *Gen.* XXXIV, 24.

<sup>2</sup> *Gen.* XVII, 10, 23-25.

<sup>3</sup> *Ex.* XII, 48.

<sup>4</sup> *Jos.* V, 2. On n'a pas assez remarqué que, dans ce cas comme dans *Ex.* XII, 48, la circoncision est placée à l'époque de Pâques. Encore aujourd'hui l'opération est accompagnée de fêtes dont l'acte essentiel est le sacrifice d'un mouton en Arabie (cf. Doughty, *Arabia deserta*, I, p. 340, 391; Snouck Hurgronje, *Mekka*, II, p. 141).

<sup>5</sup> Abbé H. Lesêtre, dans le *Dictionnaire de la Bible* de l'abbé Vigouroux, II, p. 773.

<sup>6</sup> Cette explication, déjà indiquée par Reuss (*La Bible*, t. V, p. 13), a été généralement reprise

Cependant, à nous tenir à la lettre des textes bibliques, le Seigneur a déjà ordonné à Abraham de circoncire à l'âge de huit jours ; le patriarche a opéré lui-même ses fils Isaac et Ismaël et telle paraît être restée la coutume jusqu'au jour où des spécialistes, moitié prêtres, moitié médecins, furent chargés de l'opération ; rien ne permet de croire qu'on ait permis à la mère — plus que jamais impure pendant les relevailles — de participer en aucune manière à cet acte rituel. Enfin, s'il est possible que le fils en bas âge de Moïse n'ait pas encore été circoncis, il n'est pas admissible qu'on crût que l'homme de dieu ne portât pas, dès le début de sa vocation, le signe de l'alliance. Outre l'in vraisemblance d'une pareille hypothèse, elle se trouve en contradiction formelle avec les textes qui nous montrent les Égyptiens — parmi lesquels a grandi Moïse — pratiquant la circoncision ; et l'on a vu que tous les Hébreux qui participent aux Pâques instituées par Moïse et qui sortent avec lui d'Égypte n'ont dû qu'à cette opération la protection de Jahvé<sup>1</sup>.

par tous les commentateurs. En dehors des commentaires (en dernier lieu Holzinger, *Exodus*, p. 16) je me borne à renvoyer Reitzenstein et Gunkel, *loc. cit.* : à W. Nowack, *Lehrbuch der hebräischen Archäologie*, I, p. 168, à Wellhausen, *Arab. Heidentum*, 2<sup>e</sup> éd. p. 175 et à Barton, *Semitic Origins* (New York 1902), p. 280. C'est seulement pendant la correction des épreuves que je prends connaissance de deux explications nouvelles de la circoncision que J. G. Frazer et H. P. Smith ont tirées des rites australiens rapportés par Spencer et Gillen. Ces articles ne me sont malheureusement connus que par des analyses, celui de Frazer (*The Independent Review*, 1904 p. 204-18) par un c. r. de M. Mauss (*Année Sociologique*, 1906, p. 255), celui de Smith (*Journal of biblical Literature*, 1906, p. 14) par ce qu'en dit Cheyne (*Traditions und Beliefs of ancient Israel*, 1907, p. 535). D'après Frazer, le prépuce, formant siège de l'âme, est excisé à la puberté pour assurer la transmission de l'âme ; il est conservé sur l'arbre *nanja*, chez les Aruntas « centre totémique d'où s'échappent les âmes qui vont, dans les femmes, se soumettre à une nouvelle conception ». M. Mauss croirait plutôt qu'il s'agit de débarrasser l'enfant de l'âme infantile pour laisser la place libre à l'âme d'homme dont les rites de puberté ont pour but de favoriser l'introduction ; la circoncision pour lui, serait, d'ailleurs, avant tout, un signe tribule. D'après Smith, la peau comme le sang de la circoncision seraient des charmes puissants ; en raison de leur vertu magique, on s'en serait servi pour la communiquer par frottement aux membres du clan dont l'âme se trouverait ainsi renforcée ; on aurait notamment agi ainsi en cas de maladie. Or, l'assaut de Moïse par Jahvé n'est qu'une façon d'exprimer un mal subit que le terrasse, crise épileptique ou autre ; pour restaurer l'âme expirante de son époux, Ziphorah lui applique aussitôt le prépuce de son fils. Cette sorte de transfusion serait commémorée dans le verset final dont la forme primitive serait : « C'est pourquoi jusqu'à ce jour, quand un enfant est circoncis, le prépuce est frotté sur les pieds de chaque membre de sa famille. »

<sup>1</sup> Il est vrai qu'on pourrait soutenir — mais il faudrait retirer d'Égypte l'institution de la Pâque qui implique l'existence de la circoncision — que les Hébreux n'étaient pas encore circoncis en Égypte puisque Jahvé, lorsqu'il ordonne à Josué de faire procéder à la circoncision, prétend soustraire ainsi son peuple à l'opprobre des Égyptiens, ce qu'on s'accorde à entendre le mépris où les Égyptiens tiennent les Hébreux comme incirconcis. Le réviseur sacerdotal a cru tout concilier en n'appliquant la circoncision de Josué qu'aux Hébreux nés depuis la sortie d'Égypte. Il n'a guère songé aux trois objections élémentaires qu'on aurait dû faire de tout temps à ce système : Est-il bien vraisemblable que ce soit pendant ces quarante ans passés au Désert que les Hébreux aient eu à souffrir de l'opprobre des Égyptiens ? Les Hébreux du désert, d'après son texte même, n'étaient-ils pas les circoncis sortis d'Égypte ? Tous ces Hébreux avaient-ils pu disparaître en quarante ans, supposition nécessaire puisque le texte parle de la circoncision par Josué de tous les Hébreux ? La vérité me semble être qu'il a existé au moins trois versions de l'institution de la circoncision, la 1<sup>re</sup> l'attribuant à Abraham — comme ancêtre commun des tribus palestiniennes —, la 2<sup>me</sup> à Josué qui l'aurait fait opérer à l'entrée de la Terre Promise, à Gilgal — parce qu'on interprétait un monceau de silex qui se trouvait près de cette place comme formé par les couteaux de pierre employés pour l'opération et par un jeu de mots entre Gilgal et *Gallothi*, « j'ai rejeté de vous » —, la 3<sup>me</sup> à Moïse. Comme fondateur de la Loi et du Culte, il était nécessaire de mettre de quelque façon en rapport avec lui l'institution de la circoncision. La version officielle la lui faisait instituer apparemment en même temps que la Pâques, expliquant ainsi que les Hébreux aient pu être jusque là l'opprobre des Égyptiens.

Ainsi l'explication des érudits, pas plus que l'exégèse orthodoxe, ne laisse entrevoir la solution véritable du problème. Toute fondée que soit la théorie du *surrogat*, elle ne permet guère de comprendre ce nom d'*époux de sang* donné par Ziphorah au père de celui qu'elle vient de circoncire et aux pieds duquel elle jetterait le prépuce sanglant.

Mais, en ce faisant et en ce disant, est-ce bien à Moïse qu'elle s'adresse ? On a vu le récit de la lutte de Jacob s'éclaircir singulièrement en rapportant *il frappa*, non plus à Jahvé mais à Jacob. C'est au grand historien de l'antiquité, Edouard Meyer<sup>1</sup> que revient, je crois, l'honneur de la double observation qui placera enfin dans son vrai jour l'étrange verset de l'Exode. Le *lui* et le *tu* que nous avons mis en italiques ne se rapportent pas à Moïse mais à Jahvé ; et les *pieds* du Seigneur auxquels Ziphorah jette le prépuce sanglant de son fils ne sont qu'un euphémisme pour désigner sa virilité.

L'interprétation nouvelle qui s'impose ainsi pour la lutte de Moïse avec Jahvé rapprochée de l'interprétation semblable qui s'offre pour le duel de Jacob avec Jahvé nous semble une des données les plus importantes que la seule critique du texte ait apportées de longue date à la question biblique. Cette importance paraît avoir échappé au savant auteur qui n'en tire aucune conséquence. Sans prétendre épuiser les problèmes soulevés par cette découverte, on cherchera à indiquer la position nouvelle de la question.

\* \* \*

Dans la brève remarque dont Ed. Meyer fait suivre sa lumineuse correction, il considère la circoncision comme un moyen magique de détourner la colère du Dieu d'Israël. Loin d'être ainsi un *apotropaion*, je crois que cette opération est bien un *signe d'alliance*. La correction d'Ed. Meyer permet de comprendre en quel sens tout matériel il convient de prendre cette expression considérée jusqu'ici comme purement symbolique.

Laissons provisoirement de côté l'attaque subite de Jahvé contre Moïse ; prenons la seconde partie de l'épisode : Ziphorah, pour contraindre Jahvé qui a

<sup>1</sup> Dans son livre déjà plusieurs fois cité, *Die Israeliten und ihre Nachbarstämme* (Halle, 1906), p. 59. Il se borne à remarquer : « Ce récit prétend expliquer l'origine de la circoncision chez les Israélites, qui serait pour eux un moyen magique (*Zaubermittel*) servant à détourner la colère de Jahvé. Aussi a-t-on fait remonter sa découverte à Moïse et à une lutte qu'il aurait soutenue contre Jahvé ; seulement, ce n'est pas lui-même mais sa femme qui fait la découverte ». La question de l'interprétation du *lui* a déjà été posée dans le commentaire de Nowack (Goettingue, 1903), p. 35 qui cherche à expliquer la circoncision comme une défense contre les influences malignes des esprits ; c'est aussi la théorie de Kautzsch dans l'*extra-vol.* du *Dictionary of the Bible* de Hastings, p. 622.

<sup>2</sup> Il faut rappeler que le réviseur qui a substitué, en guise d'euphémisme, d'abord *jambes* puis (le texte des Septante) *pieds* trouvait un exemple dans le changement semblable fait au texte fameux de la Genèse, où Dieu condamne le serpent à s'acharner après le *talon* de la femme. Or c'est cette morsure qui était censée produire le flux menstruel (cf. S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, II, p. 399). Ce phénomène paraît avoir été considéré d'abord comme dû à des influences magiques ; au moins le nom habituel du serpent, *nachaash*, était-il employé pour désigner les opérations magiques. Dans un article plein d'hypothèses aventureuses, W. Schultze, *Memnon*, 1908, p. 52, a essayé de montrer qu'Eurydice mordue au talon par un serpent n'est que la version déformée d'une légende sémitique de la Vierge rendue mère par le Serpent. Que le serpent ait été primitivement adoré dans des tribus israélites, cela résulte de la présence de ce totem sur la bannière de Dan et du serpent d'airain fabriqué sur les ordres de Moïse ; à l'époque où Ézéchiass renversa cette idole (II *Rois*, XVIII, 4) l'adoration commençait à se muer en cette abomination qui fit exclure Dan des tribus marquées pour le salut et qui fit de son serpent le prototype du

saisi Moïse à lâcher prise, 1°) tranche le prépuce de son fils avec un silex ; 2°) jette le prépuce sanglant aux *génitalia*<sup>2</sup> de Jahvé ; 3°) lui crie : tu m'es un époux de sang. Ce triple rite accompli, Jahvé lâche aussitôt Moïse.

L'exclamation de Ziphorah prouve qu'il y a là autre chose qu'un simple procédé apotropaïque. Par l'acte qu'elle vient de commettre Jahvé est devenu son *hatan damim*, exactement : le fiancé sanglant, c'est-à-dire celui qui a versé le sang virginal. L'acte de Ziphorah a donc, avant tout, pour objet de donner à Jahvé l'apparence d'être l'homme qui lui a pris sa virginité; le dieu devient, par là, de la façon à la fois la plus intime et la plus forte, son allié par le sang ; comme tel, il ne peut plus rien contre elle et les siens ; bien au contraire, il leur doit aide et protection.

On se trouve donc en présence, essentiellement, d'un rite d'alliance par le sang. Si la forme en est, je crois, toute nouvelle, (au moins pour les Sémites), elle n'a rien en soi de surprenant. Il suffit de rappeler le fameux *blood-covenant* des Arabes que connaît déjà Hérodote : l'incision faite avec un silex au ponce de ceux qui veulent conclure un pacte d'hospitalité ; le sang recueilli et appliqué, au moyen d'un fil retiré du manteau des jureurs, sur sept pierres sacrées, placées entre eux ; les invocations aux dieux qui accompagnent cette libation sanglante<sup>1</sup>. Autrement dit, les contractants, après s'être unis en mêlant leur sang, font participer à leur union les dieux dont ces bétyles sont, sans doute, la représentation phallique. La divinité avec laquelle ils ont ainsi communié, intéressée à l'union conclue sous ses auspices, devra mettre tous ses soins à la protéger. Lorsque les prêtres tyriens versent leur sang sur l'autel de Baal<sup>2</sup>, ils contraignent de même le dieu à prendre en main leur cause devenue la sienne. Absorber le sang du dieu ou faire absorber son sang par le dieu, c'est toujours s'incorporer en quelque sorte et s'unir à la divinité.

Un pareil mélange de sang — peut-être y avait-il à l'origine échange et transfusion — ne crée pas seulement une union très forte, une véritable consubstantialité. De la consubstantialité dérive la confraternité ; par là, le *blood-convenant* crée

---

Diable et de l'Antéchrist (cf. Friedländer, *Der Antichrist in den vorchristlichen Quellen*, 1901, p. 144). Mais, que le serpent ait été considéré comme le premier fécondateur, je n'en trouve pas d'autre indice que ce rite des mystères de Sabazios ou, pour figurer l'union de l'initié avec le dieu, un serpent était introduit par le haut du vêtement et retiré par le bas (cf. Dieterich, *Mithrasliturgie*, 1903, p. 123 et l'art. *Serpent* dans l'*Encycl. Biblica* ; pour le serpent dans la *Genèse* comme « incarnation zoomorphique de la virilité » Crawley, *Mystic Rose*, p. 382 ; *Tree of Life*, p. 64). Je rapprocherais de ce rite l'adoption telle qu'on la voit encore pratiquée à Édesse aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s. : l'adopté passant entre la chair et la chemise de l'adoptant (Guibert de Nogent. *Gesta Dei per Francos*, l. III, c. 13 ; Albert d'Aix, l. III, c. 21 ; *Chanson d'Antioche*, T. 1, p. 186, éd. Paris). Par contre, on peut se demander s'il n'y a pas quelque symbole semblable dans l'enlèvement de la chaussure accompagné d'un crachement (au visage, par terre ou dans la chaussure) que la veuve doit faire subir au parent qui se refuse aux devoirs du *lévirat*. Toutes les coutumes qu'on a groupées sous le nom de *pièds pudiques* reportent, d'ailleurs, à une relation que les primitifs devaient établir entre le pied et les fonctions de reproduction.

<sup>1</sup> Hérodote, III, 8. Cf. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*, éd. de 1907, p. 314 ; *Kinship und Marriage in early Arabia*, éd. de 1907, p. 59. Sur le *tabou* du sang chez les Sémites, voir L. G. Lévy, *La famille dans l'antiquité israélite*, 1905, p. 74 et Ad. Lods, *La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite* (cf. mon analyse *REES* 1908, p. 302).

<sup>2</sup> I. Rois XVIII, 28, cf. Lucien, *De dea Syria*, 50. R. Smith (*Journal of Philology*, XIV, p. 125) remarque que le terme qui signifie en syriaque « supplier » en s'adressant à un dieu ou à un hôte, *ethkashshaf*, désigne littéralement l'action de se couper, de se faire saigner. Il en est de même de l'hébreu *hithpallel* qui, signifiant au propre « s'inciser », s'emploie au sens de « prier ».

une parenté fictive. Cette parenté sera plus efficace encore si l'étranger, qui veut entrer dans une famille, suce le lait de la mère de famille, devenant ainsi le frère de ses fils. L'existence de cette coutume dans l'Arabie primitive est attestée non seulement parce que la fraternité de lait est soumise dans la loi de Mahomet aux mêmes prohibitions en fait de mariage que la fraternité de sang, mais par toute une série de contes arabes qu'on retrouve jusqu'aux confins du monde musulman. C'est, à Java, Raden Pakou — qui devait devenir le plus célèbre des *walis*, apôtres de la foi mahométane dans la grande île — qui est recueilli par une riche dame d'Ampèl, ñai Gèdè Penatith ; pour en faire véritablement son fils « elle découvrit ses mamelles et Raden Pakou en suçà le lait ; par la vertu sainte de celui qui suçà, ñai Gèdè devint la propre mère de Raden Pakou<sup>1</sup> ». A l'autre extrémité de l'Islam, en Kabylie, la reine des Berbères, El-Kâhîna veut adopter Khaleb, un prisonnier arabe ; elle fit revenir le lait à l'aide d'une sorte de cataplasme de farine d'orge cuite dans de l'huile, puis « elle ordonna à Khaleb et à ses fils à elle de venir têter, ce qu'ils firent. Après quoi elle leur dit : « Maintenant vous voilà frères<sup>2</sup> ». Les ogresses que rencontrent les voyageurs arabes ne sont pas plus farouches dès qu'on a sucé leur sein : « Si tu n'avais pas tété mon lait, dit l'une d'elles, je t'aurais dévoré<sup>3</sup> » et une autre ajoute : « Te voilà maintenant de la famille des ogres ».

Le sang virginal n'a pas dû être moins efficace que le lait maternel. Dans l'Arabie, comme dans la Grèce primitive, l'étranger jouit d'un caractère sacré ; l'hospitalité à son égard est donc un devoir religieux<sup>4</sup>. Or, non seulement l'« hospitalité sexuelle » fait partie ordinairement des devoirs de l'hospitalité, mais l'interdiction au membre d'un clan de verser le sang d'une fille du même clan, l'interdiction plus générale que Jahvé fait à son peuple de verser le sang, sacré parce qu'il est le principe de la vie, autrement qu'en sacrifice de communion ou d'expiation, tout cela devait disposer, dans les sociétés endogames surtout, à faire accomplir cette effusion par un étranger de passage ; enfin, le caractère sacré de l'étranger qui faisait participer en quelque sorte la divinité à cette défloration devait faire préférer une pareille coutume aux perforations artificielles auxquelles tant de primitifs ont recours. Pour toutes ces raisons, la coutume de livrer les vierges du clan aux étrangers de passage a dû être générale avant d'aller se spécialiser et se localiser dans des sanctuaires déterminés. Il ne semble pas qu'on doive chercher d'autre origine à la prostitution sacrée dont les vestiges étaient si nombreux encore à l'époque historique en pays sémitique<sup>5</sup>. Comme le temple de Mylitta de Babylone et le temple de l'Astarté de Paphos, comme Héliopolis, Byblos et Carthage,

<sup>1</sup> A. Cabaton, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1906, p. 391. Le conte n'est pas antérieur au XVI<sup>e</sup> s. Sur la *Milk-Kinship* en général, cf. R. Smith, *Kinship and Marriage*, p. 176.

<sup>2</sup> René Basset, *Nouveaux contes berbères* (Paris, 1893) n. 4.

<sup>3</sup> Je ne connais ces contes que par l'analyse qu'en donne E. Cosquin, *Le lait de la mère et le coffre flottant*, dans *Revue des questions historiques*, 1908, p. 399.

<sup>4</sup> Sur l'hospitalité en Arabie, comparée à l'hospitalité de la Grèce primitive, cf. Fr. J. Engel, *Ethnographisches zum Homerischen Schützlingerecht* (plusieurs programmes du gymnase de Passau, 1899-1906). La plupart des faits arabes sont empruntés à un mémoire de Quatremère de Quinoy, *Mém. Acad. Inscr.*, XV, 2 (1845) et à Proksch, *Ueber d. Blutrache bei d. vorislamischen Arabern*, (Leipzig, 1899). Sur l'hospitalité sexuelle, voir R. Smith, *Kinship and Marriage*, p. 140.

<sup>5</sup> Je me borne à renvoyer à S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, 1905, p. 79, 119, 170 ; Frazer, *Adonis*, 1906, p. 22 ; E. Sidney Hartland, *Anthropological essays presented to E. Tylor*, 1907, p. 190 ; Fr. Cumont, *Religions orientales dans le paganisme romain*, 1907, p. 300.

les hauts lieux d'Israël et Jérusalem même ont eu leurs *Qadesha*<sup>1</sup>, « les consacrées », non pas courtisanes de métier, mais filles de bonne famille qui, la tête entourée du voile de l'oblation<sup>2</sup>, allaient offrir leur virginité au premier passant que susciterait le dieu. Aux époques primitives, il devait arriver souvent que le passant, entré ainsi dans l'alliance du clan et de son dieu, s'établissait sous leur protection. Au moins est-il bien remarquable que presque tous les patriarches d'Israël se sont fixés ainsi, là où ils ont rencontré une vierge étrangère : Jacob auprès de Laban de Haran, Juda auprès de Hira d'Adoullam, Moïse lui-même auprès de Jéthro de Midian. L'idée que le gendre est allié de la famille de sa femme, qu'il est *cognatus*, fils par association, est devenue si familière que l'essence même de cette alliance nous échappe : oindre du sang d'une vierge la virilité de l'étranger qui doit entrer dans son clan, telle est la condition nécessaire et suffisante de l'alliance. C'est ainsi seulement qu'il devient membre du clan, *mishpahah*, à l'égard des autres *mishpahaim*, les « disséminés ». Dans les clans matriarcaux, qu'on nomme *batn* ou *rechem*, c'est-à-dire « le ventre », — comment pourrait-on acquérir la descendance utérine qui seule est valable, sinon par le commerce de la gardienne encore vierge des germes ancestraux ? Quand la coutume s'affaiblit pour se concentrer dans les sanctuaires, tout sang clanique dut suffir à cette onction ; aussi, bien que la virilité d'Jahvé n'ait été ensanglantée que par le sang de son fils, — et cette libre disposition du sang filial qui apparaît comme un droit de la mère ne reporte-t-elle pas également au matriarcat primitif — Ziphorah se trouve-t-elle en droit de l'appeler son « époux de sang » et Jahvé est contraint de se conduire à son égard en ami et allié. C'est, dans une intention semblable, qu'on enduit le seuil du sang de l'animal sacré, — agneau ou veau — et qu'on répand quelques gouttes de ce sang protecteur sur la tête des enfants : tous ceux qui passeront le seuil deviendront, par la vertu de ce sang, membres de la famille qui l'a répandu et, à cette marque, la divinité reconnaîtra et épargnera les siens<sup>3</sup>.

Entre toutes les parties du corps humain qui pouvaient fournir ce sang d'alliance, il est naturel qu'on choisit celles où semblait se concentrer une vitalité plus intense. Telle devait sembler aux Sémites primitifs le pouce, si mobile et si délié, organe indispensable de toutes les actions humaines, où, par l'artère radiale, la vie

<sup>1</sup> Sur les *Qadesha*, outre les commentaires de Marti, Nowack et Holzinger à l'épisode de Tamar (Ex. XXXVIII), voir B. Luther, *apud* E. Meyer, *op. cit.*, p. 180, 200. Il est remarquable que *qiddouschin* soit devenu un des termes usuels pour désigner le mariage. On croit que les *nethountim*, les « voués », hiérodules du temple de Jérusalem, sont les enfants issus de la prostitution sacrée (cf. J. Jacobs, *Studies in biblical Archaeology*, 1894, p. 104).

<sup>2</sup> Peut-être ce voile est-il moins celui de l'oblation (au sens où le définit S. Reinach, *Cultes, Mythes et Religions*, I, p. 299) que le voile qui empêchera de voir la face du dieu, dont le seul aspect foudroie ou pétrifie. Cette hypothèse confirmerait que c'est bien un dieu que la *qadesha* attend sous les espèces de l'étranger de passage. Il faut rapprocher aussi de ce rite le *jus primae noctis* accordé au prêtre, au seigneur ou à l'étranger comme substituts de la divinité. Cf. Westermarck, *Origine du Mariage*, 1895, p. 189 et Crawley, *The Mystic Rose*, 1912, p. 479.

<sup>3</sup> Cf. Clay Trumbull, *The Threshold Covenant* (New-York, 1896). Dans un appendice « woman as a door » cet auteur indique comment, dans l'antiquité sémitique, on a poussé très loin la comparaison entre la porte et les *puenda muliebria* et cherche à en induire une analogie fondamentale entre la libation de sang sur le seuil et l'effusion du sang virginal ; le sang dont on enduit la porte à Pâques serait le symbole d'un véritable mariage de Jahvé avec Israël. Sous le titre « significance of blood in the marriage rite » il a analysé en latin un certain nombre de textes relatifs au sang nuptial. On y verra notamment que l'usage israélite (*Deuter.*, XXV, 13-21) de garder en témoignage le drap nuptial s'est perpétué dans l'orient égypto-syrien.

semble affluer. On a vu que c'est au pouce, probablement à l'artère, qu'ils s'incisaient pour recueillir le sang du *blood-covenant* décrit par Hérodote et il est important de remarquer que tout un groupe des contes d'adoption par allaitement dont il a été question, fait sucer aux enfants adoptifs, non plus un sein maternel, mais le pouce d'un père nourricier<sup>1</sup>. Avec bien plus d'intensité encore que dans le pouce, la force vitale semblait se condenser dans le membre viril. Sans aborder ici, la question complexe des pierres sacrées des Sémites, il est certain que, si tous les *betels*, *ashera*, *masseboth*, ne sont pas, comme on l'a cru trop longtemps d'après Dulaure et Movers<sup>2</sup>, des symboles sexuels, le culte phallique n'en a pas moins été fort développé en pays sémitique. Mais ce n'est qu'en se dégradant que ce culte s'est réduit exclusivement à celui des fonctions de reproduction. Non seulement l'on ne saurait trop répéter que les primitifs n'ont guère d'idée précise au sujet de leur localisation et de leur fonctionnement ; mais, on ne s'expliquerait guère que ces stèles votives ou funéraires qui sont censées représenter la personne du mort ou du consécrant — elles sont dites *naphchâ*, « l'âme » en araméen — portent, aussi bien qu'un phallus, un doigt, une main, un œil. C'est à tort, je crois, qu'on prend généralement l'œil pour un symbole solaire, le doigt ou la main pour des emblèmes phalliques ; ce ne sont, à l'origine, qu'autant de traductions matérielles des différentes localisations du principe vital qu'ont imaginées les primitifs, l'âme pupiline, l'âme dactylique, l'âme phallique ou spermatique.

De ces différents sièges de l'âme, la force vitale rayonne et se communique. La projection d'une âme pupiline, maligne ou irritée, est encore partout redoutée ; c'est le *mauvais œil*<sup>3</sup>. Plus redoutables encore ont semblé aux primitifs ces sièges de l'âme qui sont en même temps les orifices mystérieux du corps. Toutes les précautions et toutes les prohibitions dont on entoure la vie sexuelle de la femme ne viennent pas tant d'une idée d'impureté (qui ne s'est développée que secondaiement) que de la crainte et du respect qu'inspirent des phénomènes incompréhensibles au primitif. Aussi, s'efforce-t-il d'isoler et de cloîtrer la femme pendant la grossesse ou la menstruation pour que rien n'émane d'elle et que rien ne puisse entrer en elle. De même, ce n'est pas une idée de pudeur mais une idée de crainte

<sup>1</sup> Cosquin, *Revue des Questions Historiques*, 1907, 417. Parfois le prodige se complique. C'est le pouce de l'enfant lui-même qui fournit le lait. Ce prodige rentre dans la catégorie des seins qui produisent du lait quand, normalement, ils n'en sont pas susceptibles. N'est-ce pas un miracle semblable dont Moïse est l'objet quand ayant posé sa main sur son sein il la retire blanche comme de la chaux (*Ex.* IV, 5 ; *Joseph. A. J.* II, 12, 3). Je rappelle encore que le mot *iad*, main, désigne parfois les cippes funéraires et que les mains magiques sont le symbole constant du Baal d'Héliopolis. Tous les rapprochements entre le culte du pouce et des autres doigts et le culte phallique, rapprochements tout à fait spécieux, à mon sens, pour la période primitive, ont été repris par Kaibel dans son étude sur les Daktyles Idéens (*Goettinger Gelehrte Anzeiger*, 1901), par von Protz dans son article posthume intitulé *Méter* de l'*Archiv f. Religionswissenschaft*, 1906, p. 87, enfin dans les mémoires démesurés de Milani sur l'*Arte et la religione preellenica* où l'auteur prétend démontrer l'existence primitive dans tout le bassin méditerranéen d'une religion unique dactylo-phallique (*Studi e Materiali*, I-III).

<sup>2</sup> Déjà R. Smith a essayé de réagir contre l'application exagérée du symbolisme phallique, *Religion of the Semites*, éd. 1907, p. 212, 456. Il a été suivi en France par le P. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 190, 212 ; le P. Vincent, *Canaan*, 1907, p. 127 et R. Dussaud dans ses *Questions Mycéniennes* (extr. de la *Rev. d'Hist. des Religions* 1905) et ses *Notes de mythologie syrienne* (1905).

<sup>3</sup> Sur l'âme pupiline, voir l'article de E. Monseur, *Revue de l'Histoire des Religions*, 1905, p. 1-23, 361-375. Sur le mauvais œil en général, Fred. Th. Elworthy, *The Evil Eye* (Londres, 1895).

qui s'affirme encore dans la prescription édictée par la Torah : « Vous ne monterez pas sur les gradins de mon autel, dans la crainte de découvrir votre nudité<sup>1</sup>. » C'est dans le trouble de la Faute que le premier couple a songé à se voiler<sup>2</sup>. A l'origine, le pagne était sans doute destiné à empêcher les esprits répandus dans la nature de s'emparer de l'âme phallique ; au temps de David, il constitue encore le seul vêtement sacerdotal<sup>3</sup>. Pour la même raison, un voile venait couvrir la barbe et la bouche du prêtre.

Veut-on, par contre, conclure une alliance d'homme à homme ? On met aussi directement que possible les âmes respectives en contact. La poignée de main nous est devenue un geste si familier qu'on ne se rend plus compte de son origine rituelle, la *dextrarum junctio*, les mains jointes pour que la force vitale se transfuse, le sang de l'artère, dans les battements de laquelle on croit reconnaître l'âme dactylique, mêlé et confondu. Plus efficace encore est le serment qui se fait par l'attouchement de la virilité de celui qui jure, car sa durée s'étend sur toute la race qui en sera issue. Aussi, « Jacob, sur le point de mourir, manda son fils Joseph et lui dit : « Si j'ai trouvé grâce à tes yeux, pose ta main sous ma cuisse et promets-moi en toute miséricorde et toute loyauté que tu ne m'enlèveras d'Égypte pour me coucher dans le tombeau de mes pères<sup>4</sup> » et Abraham, au moment d'envoyer Éliézer chercher femme pour Isaac : « Pose ta main sous ma cuisse pour que je te fasse jurer par Jahvé<sup>5</sup> ». Ainsi, dans ce serment par le membre viril, la divinité est prise en témoin et en gage comme on l'a vu faire dans le serment par le sang du pouce. Pour se garder des dieux malfaisants, ennemis de la tribu, on avait grand soin de protéger contre leurs entreprises l'âme phallique ; pour s'unir au dieu de la tribu, la même conception devait amener à verser en son honneur le sang de la virilité, car « le sang c'est la vie » (*Lév.* XVII, 10 ; *Deut.*, XII, 33). Comme on offre le premier-né « prémice de la force paternelle » (*Deut.* XXI, 17), les autres enfants, rachetés par ce sacrifice, en confirmeront la vertu, chacun à son usage, par ces prémices du plus pur de leur sang, épreuve et sacrement de leur virilité. Cette alliance du sang est nécessaire pour être admis dans l'*amm*, le clan considéré dans son unité et dans son individualité. Du jour où la nubilité fait participer véritablement filles et garçons à la vie du clan, les uns et les autres doivent à leur tour

<sup>1</sup> *Ex.* XXI, 26. La même crainte n'avait sans doute pas agi pour Baal-Peor, qu'il fût ou non une divinité de la génération ; aussi son culte qu'on célébrait en se découvrant les parties honteuses est-il considéré en Israël comme l'abomination de la désolation (cf. Maimonide, *Guide*, éd. Munk, III, p. 355).

<sup>2</sup> Voir W. R. Paton, *Revue archéologique*, 1907, I, p. 56.

<sup>3</sup> *Sam.* VI, 20.

<sup>4</sup> *Gen.* XLVII, 29.

<sup>5</sup> *Gen.* XXIV, 2. On remarquera que, avant d'avoir eu un enfant, Abraham avait désigné Éliézer pour héritier. Il est donc possible que ce serment ait été réservé aux membres de la famille ; d'ailleurs il semble avoir subsisté au temps de Joseph d'après lequel « les contractants se mettent réciproquement la main sous la cuisse » (*Ant. Jud.* I, 16) ; d'après Westropp, *Phallic Worship* (Londres, 1885) p. 48, il se serait conservé chez les Arabes. Dans son commentaire de la Genèse (6<sup>e</sup> éd. 1892) p. 301, Dillmann cite quelques faits semblables empruntés aux primitifs. Les quelques indices d'homosexualité relevés en Arabie ne sont sans doute que des déformations du rite primitif du transfert de la force mâle du puissant guerrier adulte à l'éphèbe qui s'est attaché à lui pour recevoir l'éducation militaire et civique. Je compte revenir sur cette question de l'origine de la pédérastie, à propos des Doriens chez qui elle a survécu en pleine époque historique avec des traits encore assez primitifs. E. Bethe (*Reinisches Museum*, 1907), a entrevu cette explication, mais sans chercher à réunir la documentation anthropologique nécessaire pour l'établir.



s'allier avec le dieu tutélaire et générateur du clan. Ils lui apportent ensemble leurs tresses ou leurs boucles<sup>1</sup>, ces longs cheveux où résidait la force de Samson, émanation de la force divine ; puis, chacun procède au sacrifice particulier à son sexe : les filles offrent le sang virginal, les garçons le sang viril<sup>2</sup>. On comprend maintenant, comment l'excision répond à la circoncision, comment, dans ses origines, cette défloration religieuse, qui dégénéra plus tard en prostitution sacrée, fut d'abord, au même titre que la circoncision, le *signe de l'alliance*.

Ainsi, un double rite paraît s'être amalgamé dans ce passage capital de la Genèse, remontant probablement à deux récits originellement distincts qui furent contaminés : Ziphorah s'alliait avec Jahvé par l'acte qui le constituait son époux de sang ; Gershom, son premier né, s'alliait au dieu par le sang de la circoncision. Chacun de ces récits dérivait sans doute d'une légende distincte par laquelle on cherchait à expliquer l'existence des deux rites sous une forme déjà évoluée : l'onction symbolique par un sang clanique, mais non plus par le sang virginal, remplaçant et rachetant la défloration prématrimoniale ; la simple circoncision du prépuce substituée, peut-être, à une plus large effusion de sang viril, émasculatation totale ou immolation du premier-né. Comme, de ces deux rites, tandis que la défloration religieuse, pernicieuse en elle-même et combattue par le Deutéronome<sup>3</sup>, disparaissait d'Israël, la circoncision, elle, qui se trouvait présenter des avantages hygiéniques où l'on a cherché longtemps son origine, s'affirmait, au contraire, comme le rite caractéristique et distinctif de ces tribus, c'est à la circoncision qu'on fut conduit à ramener tout entier le nouveau récit résultant de la contamination des deux légendes primitives. « Epoux de sang » fut maintenu, mais Ziphorah l'aurait dit « à cause de la circoncision » selon un arrangeur ; peut-être son explication pouvait-elle, d'ailleurs, se légitimer par quelque formule prononcée lors de la circoncision<sup>4</sup>.

Quoiqu'il en soit, on comprend aisément qu'Israël n'ait pu saisir le sens véritable de ces légendes. Elles n'avaient été faites ni par lui ni pour lui. Elles sont l'œuvre

<sup>1</sup> On sait que, dans les fêtes d'Adonis à Byblos, les jeunes filles pouvaient offrir leur chevelure au lieu de leur virginité (Lucien, *De Dya Syria*, VI, cf. Herod., I, 199). Outre le *Haaropfer* de Wilken et la *Legend of Perseus* de Sidney Hartland, voir, aux index, les ouvrages cités de Robertson Smith, L. G. Lévy et Ad. Lods.

<sup>2</sup> L'excision et la circoncision (Philon, *ad Gen.*, III, 47 dit des Égyptiens : *quando mas incipit seminis usum gerere et femina sanguinis eruptionem sentire, tam sponsam quam sponsam circumcidunt* et Strabon XVI, 761 place parmi les coutumes juives à *περιτομαὶ καὶ αἰ ἐκτομαὶ*) sont encore pratiquées dans l'Islam (cf. Curtiss, *Ursemitische Religion im Volkleben des heutigen Orients*, 1903, p. 277). L'assimilation des deux coutumes a déjà été faite par Crawley, *The Mystic Rose*, 1902, qui cherche à les expliquer 1° par le désir d'ouvrir une voie aux esprits ; 2° comme une façon de débarrasser de toutes les effluves dangereuses de la puberté en les détournant sur une partie d'un organe *tabou* ; cette partie supprimée, le danger s'évanouit.

<sup>3</sup> *Deut.* XXIII, 18-9. De même ont disparu de bonne heure les *Qadesh* hierodules mâles.

<sup>4</sup> Cette formule, dans cette hypothèse, conviendrait surtout à des tribus ne reconnaissant pas un dieu suprême, Baal, El, mais une grande déesse mère et épouse, Baalat, Allat. Ce serait un argument à ajouter à tous ceux que Barton a réunis (*Semitic Origins*, 1902, p. 280) pour prouver que Jahvé était à l'origine une divinité féminine qu'il faudrait se représenter d'après Ishtar. Jahvé ne différerait pas de cette Allat dont Hérodote mentionne le culte dans la partie de l'Arabie où vivent les Midianites. Ne pourrait-on essayer de démontrer, dans cette hypothèse, que Ziphorah — l'oiseau — la fille du prêtre de Midian n'est qu'une forme ou une hypostase de la déesse aux brebis et aux colombes ? L'explication généralement admise de la circoncision comme un rite destiné à favoriser le *connubium* rentrerait aisément dans le système de Barton que Cheyne tend à adopter (*Traditions and beliefs of ancient Israel*, 1907, p. 17).

d'une des plus importantes tribus nomades qui dominaient entre la Mer Rouge et la Mer Morte avant la sortie d'Égypte (v. 1300), les Qaïnites, issus de Qaïn.

On sait que la lutte de Qaïn avec Abel — Jabal, signifie « le pasteur » — est comme le symbole de la lutte entre les populations sédentaires et agricoles de la vallée du Jourdain et du pays de Juda et les Bédouins du Sud-Est qui dévastent leurs cultures et razzient leurs troupeaux. La supériorité que les Qaïnites doivent aux armes de fer — Qaïn signifie « le forgeron », — d'où « le piquier<sup>1</sup> », — assura longtemps leur triomphe ; elles leur ont valu aussi la haine qui fit du premier forgeron un fratricide et un réprouvé. Cependant, avant que la colère impuissante des gens de Juda et d'Israël s'attachât à tenir le renom des Qaïnites et à en faire disparaître toute trace, les Édomites, les Amalécites, les Ismaélites et les Madianites étaient entrés dans leur alliance ; des tribus plus petites qui leur survécurent, Kalébités, Rekhabites, Otniélites, se rattachaient à eux. Ils se fixèrent bientôt au sol et construisirent des villes, notamment dans la région du Hébron, où s'élevait la cité de Qaïn. C'est là qu'ils se heurtèrent aux paysans de Juda, où Jacob était le héros éponyme des clans Jacobélites ; et la lutte entre les deux frères ennemis, Jacob et Esaü, ancêtre d'Édom, n'a pas d'autre sens que celle d'Abel et de Qaïn. Mais, tandis que Qaïn le Nomade avait le dessus naguère, Jacob l'emportera désormais quand il sera devenu Israël, après le duel du Jabboq. Il faut sans doute entendre par là que Juda l'emporta du jour où il se fut allié et fondu avec Israël. Le nouvel état formé par cette alliance, mena une guerre inexpiable contre Qaïn, Amalek et Édom. Bien qu'il n'ait pas poursuivi moins énergiquement dans ses légendes la suppression de toute mention du peuple abhorré, quelques vestiges épars laissent entrevoir quelle dut être l'influence des Qaïnites sur les Israélites, nomades encore pendant leur séjour dans la presqu'île sinaïtique. Parmi ces vestiges, il faut citer ici les différents beaux-pères qu'on prêtait à Moïse : Jéthro, sans doute Ismaélite du Horeb (*Ex.* III, 1 ; XVIII, 12) ; le prêtre de Midian, (*Ex.* II, 17) fondu par la suite avec Jéthro, mais qui s'appelait peut-être originellement, Hohab fils de Réouël le Midianite<sup>2</sup> (*Num.* X, 29) ; un autre Réouël dit l'Édomite (*Gen.* 36 ; *Ex.* II, 18), un autre Hohab dit le Qaïnite ; (*Jud.* IV, 11) enfin l'éponyme même des Qaïnites, Qaïn (*Jud.* I, 16). Comme, de ces différents peuples, les Midianites, cantonnés sur le golfe Ailanitique, furent le seul avec qui Israël ne fut pas en guerre par la suite, on profita de ce que les textes sacrés ne donnaient pas l'ethnique de Jéthro ni le nom du cohène de Midian, pour en faire un seul personnage, Jéthro le Midianite (*Ex.* III, 1 ; XVIII, 1). Que ce soit le prêtre

<sup>1</sup> Je ne comprends pas pourquoi Noeldeke (*Encycl. Bibl.*, I, p. 130) et Ed. Meyer, *op. cit.*, p. 397 repoussent cette étymologie sous prétexte que, seules, des tribus secondaires s'occuperaient aujourd'hui des travaux métallurgiques en Arabie. L'histoire de Tubal Qaïn suffirait à prouver en quel honneur furent jadis tenus ces forgerons formant encore, en Arabie (cf. Stade, *Zeitschr. ATW*, 1894, 255), de véritables castes. Je rappelle qu'en Afrique, où il en est de même, on voit les forgerons d'Horus, *masniou Heru*, armés du poignard et du javelot métalliques, conquérir l'Égypte sur sa population néolithique. (Voir mon *Égypte Préhistorique*, 1908, p. 46). D'ailleurs, en dehors de la protection que Jahvé marque à Qaïn par le signe qu'il lui donne comme sauvegarde (voir plus loin p. 360, n. 1), l'existence d'une version primitive où Qaïn était l'offensé et ne tuait qu'en état de légitime défense me paraît certifiée par les paroles de son descendant Lamec : « J'ai tué un homme parce qu'il m'avait frappé et un jeune homme à cause de ma blessure. Si Qaïn doit être vengé sept fois, Lamec le sera soixante-dix-sept fois ». (*Gen.* IV, 24). C'est là évidemment un écho de la version qainite du fratricide.

<sup>2</sup> Josèphe (*Ant. Jud.* II, 12) fait de Jéthro un surnom de Réouël. Il est possible que Réouël dérive au contraire d'un titre porté par les rois-prêtres chaldéens : *réu*, le pasteur.

de Midian où l'éponyme des Qaïnites qui ait donné Ziphorah en mariage à Moïse, — comme un sheikh des Kadmonites du Séir donne sa fille à Sinouhit, ministre disgracié qui fuit la colère de Pharaon — toujours est-il qu'ils ont pu l'un et l'autre lui faire connaître en même temps leur dieu Jahvé.

Jahvé est la divinité fulgurante du sommet du Sinaï au pied duquel vivent les Midianites<sup>1</sup> ; c'est là qu'il apparaît dans le buisson ardent, c'est de là qu'il se rend à Méribah Qadesh en illuminant la cime du Pharan. Non seulement Pharan et Qadesh ainsi que le Horeb appartiennent aux Qaïnites, mais c'est chez les Rekhabites, un rameau des Qaïnites, qu'on voit se grouper autour d'Jahvé une véritable congrégation de fanatiques qui jurent de vivre en nomades sans jamais semer le blé ou planter la vigne<sup>2</sup>. A côté du fondateur de la confrérie, Johanabad de Rekhab, on peut rappeler que Jaël, qui tua Sishera, l'oppresseur d'Jahvé, était femme de Heber le Qaïnite<sup>3</sup>. Non seulement c'est dans ces lieux saints des Qaïnites que Moïse et son peuple apprenaient à connaître Jahvé ; mais il semble que le prêtre de Midian — évidemment prêtre de Jahvé — ait joué dans l'établissement du culte un rôle capital. Bien qu'il y ait eu tendance à faire disparaître tout ce qui se rattachait à cette première version, on en peut retrouver encore des traces certaines. C'est le prêtre de Midian qui, après la vision du buisson ardent, envoie Moïse chercher ses frères en Égypte<sup>4</sup> ; c'est lui qui guide Moïse dans le désert<sup>5</sup>, lui conseille d'établir des chefs du peuple, dizainiers, cinquantiens, centeniers, offre un holocauste à Jahvé<sup>6</sup>. A la première nouvelle de la sortie d'Égypte, nous apprend, en effet, l'Élohiste, — le beau-père de Moïse s'était rendu auprès de lui ; c'est sur les frontières de Midian, au pied du Sinaï qu'il le retrouve et c'est auprès de la montagne sainte des Midianites qu'il agit en législateur sacré. Il s'est fait accompagner de son petit-fils Gershom et de sa fille Ziphorah ; « que Moïse avait renvoyée »<sup>7</sup>. Cette présence de Gershom auprès de Moïse est nécessaire, car c'est de lui évidemment que sont censés descendre les Gershonites que Jahvé ordonne d'instituer pour porter son arche et en prendre soin<sup>8</sup>. Emmener ainsi en guerre la pierre fétiche est bien le fait de nomades adorant, sous la forme d'une pierre portative, le dieu qui darde les éclairs du haut des cimes ; et les Gershonites ne sauraient-ils être rapprochés des *gërim* qui forment une classe particulière des prêtres de Larnaka de Chypre ? Ces *gërim*<sup>9</sup> sont proprement les clients du dieu ;

<sup>1</sup> Wellhausen, *Prolegomena*, 6<sup>e</sup> éd., p. 352 semble avoir établi que ce Sinaï primitif s'élevait en Arabie à l'est du golfe Ailanitique. Sur ces lieux de culte primitifs voir Aug. von Gall, *Altisraelitische Kultstätten* (Giessen, 1898).

<sup>2</sup> *Jer.* XXXV, 2-11 ; *II Reg.* X, 15-6. Cf. Ed. Meyer, *Die Israeliten*, p. 84, 132.

<sup>3</sup> *Jud.* V, 24 ; IV, 17.

<sup>4</sup> *Ex.* IV, 19.

<sup>5</sup> *Num.* X, 29.

<sup>6</sup> *Ex.* XVIII.

<sup>7</sup> Ce membre de phrase a été visiblement ajouté pour faire concorder tant bien que mal ce passage avec l'épisode de Ziphorah et de Jahvé ; c'est après cet épisode que Moïse aurait renvoyé à son beau-père, sa femme et son fils, supposition nécessaire puisqu'on ne leur voyait jouer aucun rôle ni en Égypte ni dans la Sortie. Il me paraît évident que l'épisode de Ziphorah a été déplacé. Il devait venir avant la vision du Buisson ardent, quand il n'existait encore nul pacte entre Jahvé et Moïse ou, plutôt, il est le reste d'une version différente et plus ancienne de la première rencontre. L'on a placé tant bien que mal où nous le trouvons ce fragment, seul vestige de la version primitive, tout en laissant dire dans *Ex.* IV, 20 que *les fils* de Moïse l'accompagnaient en Égypte.

<sup>8</sup> *Nombres*, XIV, 23.

<sup>9</sup> Sur les *gërim* voir Wellhausen, *Prolegomena*, 6<sup>e</sup> éd. p. 138 ; R. Smith, *The Religion of the*

le *gēr* est l'homme qui, venant d'un autre pays ou d'un autre clan, se met sous la protection du dieu de la région où il veut séjourner en se vouant temporairement à son service. Il suffit de se rappeler comment ces étrangers entraient dans l'alliance du dieu, par l'effusion du sang d'une vierge consacrée ou l'offrande de leur sang viril, pour entrevoir le rôle que le fils de Ziphorah, la Qaïnite ou la Midianite, a pu jouer dans les légendes primitives comme instituteur des *gērīm* et de leurs coutumes. Quoiqu'il en soit, les descendants de Gershom figurent au premier rang des Lévites, ces membres d'un clan sacerdotal voué au culte de Jahvé et à l'observance de ses prescriptions qui, dans le service collectif du dieu d'Israël, ont remplacé le premier-né du sein maternel consacré, à l'origine, au culte familial. Parmi ces prescriptions, la circoncision, qui devait devenir après Gershom le signe de l'alliance entre Jahvé et Israël, avait sans doute déjà même valeur pour ces Qaïnites dont il était issu : peut-être était-ce « ce signe que Jahvé mit à Qaïn pour que quiconque le rencontrerait ne le tuât pas<sup>1</sup> ».

Puisque la circoncision rend inviolable et sacré aux yeux de Jahvé et de ses fidèles, il y a lieu de croire que Moïse ne l'avait pas subie quand Jahvé l'assaillit et que c'est alors qu'il apprit le rite, soit du dieu lui-même, soit de sa femme ou de son beau-père. Jahvé, en cherchant à le tuer, agit comme chaque dieu local était censé agir aux époques primitives. Tout étranger qui s'aventure sur son territoire est pour lui un ennemi que le dieu cherche à détruire tant que le nouveau-venu n'a pas accompli envers lui les rites d'alliance qui l'intronisent dans le monde nouveau auquel préside le dieu ; sitôt l'un de ces rites accomplis, le dieu est tenu de protéger l'étranger au même titre que ses autres fidèles.

L'aventure semblable de Jacob s'explique maintenant sans difficulté. En passant le Jabboq il est entré en terre étrangère ; le dieu de cette terre, qu'il n'a rien

*Semites*, éd. 1907, p. 75 ; *Kinship and Marriage*, éd. 1907, p. 50 ; L. G. Lévy, *La famille dans l'antiquité israélite*, 1905, p. 87.

<sup>1</sup> Gen. IV, 15. Dans le remarquable article de Stade, *das Kainzeichen*, *Zeitschrift f. Alttestamentl. Wiss.*, 1894, p. 250-318, (cf. *Akademische Reden und Abhandlungen*, p. 229) dont j'ai tiré grand parti pour l'histoire des Qaïnites, l'auteur se refuse à admettre que ce signe fut la circoncision (opinion déjà plusieurs fois soutenue et reprise sans grand profit par Zeydner, *ibid.*, 1898, p. 120) ; il penserait plutôt à un X tatoué sur le front. Le seul argument qu'il donne contre la circoncision, c'est que les vêtements devaient empêcher ce signe d'être immédiatement reconnaissable. Mais rien n'empêche de croire que l'institution de la circoncision, qu'on rencontre en Égypte dès les premières dynasties, ne remonte à l'âge néolithique (comme l'indique l'usage de couteaux en silex) où le pagne même n'était pas de rigueur ; même en pleine période historique, le vêtement, toujours flottant en Orient, permettait facilement la constatation et l'on sait les haines qu'elle fit naître entre les circoncis et les incirconcis gréco-romains ; enfin je ne vois pas en quoi l'X que suppose Stade est un signe qui manifeste la protection divine (même s'il s'agissait d'une croix, son culte n'est pas prouvé encore pour la Crète minoenne ; s'il l'était, il faudrait admettre qu'il ait été importé par les Philistins vers 1800 en Palestine où, seuls, ils semblent être incirconcis) tandis que je crois avoir établi pourquoi aucun Jahvéiste — et Jahvé ne pense évidemment qu'à ses adorateurs — n'aurait osé faire violence à qui portait le signe de l'alliance. Il est vrai que la grande diffusion de la circoncision (Juda, Israël, Édom, Ammon, les Phéniciens, les Arabes, les Égyptiens, les Éthiopiens) permet difficilement d'y voir une marque tribule, tel que le *wasim* ou le *shart* tatoués qui permettaient aux Arabes de reconnaître à quelle tribu chacun appartenait. D'après R. Smith (*Marriage and Kinship*, p. 251) une marque pareille aurait protégé Qaïn, car quiconque s'attaquait à lui pouvait voir qu'en le tuant il attirait sur soi la vengeance de tous les Qaïnites. J. G. Frazer (*Mélanges Taylor*, 1907, p. 103) y verrait, non une marque tribule, mais une marque spéciale destinée à protéger celui qui la porte de la *vendetta* des parents de sa victime, un simulacre de blessure indiquant que la famille du mort a accepté la composition offerte par le meurtrier et s'est contenté de ce simulacre.

fait pour propitier, se jette sur lui. Quand Jacob voit qu'il ne peut le vaincre, il avise au moyen de le contraindre à lâcher prise en devenant, malgré lui, son ami et allié. Ce moyen est celui même qu'on a vu employer par cet Arabe subtil qui, voyant approcher une ogresse dont les seins pendants sont rejetés sur ses épaules, se précipite et les happe par derrière. « Tu as bu à mon sein droit, dit aussitôt l'ogresse à Mohammed l'Avisé, tu es donc comme mon fils Abderrahym<sup>1</sup> ». Chez l'homme, c'est la virilité qui devait paraître le siège de la force vitale. Aussi est-ce au haut des cuisses<sup>2</sup>, dans la région inguinale où se manifeste l'énergie procréatrice, que Jacob touche ou presse, plutôt qu'il ne frappe, son adversaire. Aussitôt, l'Élohim se voit obligé non seulement de lâcher Jacob, mais de le bénir et de le déclarer son fils : « Tu ne t'appelleras plus Jacob, mais Israël<sup>3</sup> ».

<sup>1</sup> E. Cosquin, *Revue des questions historiques*, 1908, p. 398.

<sup>2</sup> Le mot employé צִפּוֹרָה est exactement le même qui désigne l'endroit où Ziphorah jette le prépuce sanglant et celui « ou Jahvé afflige le Pharaon de grandes plaies à cause de Sarah, femme d'Abraham » (Gen. XII, 17). Il était suffisamment explicite pour des lecteurs Israélites. Quant au coup que Jacob aurait porté en cet endroit, *frapper* a probablement remplacé *saisir*, quand on transforma l'épisode de manière à y faire blesser Jacob au nerf sciatique. Il y aurait d'ailleurs lieu à examiner si c'est bien ce nerf que désignait le texte biblique. Dans le récit de la lutte la Septante parle de τοῦ πλατύς τοῦ μηροῦ; c'est seulement dans la partie explicative qu'ils guérissent τὸ νεῦρον ὃ ἀνάγκησεν ὃ ἐστὶν ἐπὶ τοῦ πλ. κ. τ. λ.; Josèphe dit qu'il avait été touché περὶ τὸ νεῦρον τὸ πλατὺ (*Ant. Jud.*, I, 21, 334) alors que le nerf sciatique aurait pu être désigné explicitement sous son nom de ν. ἰσχιαιτικόν. De plus l'expression de *plat* ou de *paume* de la cuisse qu'emploie le texte biblique ne me semble guère pouvoir s'appliquer à la région fessière mais à celle dite du *pli de l'aine*. Ce serait un des vaisseaux qui innervent cette région avant d'aboutir au *pubis* (tels le nerf crural, la veine crurale, l'artère fémorale avec les deux honteuses externes etc.) qu'il aurait été originairement interdit de consommer pour la même raison qui devait prohiber la consommation de l'artère radiale : l'une et l'autre seraient, pour le primitif, les canaux sacrés qui alimentent les sièges de la force vitale.

<sup>3</sup> *L'Apologie* présentée vers 175 par Méliton, évêque de Sardes, à Marc-Aurèle nous fournit un texte qu'il est indispensable de rapprocher de l'interprétation que l'on vient de proposer pour les deux assauts subis par Jacob et par Moïse : « A Mabog, Nebo est l'image d'Orphée, mage Thrace et Hadran est l'image de Zaradusht, mage Perse, parce que ces deux mages pratiquaient la Magie auprès d'une fontaine qui est dans une forêt de Mabog. Dans cette fontaine vivait un esprit impur qui mettait à mal et attaquait aux parties honteuses (sens incertain) tout voyageur qui passait dans cette région où se trouve aujourd'hui la forteresse de Mabog; et ces mages enjoignirent à Simi, fille de Hadad, de tirer de l'eau dans la mer et de le jeter dans la fontaine pour empêcher l'esprit d'en sortir » (Curetton, *Spicilegium Syriacum*, 1855, p. 45). Mabog est Hiérapolis et l'on sait qu'un grand gouffre s'ouvrait près du temple d'Atargatis, la déesse-poisson, gouffre où étaient censées englouties les eaux du déluge et où, dans les deux panégyries annuelles, les pèlerins venaient verser l'eau puisée dans la mer. On conduisait à leur tête une image que les Syriens nommaient : *séma*; une colombe d'or étant posée sur sa tête, on appelait Sémiramis cette idole qui est manifestement la Simi de Méliton (Lucien, *De Dea Syria*, 13). Or la déesse-poisson semble avoir eu pour parèdre un dieu-épervier, Hadran, le mage de Méliton. Le culte de ce Hadran paraît avoir été transporté en Sicile avec celui des Paliques dont il passait pour le père (voir Isidore Lévy, *Revue archéologique*, 1899, I, p. 275). Des monnaies y ont été frappées avec le nom de ΑΔΠΑΝΟΥ et une médaille de provenance inconnue, identique à l'avant aux monnaies de ce type, montre au revers un dieu assis sur un char ailé et tenant à la main un épervier; cette médaille porte les lettres יהוה qui ne peuvent guère être que celles du nom de Jahvé (Babelon, *Perses Archéménides*, p. LXVI). Par là, sans pouvoir se l'expliquer encore, on entrevoit quelque rapport entre le dieu qui attaque Jacob sur les bords du Jabboq et le dieu qui met semblablement à mal ceux qui passent près de la fontaine d'Héliopolis. Le Hadran d'Hiérapolis est, en effet, identifié par Méliton à Zoroastre, fondateur du culte du feu où les chiens sont sacrés et le Hadranos sicilien, dont le temple est

\* \* \*

Telle serait du moins, l'explication rituelle et sociale des deux épisodes. Bien d'autres éléments sont venus s'y surajouter : éléments mythologiques, — lutte, sur leur frontière même, des dieux de deux clans ennemis, l'Élohim des Jakobélites contre l'Élohim des Édomites, ou duel d'un héros contre le dieu qu'il ignore et qui lui accorde sa protection lorsqu'il se révèle, Jacob contre l'El du Jabboq, Moïse contre le Jahvé du Sināi — ; éléments géographiques, — le désir d'expliquer le nom du fleuve de la lutte, *Jabak*, passant aux pieds d'un rocher qui semble une face de dieu, *Pénéél*, de montrer pourquoi le lieu de l'épreuve, *Massah*, est voisin de la source de la querelle, *Méribah* ; — éléments historiques, — l'alliance et la fusion de Jacob et d'Israël, l'établissement des Jakobélites sur les bords du Jabboq ; — éléments liturgiques ; la recherche d'une origine divine pour l'interdiction de manger le nerf sciatique et pour l'institution de la défloration ou de la circoncision, peut-être aussi pour un changement de nom qui aurait eu lieu au moment de la circoncision ; — éléments juridiques enfin, l'existence de jugements tranchés par ordalie aux sources sacrées de Qadesh et d'Élim. Ces éléments si complexes, qui mériteraient chacun une étude spéciale, n'ont pu ici qu'être indiqués. Ne serait-ce pas déjà un résultat appréciable, ce semble, si l'on pouvait espérer avoir fondé, sur une interprétation nouvelle de deux textes essentiels, une théorie de l'origine de la circoncision et du rite correspondant de la défloration sacrée qui parût mieux concorder avec ce que l'on peut entrevoir de l'organisation des sociétés sémitiques primitives ? Cette théorie repose essentiellement sur cette notion primitive que les membres d'un clan sont parents et alliés dans la mesure où ils participent à un même sang qui est celui du dieu générateur du clan ; pour resserrer leur union avec le dieu, au moment où la puberté leur donne accès dans la vie du clan, filles et garçons doivent acquérir cet état nouveau en offrant au dieu le plus pur de leur sang. Pour les filles, l'effusion du sang est surtout efficace quand c'est le dieu même qui l'opère ; l'animal-totem, qui intervenait aux époques les plus reculées, s'est vu bientôt remplacé par le prêtre qui le représente ou l'étranger qu'il suscite ; ou encore, le sang virginal, artificiellement versé, est frotté sur l'image du dieu de telle façon qu'il devienne l'époux commun de toutes les femmes du clan qui pourront transmettre ainsi le germe divin. Pour les garçons, l'effusion du sang est pareillement plus efficace quand elle porte sur le siège même de la génération et il y a lieu de croire que le prépuce était conservé dans le lieu sacré du clan, garant de la commission du fidèle avec le dieu. Ainsi entrés dans sa parenté, les nouveaux membres du clan avaient droit à toute la protection de celui dont ils portaient « le signe de l'alliance ».

A.-J. REINACH.

---

gardé par un millier de chiens, était identifié à Héphaïstos. La source sacrée des Paliques fils de Hadran peut correspondre à la fontaine divine de Mabog et il y a lieu de se demander, pour ces dieux comme pour celui qui apparaît nuitamment sur les rives du Jabboq, si leurs caractères communs ne sont pas dus à l'existence d'émanations phosphorescentes, feux-follets ou autres, auprès d'eaux dormantes ou de sources volcaniques.

### ANALYSES.

ALFRED LOISY. *Les Évangiles synoptiques*. — 2 vol. in-8° de 1014 et 826 pages. Chez l'auteur, à Ceffonds (Haute-Marne), 1907, en dépôt chez E. Nourry, à Paris, 1908.

L'apparition d'un ouvrage de M. Loisy marque toujours un événement dans l'histoire de la littérature religieuse. Et lorsque cet ouvrage est comme le fruit de toute une vie de méditations et de recherches, et qu'il discute le plus grave des problèmes néo-testamentaires, on peut dire qu'il présente une importance capitale. L'éminent critique livre au monde savant les résultats de son enquête sur la question synoptique qui est à la base de la vie de Jésus et de l'histoire du Christianisme primitif. Tout laisse supposer que ce travail de haute et sereine érudition gouvernera, chez nous, pendant longtemps, la critique des trois premiers Évangiles, et qu'il servira, pour ainsi dire, de point de départ aux travaux futurs. L'ouvrage de M. Loisy se compose de deux parties bien distinctes : l'Introduction et le Commentaire. L'Introduction qui est comme la pièce de résistance, ou la charpente de l'édifice, embrasse 268 pages. C'est elle qui retiendra surtout notre attention, d'autant plus que l'auteur y expose, en termes clairs et précis, la substance de son système.

M. Loisy ne sépare pas le problème littéraire du problème historique. Cette méthode, appliquée par Wellhausen à l'Ancien Testament, a donné les résultats les plus précieux. Si nous commençons à saisir les grandes lignes de l'ordre rédactionnel des livres de l'Ancien Testament, c'est grâce à ce procédé. On a cependant voulu y voir une sorte de pétition de principe, ou un *ὕστερον πρότερον*. Les deux problèmes sont en réalité solidaires l'un de l'autre ; ils se supposent et se conditionnent, et sont comme les deux faces d'un même phénomène. La littérature d'un peuple est toujours en rapport avec son histoire et son développement historique influence toujours sa littérature. On va ainsi de l'effet à la cause ou inversement. Produit de l'esprit, la littérature est l'indice des conditions historiques d'une nation, parce qu'elle reflète forcément le milieu où elle a été élaborée. Vie et mouvement, l'histoire explique la littérature, parce qu'elle modifie l'état d'esprit des hommes, leurs conditions d'existence et introduit de nouveaux facteurs dans l'évolution psychologique. On ne peut donc que féliciter M. Loisy d'avoir fait marcher de pair ces deux problèmes et d'avoir demandé à chacun des deux des éléments de solution pour l'autre. Ceux qui semblent concevoir la critique comme une sorte de mathématique auraient sans doute préféré une marche plus simple et plus dégagée. Mais la critique réelle ne peut se développer qu'en utilisant toutes les données qui constituent sa complexité, parce que les détails, dont elle vit, et qu'elle ramasse péniblement, ne se prêtent guère à un traitement uniforme.

Le problème de la valeur historique des Synoptiques est depuis bien longtemps à l'ordre du jour. Il s'agit, bien entendu, non de certains fragments ou récits qui portent les traces manifestes d'additions postérieures, mais de la trame générale de la composition. On avait été frappé de certains caractères de rédaction, où l'on croyait surprendre des influences étrangères à l'élaboration primitive,

des modifications du plan original. Pour rendre compte de certains de ces phénomènes, on avait émis diverses hypothèses. Strauss y voyait des mythes. Renan les considérait comme des réalités historiques, mais explicables par le cours naturel des choses. A l'heure présente, ces deux hypothèses sont définitivement abandonnées, parce qu'elles relèvent plus d'une attitude philosophique que de l'examen des documents. Un célèbre exégète de nos jours, H. J. Holtzmann, s'est arrêté à la théorie de l'idéalisation<sup>1</sup>. La superposition des couches rédactionnelles, que la critique constate dans les Synoptiques, serait due à l'idéalisation faite par les premières générations chrétiennes du noyau primitif. Les travaux de B. Weiss, de J. Weiss, de Wellhausen et de Wrede ont renouvelé la question ou du moins ils l'ont présentée sous un jour nouveau. M. Loisy connaît et utilise avec indépendance ces travaux remarquables. Tout à la fois historien et psychologue, il se garde bien de proposer une solution simple et unilinéaire. Les retouches et les remaniements, d'où résultent les couches rédactionnelles, proviennent de causes diverses. Les principales sont le travail de la pensée chrétienne, l'élaboration anonyme de la foi dans les premières communautés chrétiennes, l'influence individuelle de maîtres tels que Paul, les réflexions personnelles des rédacteurs évangéliques. Quand on se replace par la pensée dans le milieu historique, il est difficile de contester que toutes ces causes n'aient concouru, à un degré plus ou moins profond, à la composition actuelle des Évangiles synoptiques. Il est même fort probable que l'analyse de M. Loisy est incomplète, et qu'il restera peut-être à déterminer d'autres circonstances des modalités rédactionnelles de la Synopse. Quoi qu'il faille penser de la compréhension de l'analyse historico-psychologique, l'existence des couches rédactionnelles paraît être un fait définitivement acquis à la critique. Les indices en sont à la fois trop nombreux et trop frappants pour qu'il soit possible de conserver un doute sérieusement motivé. Les doublets, la divergence des récits parallèles, les incohérences de la composition, le manque de soudure et d'enchaînement entre des morceaux juxtaposés, l'accumulation de données, qui n'ont entre elles aucune cohésion, aucune coordination, insinuent clairement que la Synopse, dans son état actuel, est une compilation, qui résulte de plusieurs courants d'idées. Arrivé au bout de cette dissection littéraire, on ne peut s'empêcher de penser que, si nous avons bien des Vies de Jésus, la véritable reste à faire. Le sera-t-elle jamais ? Il est permis d'en douter.

Lorsqu'on a constaté l'existence de couches rédactionnelles, on n'a soulevé qu'un coin du voile et l'on est loin d'avoir résolu le problème littéraire dans toute son ampleur. Les Évangiles synoptiques présentent à la fois des différences et des ressemblances. Il resterait à expliquer les unes et les autres. On sait tous les systèmes qu'on a proposés sur ce point depuis la publication des fragments de Wolfenbüttel jusqu'à nos jours. Il serait trop long d'énumérer toutes ses solutions : qu'il nous suffise de mentionner les principales : le protévangile, l'utilisation, la dépendance mutuelle, la tradition orale. On a sans doute voulu trop simplifier une question très complexe. M. Loisy montre tout ce que ces hypothèses ont d'insuffisant, et, quoique sa pensée soit un peu ondoyante, il est visible que personnellement il adopte l'hypothèse des sources. On peut regarder comme moralement certain que les trois premiers Évangiles ont eu des sources. Pour ce qui concerne le troisième Évangile, la chose ne fait pas l'ombre d'un doute, puisque l'auteur de cette relation se propose (Luc. I, 2), de corriger les imperfections des essais qu'on

<sup>1</sup> *Die Synoptiker*, dans le *Hand-Commentar zum N. T.* de l'éditeur Mohr.



avait tentés avant lui. Il avait donc sous les yeux les récits qu'il entreprend de corriger par une narration mieux ordonnée. Marc, qui est, de l'aveu presque unanime des critiques, le plus ancien des narrateurs synoptiques, connaît, lui aussi, des sources. A travers la trame de sa rédaction, on saisit les traitements divers qu'il impose à ses sources. Il est plus difficile de déterminer le nombre de ces sources. On a tout lieu de croire qu'elles étaient assez nombreuses, car cette hypothèse est celle qui explique le mieux toutes les nuances de la composition évangélique. On a même un jalon assez sûr dans les *Logia* de Jésus, attestés par des écrivains ecclésiastiques. Mais ces *Logia* durent être multiples. Or, dans l'état d'enthousiasme suscité chez les premiers chrétiens par la vie si admirable et la mort si tragique de Jésus, alors qu'on était encore sous la fraîche impression de ces événements, on dut songer, de divers côtés, dans divers milieux chrétiens, à rédiger des recueils où l'on consignerait soit les souvenirs personnels, soit les souvenirs circulant parmi les fidèles. Ce travail dut commencer immédiatement après la mort de Jésus et se continuer pendant quelques années. Ces recueils, que l'évangélisation emportait et répandait avec elle, servirent de sources aux Synoptiques. M. Loisy nous laisse dans l'incertitude pour ce qui touche à l'état présent de ces sources. La critique aura tôt ou tard à résoudre un autre problème : ce sera d'essayer, par un examen attentif et une minutieuse analyse de la Synopse, d'isoler les fragments ou les passages qui appartiennent aux sources et de les comparer aux apports personnels des rédacteurs. Alors seulement elle reposera sur une base solide.

Sur le terrain de l'authenticité, M. Loisy prend une position nettement radicale. Les trois premiers Évangiles ne sont pas des auteurs, auxquels la tradition les attribue. « Matthieu n'est pas l'Évangile de Matthieu ; Marc n'est pas l'Évangile de Pierre. Luc n'est pas l'Évangile de Paul. Rien ou presque rien des rapports conçus par la tradition ne subsiste devant la critique » (p. 58). M. Loisy arrive à cette franche conclusion après une longue et pénétrante discussion de la tradition ecclésiastique. Il examine successivement tous les témoignages des Pères et écrivains ecclésiastiques, jusqu'à la fixation du canon, qui attribue les trois premiers Évangiles à Matthieu, à Marc et à Luc et s'efforce d'établir que ces témoignages n'ont aucune valeur, parce qu'ils ne reposent sur aucune donnée précise et enregistrent une vague tradition orale. On ne peut, certes, qu'admirer la finesse d'esprit avec laquelle l'auteur dissèque et critique tous ces témoignages écrits. Mais on peut aussi douter de la valeur de l'interprétation qu'on leur donne. Ce n'est pas qu'il faille introduire dans le débat un argument théologique ou un motif confessionnel, comme l'école conservatrice le fait malheureusement trop souvent. Mais en se plaçant sur le terrain purement critique, il est possible d'instituer une contre enquête, dont la portée ne sera évidemment pas certaine, mais ne manquera pas, non plus, d'une grande probabilité. Lorsqu'on parcourt, sans aucun parti pris, la trame de l'analyse, à laquelle M. Loisy soumet les attestations traditionnelles, on éprouve l'impression qu'il obéit à des principes, qui ne sont pas suffisamment justifiés, et que sa marche est peut-être un peu trop systématique. L'interprétation des textes est, j'en conviens, chose difficile. Voilà pourquoi il ne faut l'entreprendre et la conduire qu'avec la plus grande réserve, et une prudence extrême.

Puisque les Synoptiques n'ont pour auteurs ni des apôtres ni des hommes apostoliques, sur quel principe se régle l'Église pour les adopter comme siens et les retenir de préférence à tant d'autres productions similaires ? C'est tout sim-

plement un intérêt d'apologétique. Si l'Église canonisa définitivement nos trois premiers Évangiles, ce n'est pas qu'elle y eût reconnu, en s'appuyant sur une critique strictement scientifique : théologique ou littéraire, une valeur plus grande que celle des apocryphes ; c'est parce qu'elle y retrouva son esprit, ses institutions et, ce qu'on pourrait appeler d'un mot, son ecclésiasticisme ; c'est parce qu'elle s'y retrouva elle-même : « Telle est bien la signification du témoignage traditionnel : on y apprend que l'Église a d'abord accepté puis retenu les quatre Évangiles du canon, parce qu'elle y reconnaissait sa propre tradition, parce qu'elle s'y retrouvait elle-même. De savoir au juste quand, comment et par qui ces livres avaient été composés, c'est ce dont elle paraît d'abord s'être peu soucieuse ; elle ne s'en souvenait guère quand elle s'en préoccupa... Au fond, l'Église avait été guidée dans son choix comme par un instinct supérieur à toute critique théologique ou littéraire ; mais, entre 150 et 170, lorsque le canon évangélique fut définitivement arrêté, elle ignorait les circonstances de la composition des livres qu'elle attribuait à Matthieu, à Marc, à Luc et à Jean. Le défaut d'opposition pour ce qui regarde l'attribution des Synoptiques ne prouve pas la certitude de cette attribution » (pp. 57-58). L'hypothèse n'est absolument pas impossible. Mais pour qu'elle puisse avoir le caractère d'une donnée ferme et s'imposer à l'acceptation des critiques, il faudrait l'appuyer sur des faits et des textes. M. Loisy se défie, — et il a raison — de l'esprit de système. Mais peut-il vraiment se flatter que le mouvement habile, qu'il a opéré autour du témoignage traditionnel, soit à l'abri de toute vue systématique et résulte uniquement de la signification des faits et des textes ? Entraîné par cette brillante excursion, on voudrait, dans cette course vertigineuse, rencontrer quelques points d'appui qui permissent de reprendre haleine, et de se tenir en contact avec la réalité. Mais en vain. On est constamment ébloui par le mirage séduisant, mais la terre ferme se dérobe sous nos pas. Si des textes précis eussent existé, M. Loisy qui est parfaitement au courant de la littérature primitive, n'eût pas manqué de les jeter dans le débat. S'il n'en cite pas, c'est que ces textes n'existent pas. À défaut de documents positifs et de faits inéluctables, nous sommes donc dans le domaine des conjectures ; et ce domaine n'autorise pas des conclusions historiques, c'est-à-dire des conclusions que l'on puisse et doive accepter en toute sécurité. Ce n'est pas que la tentative de M. Loisy soit moins solide que les autres du même genre ; elle est même, croyons-nous, plus solide que les autres, parce qu'elle accuse un sens psychologique plus aigu. Mais enfin ce n'est qu'une simple conjecture, basée sur un ensemble d'inductions plus ou moins probables, qu'il appartiendra à l'avenir de ratifier ou de ruiner.

M. Loisy s'applique maintenant à caractériser chacun des Synoptiques. La critique interne est le moyen dont il se sert pour assigner à chacun des trois premiers Évangiles sa note propre et distinctive. Quels sont les éléments qui entrent dans le tissu du second Évangile ? Cette relation a un caractère composite. Il est possible que Marc ait eu une part dans la composition du second Évangile, et ainsi se trouverait justifiée, en une certaine mesure, la croyance de la tradition. Mais le rôle du disciple de Pierre, s'il est réel, n'a pu avoir qu'une sphère très limitée. Marc serait tout au plus l'auteur d'un document, utilisé par le rédacteur de la Synopse qui porte son nom, document qui devait avoir pour thème la prédication et la mort de Jésus. D'autres apports se retrouvent dans le second Évangile. Les *Logia* ont fourni quelques matériaux. Un rédacteur, intermédiaire entre la première main et le rédacteur définitif, a pu ajouter quelques récits d'une signification particulière, tels que le baptême de Jésus, la tentation, la multipli-

cation des pains, la transfiguration, c'est-à-dire, d'une manière générale, tous les faits surnaturels de la vie du Christ, où M. Loisy, si j'ai bien compris sa pensée, verrait des additions tardives, suggérées par des vues étrangères à l'histoire. Et le caractère de l'Évangile de Marc ? M. Loisy pense qu'il est d'inspiration paulinienne. Un fait est digne de remarque : c'est que l'auteur du second Évangile ne manque jamais l'occasion de faire ressortir l'inintelligence des apôtres galiléens. Ce pourrait être un éclair, et la critique serait tentée d'y voir un effort pour relever ou plutôt pour réhabiliter Paul, dont la mission avait, comme on le sait, rencontré quelques résistances dans les cercles des premiers apôtres. La remarque que Jésus parlait en paraboles, pour que les Juifs ne comprissent pas son enseignement, la recommandation qu'il fait à différentes reprises de ne pas divulguer ses miracles, indices que Wrede a étudiés dans une œuvre magistrale, semblent trahir des préoccupations bien postérieures à l'âge apostolique et étrangères à l'esprit du Christ. Mais lorsqu'on essaie de préciser, on voit surgir des difficultés insurmontables. Et M. Loisy a parfaitement raison de se tenir aux possibilités et aux probabilités.

Des trois Synoptiques, l'Évangile de Marc est certainement le plus historique ; c'est celui qui nous retrace le plus fidèlement et même le plus ingénument la physionomie de Jésus. Chez Matthieu, le fonds historique s'affaiblit tandis que le symbolisme augmente et que la rédaction tout entière obéit à une idée conçue d'avance, à un plan arrêté et déterminé. Matthieu se propose surtout d'édifier, de prouver une thèse par l'utilisation des prophéties de l'Ancien Testament. Il préconise en même temps l'organisation, une sorte de hiérarchie ecclésiastique. Les parties, qui lui sont communes avec Marc, doivent provenir d'une source identique. Mais Matthieu se permet quelquefois de modifier les récits de Marc, toujours au détriment de la vérité historique, car ces modifications ont toujours lieu en vue d'adapter les récits à la thèse visée et poursuivie par l'auteur. Les récits propres à Matthieu sont des produits légendaires, qui ont dû voir le jour en dehors de la Palestine. Ces vues contiennent sûrement une part de vérité. Pour tout lecteur attentif, il est certain que le rédacteur du premier Évangile est dominé par le souci de prouver que les prophéties messianiques de l'Ancien Testament se sont accomplies en Jésus, ou plutôt que certains événements de la vie de Jésus ont eu lieu précisément pour accomplir les prophéties de l'Ancien Testament. Cette préoccupation n'est pas sans bouleverser la trame de l'histoire. Il semble aussi critiquement certain que les récits de l'enfance sont des morceaux de date postérieure ajoutés à la composition primitive. Pour cette raison, en faisant abstraction de la réalité des faits qu'ils racontent, on ne peut les utiliser comme des documents historiques dans une vie de Jésus. Autre chose est en effet nier ou révoquer en doute la réalité des événements relatés dans les récits de l'enfance, autre chose est renoncer à se servir de ces récits comme de documents historiques. Mais la critique autorise-t-elle à conclure, comme le pense M. Loisy, que ces récits sont légendaires dans leur contenu même ? Je ne le pense pas. Car cette solution ne pourrait se justifier que par des conceptions philosophiques sur la possibilité du surnaturel. Si la critique reste dans ses fonctions, elle ne peut prendre parti dans la question relative au caractère des récits de l'enfance. Elle ne peut ni en affirmer ni en nier la valeur historique parce que ce point échappe à ses prises.

Luc est le plus littéraire des trois Synoptiques. Prologue, I, 1, manifeste clairement l'intention d'écrire une relation bien ordonnée, équilibrée. Les sources

paraissent être bien nombreuses, quoiqu'il soit hasardeux de les énumérer. Il dépend sûrement de Marc et de la source contenant les discours du Seigneur. Certes cet Évangile contient, lui aussi, bien des modifications ; mais on ne peut attribuer à l'auteur toutes ces modifications : quelques-unes sont imputables à ses rédacteurs intermédiaires. A propos de Luc, M. Loisy reprend son interprétation de Matthieu. Les récits de l'enfance sont des fictions. Les discours de Jésus ressuscité sont construits de toutes pièces par le rédacteur, parce qu'il y exprime ses propres conceptions et y formule son apologétique. A notre tour, nous ne pouvons que répéter la même observation. Ces récits ne peuvent être utilisés à titre de documents historiques, parce qu'ils ne sont pas dans les conditions voulues : leur facture générale inspire à bon droit des soupçons à la critique touchant leur valeur de témoignage. Mais on n'a nullement le droit de dépasser cette position, et de se prononcer, au nom même de la critique, sur la nature des faits qu'ils relatent ou qu'ils supposent. De ce que ces récits sont des additions postérieures et proviennent d'une autre main que celle du plus ancien rédacteur, le critique n'est nullement autorisé par ses principes et ses méthodes à regarder comme des mythes ou des légendes la conception virginale et la résurrection de Jésus. On est ici en face de deux problèmes : l'origine de ces récits et la vérité des faits qu'ils rapportent. Ces deux problèmes ne sont pas solidaires l'un de l'autre ; et rien n'exige qu'on leur donne une solution, pour ainsi dire, homogène. Ajoutons cependant qu'il n'est pas sûr que M. Loisy tombé dans cette confusion. Mais comme sa pensée est fuyante, il est difficile de savoir au juste ce qu'il entend par fictions et légendes.

Les Synoptiques sont donc des œuvres composites. Ils représentent toute une élaboration de la pensée chrétienne et ne contiennent que très peu de choses de la tradition primitive. M. Loisy a esquissé ce qu'on pourrait appeler les étapes de cette élaboration, en s'aidant comme toujours des suggestions de la critique interne, mais élargies par des intuitions personnelles. Le Christ avait annoncé la venue du royaume, et le royaume n'était pas venu ; c'était l'Église qui avait pris sa place. Cette conjoncture historique modifia complètement le plan d'apostolat des prédicateurs de l'Évangile. Une grande déception avait comme envahi les âmes et menaçait l'avenir même de l'Évangile. Les prédicateurs de la nouvelle doctrine durent faire face à cette situation. Ils commencèrent par conséquent par relever en quelque sorte le Christ dans l'opinion de leurs auditeurs en montrant que, nonobstant sa fin ignominieuse, il était vraiment le Messie annoncé et prédit dans l'Ancien Testament. Ils s'appliquèrent à justifier, par le même procédé, la résurrection de Jésus qui était chez eux un objet de foi. Les nécessités de l'apologétique et l'influence de la théologie naissante achevèrent l'élaboration doctrinale, qui s'est fixée dans les Synoptiques. L'enseignement de Jésus lui-même subit le même travail de modification, d'amplification et d'idéalisation. Cet essai de reconstruction est ce qu'il y a de plus original dans l'œuvre de M. Loisy. En essayant de reproduire la courbe décrite par le germe de la prédication évangélique, le savant critique a déployé toutes ses qualités d'esprit. Sa perspicacité s'efforce de dépasser les textes, pour ressaisir le mouvement dont ils représentent les phases successives et les ondulations. Le psychologue ne peut guère contester qu'une profonde déception n'ait, à la mort de Jésus, envahi l'âme de ses disciples. Tout à l'enthousiasme, les apôtres attendaient la réalisation du règne messianique : déjà même ils commençaient à se disputer la première place dans la nouvelle Jérusalem ; et voilà que ce rêve séduisant et grandiose s'effondre avec le

drame du Calvaire. Que de bouleversements dut éprouver l'âme des disciples ! Et comme tout changement interne influence notre conduite externe, on doit croire que le nouvel état d'âme des disciples se refléta dans leur prédication, dans les efforts qu'ils faisaient pour gagner au Christ les Juifs et les Païens. Cette perspective n'a rien que de raisonnable, que de plausible. Mais il est difficile de sortir de cette vue générale, pour entrer dans les précisions. Et lorsque M. Loisy essaie de jalonner la marche de l'évolution et de décrire l'ordre, dans lequel ont apparu les fragments synoptiques, qui représenteraient les divers moments de cette évolution, il est évident qu'il ne nous apporte que des conjectures, qui peuvent être plus ou moins brillantes, plus ou moins probables, mais qui ne s'imposent nullement comme des résultats acquis. Le travail qui consiste à discerner, à déchiffrer dans les textes synoptiques les étapes de l'évolution des idées est d'une extrême délicatesse ; ajoutons qu'il présente les plus grandes difficultés. M. Loisy nous a étalé sa construction. Prenons-la pour ce qu'elle est, pour ce qu'elle vaut, pour ce qu'elle signifie, c'est-à-dire une tentative de plus pour résoudre le problème historico-littéraire des Évangiles synoptiques.

Si l'enseignement de Jésus a fait, sous l'action des prédicateurs, boules de neige et s'est développé comme le grain de sénévé, qu'était-il à l'origine, quelles sont les dimensions du noyau primitif ? M. Loisy a entrepris de répondre à cette question, et, pour y réussir, il esquisse successivement la vie et l'enseignement authentique de Jésus. L'enfance de Jésus reste plongée dans les ténèbres. On sait qu'il était fils de Marie et de Joseph, et qu'il exerça à Nazareth le métier de son père, c'est-à-dire qu'il fut ouvrier en bois. La prédication de Jean-Baptiste fut probablement l'étincelle qui fit surgir dans la conscience de Jésus l'idée de sa vocation. Jésus reçoit le baptême des mains de Jean, et, après avoir passé quelque temps au désert, il commence à prêcher à Capharnaüm et aux environs. Il recrute ses premiers disciples parmi les pêcheurs du lac de Tibériade. Sa prédication rencontre bientôt des obstacles. Pour se soustraire à l'hostilité et aux intrigues des Pharisiens, Jésus quitte la Galilée et se dirige vers la côte phénicienne, sans entrer en contact avec les populations, parce que sa mission était destinée aux Juifs. Le moment arrive, où il prend la route de Jérusalem pour y aller préparer l'avènement du royaume. C'était le temps de la Pâques. Acclamé par ses compagnons, Jésus pénètre dans la ville. La défiance à son égard augmente de plus en plus dans certaines classes de la société hiérosolymitaine. Inquiets pour leur popularité et leur avenir, les chefs religieux ne cherchent que l'occasion de s'emparer de Jésus. Judas se prête à leurs desseins, non par amour du gain, mais par désillusion. Jésus est arrêté et condamné au supplice de la croix. Après sa mort, on le jeta vraisemblablement dans une fosse commune. La résurrection et les apparitions sont un produit de la foi des apôtres.

L'enseignement de Jésus se réduit à l'annonce du royaume. Ce cadre doctrinal est emprunté à l'Ancien Testament, mais Jésus l'épure et le perfectionne ; la notion du royaume est chez lui morale et spirituelle et dès lors universelle ; elle n'a rien du caractère politique et nationaliste qu'elle avait dans l'Ancien Testament. Mais cette notion est elle même subordonnée à l'idée eschatologique, à l'imminence de la parousie. M. Loisy avait déjà pris cette attitude contre M. Harnack. Pour le savant berlinois, le royaume de Dieu, que Jésus annonce dans l'Évangile, est purement intérieur et éthique. Pour le critique français, il est avant tout eschatologique.

Fidèle à son système, et à ce qu'il croit être les conclusions de la critique,

M. Loisy réduit donc à de minces proportions l'enseignement de Jésus. Sous ce rapport, sa position est peut-être plus radicale que celle de Harnack et dépasse sans doute celle de Renan. On n'aurait rien à dire si cette thèse était déduite de l'exégèse des textes synoptiques ; on n'aurait eu qu'à s'incliner, en dépit de toutes les répugnances. Mais on ne voit pas clairement que les textes servent d'échaffaudage à cette construction. Il est indubitable que l'auteur déploie une grande souplesse d'esprit dans ses aperçus et la chaîne de ses déductions ; et si, dans les matières positives, l'ingéniosité et la perspicacité pouvaient remplacer le témoignage des textes, M. Loisy aurait sûrement gain de cause. La science positive gouverne l'esprit et ne lui obéit pas ; elle lui dicte ses conditions et ne subit pas les siennes propres. Or, avec la meilleure volonté du monde et sans aucun parti pris, je n'ai pu voir que M. Loisy tire de l'analyse des textes le thème de l'enseignement de Jésus. Son œuvre accuse un effort trop puissant de sa pensée interprétative et présente une couleur trop subjective. L'école conservatrice a certainement tort de prendre tous les textes en bloc et de les jeter pêle-mêle dans les plateaux de la balance. Cette exégèse a fait son temps. Mais s'il faut la condamner, ce n'est pas pour prêter le flanc à d'autres critiques et pour s'engager dans une voie opposée qui consiste à trop clarifier, à trop émonder les textes pour des motifs qui sont bien plus d'ordre psychologique que d'ordre historique. J'eusse préféré, pour ma part, que M. Loisy, dans son essai de reconstruction de l'enseignement de Jésus, qui contient des pages remarquables, fût resté en un contact plus intime avec les textes évangéliques.

Reste la personne de Jésus. M. Loisy ne nous dit pas clairement ce qu'il en pense. Après une lecture très attentive de son ouvrage, j'avoue qu'il m'a été impossible de décider s'il affirme ou s'il nie la divinité de Jésus. L'impression qui m'est restée, je le dirai en toute franchise, c'est qu'il est partisan de la divinité de Jésus, mais d'une divinité qui diffère de celle de la tradition. La divinité métaphysique paraît être remplacée par une divinité morale consistant en des rapports tout particuliers de Jésus avec le Père éternel. En supposant que mon interprétation soit exacte, M. Loisy pourrait sans doute prétexter qu'il se conduit en historien, et que toute la question revient à savoir si l'on peut prouver historiquement, c'est-à-dire par la teneur des textes, la divinité de Jésus. Cette mise en demeure nous obligerait à entamer la discussion d'un autre sujet et par conséquent à sortir du cadre de cet article. M. Loisy me permettra cependant de lui faire observer qu'il est peut-être contradictoire de dire que « Jésus a incarné dans l'homme la sagesse de Dieu » (I, 253), et qu'il était « un ouvrier de village, naïf et enthousiaste... fort d'une première illusion » (I, 252). On ne comprend pas que celui qui incarne la sagesse de Dieu soit victime d'une illusion qui est la raison d'être de son rôle et le mobile de tous ses actes.

Il ne nous reste pas grand' chose à dire sur le commentaire. Le rédaction en est toujours claire et élégante. L'auteur y utilise toutes les ressources de la philologie, de l'histoire et de l'archéologie, pour éclaircir le sens des Evangiles synoptiques, pour rectifier certaines explications trop prématurées ou trop arbitraires et pour en proposer quelquefois de nouvelles. Ce commentaire rendra certainement de grands services à ceux qui veulent pénétrer plus avant dans l'intelligence des textes synoptiques. La traduction du texte est irréprochable et les notes qui l'accompagnent témoignent de beaucoup de pénétration et de vastes connaissances. Dans sa teneur générale, le commentaire est en parfait accord avec l'introduction, et ne fait en somme que la développer ou la justifier. On y retrouve

donc en détail toutes les vues critiques de M. Loisy. C'est ainsi que l'auteur interprète dans un sens légendaire certains passages ou fragments que l'introduction avait classés parmi les additions postérieures, motivées par les besoins de l'apologétique ou les lois du développement. On ne pourrait donc s'y arrêter sans s'exposer à des redites. J'ajouterai en terminant que les *Évangiles synoptiques* sont indispensables à quiconque s'occupe de critique et d'exégèse néo-testamentaire. On appréciera, comme on voudra, les idées et les conclusions de M. Loisy ; mais on ne pourra se dispenser d'étudier et de méditer son ouvrage.

V. ERMONT.

\* \* \*

GEORGE A. REISNER. *The Early dynastic cemeteries of Naga-ed-Dér.* — Tome I (University of California Publications). Leipzig, Hinrichs, 1908, in-4°, 160 p., 79 planches et 215 illustrations.

Grâce à la subvention de M<sup>me</sup> Phœbe A. Hearst, l'Université de Californie, qui doit déjà tant à ses libéralités, a constitué en 1899 une mission égyptienne sous la direction de son professeur d'égyptologie G. A. Reisner. Avec le concours de MM. Lythgoe, Green et Mace, il a pu se livrer, de 1899 à 1904, à une fructueuse série de fouilles dans les nécropoles de Shurafa, Dér-el-Ballas, Gizeh, El-Akaiwah, Naga-ed-Dér. Cette dernière localité, voisine d'Abydos, a livré à ses explorateurs plus de 10.000 tombes allant du début de la période prédynastique à la fin du Moyen-Empire. Sur les onze principaux cimetières entre lesquels ces tombes se répartissent et qui sont désignés par le numéro que leur première tombe porte dans l'inventaire général (du nord au sud on rencontre ainsi les cimetières 9000, 3500, 2000, 3000, 3100, 1000, 1500, 100, 500, 700, 7000), ce premier volume nous apporte une description minutieuse des cimetières 1500 et 3000 qui contiennent presque exclusivement des tombes des trois premières dynasties. Comme chacune est minutieusement décrite, inventoriée et illustrée, on pourra enfin se faire une idée plus précise des sépultures protodynastiques égyptiennes.

Malheureusement, la localité étant exposée à l'inondation et à la dénudation, tous les *mastabas* qui formaient la *superstructure* des tombes ont disparu. Les arasements permettent seulement de reconnaître que ces *mastabas* étaient constitués par un rectangle de briques séchées au soleil (du module 7 × 14 × 28) allongé du sud au nord, rempli de terre, gravois et débris de toute sorte ; dans les faces sud et nord de petites niches étaient pratiquées, sans doute pour les offrandes ; parallèle aux parois de ce *mastaba*, à une distance de 50 à 100 mètres, s'élevait un mur de briques limitant l'enclos sacré ; tous ces murs de briques paraissent avoir été badigeonnés d'une chaux blanc-rose ; les niches seules auraient été peintes en rouge.

Pour la *substructure* de la tombe, l'ouverture ovale aux parois de terre battue soutenues et couvertes par un treillis de branches des sépultures prédynastiques a été remplacée uniformément par une fosse rectangulaire (1 à 2 m. de larg. sur 2 à 3 m. de long.) creusée dans le sable que maintient un mur de briques séchées. Parfois, ces briques, se rejoignant en encorbellement, forment voûte au-dessus de la fosse ; parfois, la voûte est remplacée par un plafonnement droit en bois. L'évolution semble s'être produite ainsi : au début de la 1<sup>re</sup> dynastie, on conserve le type prédynastique de la fosse simple avec plafonnement en bois (a) ; puis, par imitation des premières tombes royales d'Abydos, celles de Zet, Zer et Merneit, on agrandit les fosses au point que deux petits murs

transversaux deviennent nécessaires pour soutenir le plafonnement et maintenir l'écartement des parois ; on obtient ainsi une petite chambre, parfois divisée elle-même en deux cellules, de part et d'autre de la chambre funéraire centrale (b) ; une fois que la tombe a pris ce développement, on veut protéger son contenu plus efficacement que par le plafonnement de bois ; aussi entasse-t-on au-dessus un rectangle de briques ; pour en diminuer le poids, on fut amené de bonne heure à disposer les briques en encorbellement ; devenu par là inutile, le boisage disparut. En même temps, à la fois pour édifier ces assises en encorbellement au-dessus de la fosse et pour rendre cette fosse même plus profonde, on fut amené, pendant les travaux, à garder un des côtés de la fosse en plan incliné ; de là, sans doute, l'idée d'accéder au fond de la tombe par des degrés taillés dans le sable et recouverts de briques. L'escalier apparaît dès les tombes à plafonnement à la fin de la 1<sup>e</sup> dynastie (c) ; sa combinaison avec la voûte (d) semble s'être accomplie sous la II<sup>e</sup> et la III<sup>e</sup> dynastie. Enfin, sous la IV<sup>e</sup> dynastie, la tombe voûtée est si bien entrée dans les traditions que les fosses les plus exigües, sans chambres latérales et sans escalier, se terminent en encorbellement (e).

Dans les plus grandes tombes, le mort, soigneusement enveloppé, semble avoir été couché à même le sol préparé à cet effet ; mais, l'humidité ayant pu pénétrer ainsi librement jusqu'au squelette, il n'en reste généralement plus rien. Dans les tombes plus petites, au contraire, le mort, placé entre deux draps mais non enveloppé, ayant été déposé le plus souvent dans des caisses grossières en terre ou en bois, parfois dans des paniers calfatés avec de la boue, ou encore dans de simples tresses selon le système prédynastique, le squelette s'est retrouvé beaucoup mieux conservé. Sur 38 squelettes en position contractée, 37 sont sur le flanc gauche, un seul sur le flanc droit ; 23 ont la tête au sud, 6 à l'ouest, 5 au nord, 4 à l'est. Ainsi, la position contractée reste de règle pendant les quatre premières dynasties ; c'est pendant la V<sup>e</sup> qu'apparaîtrait l'orientation vers le nord et le premier squelette en position étendue serait celui que les cartouches d'Unas et de Teti placent à la limite des V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> d. (v. 2625).

Le mobilier des tombes est principalement constitué par la poterie, tant en terre qu'en pierre. Les vases en terre sont d'abord en pur limon qui rougit puis brunit à la cuisson ; ensuite, ce limon est de plus en plus mêlé d'argile qui, selon les proportions, prend des teintes qui vont du rose au brun. Les vases en pierre sont creusés au villebrequin et polis au sable dans des matières diverses, albâtre, ardoise, brèche, calcaire, marbre et leur nombre augmente de façon considérable, de 15 ou 20 dans les grandes tombes à plafonnement et de 1 ou 4 dans les petites tombes de ce type à 35 et 55 dans les grandes tombes à voûte et 7 et 9 dans les petites.

Outre quelques beaux silex en forme de couteau, les tombes contiennent bon nombre d'instruments de cuivre : gouges, ciseaux, haches. Le cuivre et l'or, battus en minces lamelles, forment des anneaux et des bracelets ; mais ce qui semble le plus apprécié en fait de bijouterie, ce sont les colliers et chaînes en verres et en pierres de toute sorte, stéatite, hématite, cornaline, améthyste, grenat, etc. Autrement importante est la trouvaille de 14 cachets cylindriques et d'une impression de sceau ; à côté des cylindres royaux et officiels d'Abydos, ce sont les premiers cylindres privés portant, semble-t-il, le nom et les titres de leurs possesseurs. En dehors de ces représentations idéographiques, quelques vases apportent des graffites curieux où l'on ne peut guère voir que des marques de propriété. Une simple comparaison suffit à montrer que les idéogrammes pro-



todynastiques des cylindres dérivent des gravures ou peintures prédynastiques. Aussi M. Reisner repousse-t-il avec raison cette théorie de l'origine babylonienne qu'on a voulu imposer à l'écriture comme à tous les autres arts que les pharaons horiens auraient introduits en Égypte. Toutefois, la raison qu'il invoque — que, en prenant dans les deux systèmes des signes dérivés du même idéogramme, on les trouverait à un stade beaucoup plus primitif dans l'Abydos de Ménès que dans l'Agadè de Naram-Sin et que, par conséquent, l'Égypte n'a pu les recevoir de la Chaldée — n'est pas recevable puisque, selon toute probabilité, Ménès est de plus de cinq cents ans antérieur à Naram-Sin (3500 et 2750). Il aurait mieux valu insister sur le caractère proprement égyptien de nombreux signes dont l'idée n'a pu venir que sur les bords du Nil et sur les affinités libyennes des *graffiti*.

Ce serait de ce double fond de signes idéographiques et de marques de propriété que les besoins mêmes de la société égyptienne, qui perfectionne et complique ses rouages sous les premiers rois horiens, auraient tiré peu à peu un système graphique dont nos documents permettent déjà de constater les progrès pendant les deux premières dynasties. « C'est ce besoin de représenter les dieux et les chefs, le besoin plus général de marques de propriété, celui de transmettre ordres et pouvoirs du prince à ses agents, celui encore de distinguer les années en rappelant pour chacune les exploits du prince — ce sont toutes ces nécessités impérieuses, écrit M. Reisner (p. 125), qui auront causé les progrès si rapides du système graphique. Les premiers exemples qui nous en soient parvenus ne font que satisfaire à ces nécessités. Comme tous les arts nouveaux, l'écriture a été inventée pour et par ceux qui en ont eu le besoin et le moyen — les chefs et les rois ». Sans discuter cette intéressante théorie — qui ferait jouer à Ménès le rôle du petit roi du Banum créant une nouvelle écriture nègre signalée par M. Van Genep ici même (*REES*, 1908, 136) — arrêtons-nous, pour finir, sur les importantes conclusions que M. Reisner tire d'un tableau où il a mis en regard, sur tous les points essentiels, les caractéristiques fournies par les tombes des périodes prédynastique et protodynastique. Si elles diffèrent assez sensiblement, on ne constate cependant entre elles aucune solution de continuité ; seulement, le grand développement et la métallurgie du cuivre qui marque le début des dynasties, par la prédominance de ses produits propres (les instruments en métal font prévaloir la vaisselle et l'architecture en pierre), rejette dans l'ombre la taille des silex et la fabrication des vases de terre cuite qui avaient atteint une si rare perfection à l'époque prédynastique. L'activité industrielle s'est déplacée, mais c'est toujours celle du même peuple et je crois avec M. R. « impossible de se dérober à la conclusion que les habitants de l'Égypte, depuis le début de l'époque prédynastique à la fin de la période protodynastique, forment une seule race dont nous pouvons suivre les progrès continus et laborieux qui finirent par lui valoir cette terre et cette civilisation que nous appelons égyptiennes ».

A. J. REINACH.

---

## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES.

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN. Traduction du *Bodhicaryāvatāra*, *Introduction à la pratique des futurs Bouddhas*, Poème de Çāntideva, Paris, Bloud, 1907, 8°, XII-144 pp. (Extrait de la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, T. X, XI et XII, 1905, 1906 et 1907). — Le *Bodhicaryāvatāra* publié en 1889 par MINAYEFF<sup>1</sup> a déjà été l'objet d'intéressantes études de la part de M. de La V. P.<sup>2</sup>, qui en publie en ce moment même le texte et le commentaire complets dans la *Bibliotheca Indica*. L'auteur était donc mieux préparé que tout autre pour donner du poème de Çāntideva une traduction exacte et un commentaire substantiel. Il est regrettable cependant qu'il ait cru devoir fondre l'un dans l'autre. S'adressant au grand public et craignant qu'une traduction littérale de la strophe sanskrite si concise, si ramassée, ne demeure souvent peu intelligible, M. de la V. P. a incorporé à chaque stance, en les plaçant entre crochets, des phrases ou des membres de phrases entiers tirés du commentaire de Prajñākaramati et destinés à relier les stances entre elles, à éclairer les passages obscurs, à expliquer les mots et les pensées difficiles. Il en résulte à la lecture une impression pâteuse, délayée, aussi peu littéraire que possible ; nous aurions préféré voir toutes ces explications, d'ailleurs fort utiles, souvent même indispensables, à leur véritable place, au bas des pages : la compréhension n'y aurait rien perdu et la traduction y aurait gagné.

Il est regrettable aussi que, cédant à des scrupules d'orthodoxie, M. de la V. P. ait cru devoir supprimer la traduction du dernier chapitre, parce que « la tradition recueillie par Tāranātha établit que des doutes régnaient dans la Communauté sur l'authenticité de ce chapitre. »

Ces critiques<sup>3</sup> ne sauraient diminuer en rien la valeur du travail de M. de la V. P., ni le service qu'il a rendu aux études religieuses, en mettant à la portée de tous un ouvrage aussi important que le *Bodhicaryāvatāra*, cette « sorte de pendant buddhique de l'*Imitation* » (Barth, *Bullet. des religions de l'Inde*, 1894, p. 19). Le poème de Çāntideva, adepte du Grand Véhicule et plus spécialement de l'école Mādhyamika, roule en effet sur un sujet fondamental, vital pour le Bouddhisme du Nord. Le Bodhisattva, « candidat à la *bodhi* », futur Buddha, Saint compatissant qui pratique toutes les vertus dans le seul intérêt des créatures, est l'idéal, le modèle, le type du surhomme pour les adeptes du Matāyāna. Le poème de Çāntideva est un exposé méthodique des moyens propres à assurer au fidèle cet état bienheureux, première étape vers le nirvāṇa. C'est dire assez qu'il donne en raccourci une vue d'ensemble de la dogmatique et de la morale buddhique. Tel chapitre, comme le neuvième, qui traite de la Vertu de Science (*prajñā pāramitā*) est extrêmement riche en discussions fort intéressantes avec les écoles buddhiques rivales et avec les non-buddhistes, védantistes ou autres. Enfin, toute l'œuvre respire un parfum d'ardente charité, de compassion et d'ardeur apostolique qui en rendent la lecture singulièrement attachante.

G. CŒDES.

VINCENT A. SMITH. *The early history of India, from 600 B. C. to the muhammadan conquest*; 2<sup>e</sup> édition, revised and enlarged; Oxford, Clarendon Press, 1908; 8° XII-462 pp. 9 planches, 6 cartes. — Trois années ont suffi à épuiser la première édition du manuel de M. V. S. C'est là un succès que justifient pleinement l'intérêt du sujet et la manière agréable dont il a été traité. Il est inutile de revenir en détail sur les critiques dont l'ouvrage fut l'objet lors de son apparition, et qui subsistent encore en face de la nou-

<sup>1</sup> *Zapiski* de la Section orientale de la Société impériale russe d'archéologie, T. IV, p. 156.

<sup>2</sup> Traduction des chap. I-V et X dans le *Muséon* (1892), texte et commentaire du chap. IX dans : *Bouddhisme, Etudes et Matériaux*, Londres, 1898.

<sup>3</sup> Que M. de la V. P. nous permette de lui signaler l'insuffisance de quelques-unes de ses références ; il compte trop sur la science de ses lecteurs en des renvois tels que : (p. 54) « Voir Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie* », ou (p. 77) « Voir Senart, *Légende du Buddha* » sans indication de pages.

velle édition : critiques générales sur l'économie même du volume, sur la place démesurée accordée au récit de la campagne d'Alexandre, et au chapitre « Açoka » dans lequel l'auteur a déversé la majeure partie d'une monographie sur le même sujet, (V. A. Smith, *Asoka, the buddhist Emperor of India*, Oxford, 1901.) sur la trop grande brièveté, au contraire, des derniers chapitres relatifs aux dynasties médiévales; critiques de détail sur certaines théories chronologiques, historiques, ou autres. Quelques additions, changements ou remaniments nécessités par les nouvelles découvertes contribuent à améliorer l'ouvrage en le tenant au courant : on en trouvera la liste à la fin de la préface. Tel qu'il se présente, avec ses imperfections, inévitables dans un sujet si vaste et si peu mûr encore pour la vulgarisation, mais aussi avec ses très réelles qualités de clarté et d'élégance dans l'exposition, ce manuel est propre à initier d'une manière suffisamment exacte le public désireux de s'orienter dans l'histoire de l'Inde. Ses meilleures pages sont précisément celles qui sont le plus capables d'intéresser les lecteurs de la R. E. E. S., nous voulons parler des paragraphes relatifs à la politique intérieure et à l'administration des Mauryas, des Guptas et des autres grandes dynasties indiennes, ainsi que de ceux, font nombreux, qui traitent des rapports réciproques entre l'Inde et l'Occident.

G. CŒDÈS.

W. A. GRAHAM. *Kelantan*, in-16, 133 p., LXIII pl., 1 carte, Glasgow, J. Mc Lehosé & sons, 1908, 5 sh. — Les événements politiques ont à maintes reprises attiré l'attention ces années dernières sur l'Etat de Kelantan, dans la presqu'île de Malacca. Il semble destiné, si l'on en croit M. G., à un grand avenir commercial, et c'est à une étude surtout économique qu'est consacré ce joli livre, bien illustré. Les chap. V à IX fournissent cependant des données originales sur les populations de l'Etat, (Malais, Chinois, Siamois, etc.) sur leur costume, leur religion (Islam, du rite Schaf'ite) et surtout sur leur histoire. Des renseignements pratiques terminent le volume, excellent manuel à l'usage des globe-trotters et des commerçants.

A. V. G.

JOH. SNELLEMAN. *Merauke, en wat daaraan voorafging*. Extrait (p. 106-117) de *De Aarde en haar Volken*, 4°, Harlem. — Bon exposé de l'histoire, de la géographie et de l'ethnographie de la région de Merauke, en nouvelle Guinée hollandaise, avec photographies de types et de parties du costume et quelques renseignements linguistiques.

A. V. G.

MISSION ARNAUD-CORTIER. *Nos confrères Sahariens* (Etude d'organisation militaire), par le cap. E. ARNAUD et le lieutenant M. CORTIER, de l'infanterie coloniale. — Paris, Emile Larose, 1908, 1 vol. in-8 de 512 pages, avec 96 photographures, 7 cartes ou croquis hors texte et 6 croquis de profils de montagnes. 12 fr. — Cet ouvrage est surtout, comme l'indique son sous-titre, une étude d'ordre militaire et très documentée sur l'organisation passée, présente et à venir des groupes mobiles sahariens de cavaliers et de méharistes chargés d'assurer la police et la pénétration du Sahara tant au Sud de l'Algérie qu'au nord du Sénégal et du Soudan Français. Cependant on y trouvera aussi çà et là des considérations d'ordre ethnographique, provenant d'observations consciencieuses, sur le caractère et la vie des nomades sahariens, soit Arabes (tribus du Sud-Est marocain, Chaamba du Sud Algérien, Maures de la Mauritanie, Kounta de la région de Tombouctou, Oulad-Sliman de la région du Tchad), soit Berbères (tribus du Taflelt et Touareg); sur leur utilisation des chevaux et des chameaux de selle et de bât, leur façon de soigner les *mehara*, de les dresser, de les abreuver, de les nourrir; aussi sur leurs modes de combat, leurs habitudes de guerre, leurs expéditions de pillage, etc. Le rapport du lieutenant Cortier (2<sup>e</sup> partie) renferme des descriptions, accompagnées de quelques figures, d'ustensiles employés par les nomades Sahariens (selles, bâts, outres, etc.). Plusieurs des nombreuses photographies qui illustrent le volume contribuent à nous faire connaître le vêtement, l'armement, etc. des Touareg. Les auteurs divisent la société, chez les Touareg, en deux castes auxquelles ils donnent les noms d'*Imocharh* (nobles) et *Imrad* (serfs ou caste populaire), indépendamment des *Bella* ou esclaves nègres. Ils représentent l'ensemble du peuple Touareg comme formant six tribus ou confédérations principales : *Tattok* au Nord-Ouest du Sahara Central, *Hoggar* au centre (massif de l'Ahaggar), *Azджер* à l'est (sud-ouest de la Tripolitaine), *Iforhas* dans l'Adrar Oriental (au sud-ouest des Hoggar), *Ouliminden* dans la région Nigérienne, et enfin une fraction paraissant n'avoir pas de nom générique et s'étendant à l'est des deux précédentes jusqu'aux environs du Tchad (comprenant les *Kel-Gress*, *Kel-Rharous*, *Kel-Atr*, *Kel-Oui*, *Kel-Fadei*, etc.

Le lieutenant Cortier a recueilli dans l'Adrar Oriental des documents historiques et ethnographiques sur l'avancement progressif des Touareg vers le Sud, sur l'occupation ancienne de l'Adrar par les Nègres Sonrhai et sur les mœurs et coutumes des Iforhas : mais ces documents ont été réservés pour une publication spéciale ultérieure, qui ne manquera pas d'être une très intéressante contribution à l'ethnographie saharienne, si nous en jugeons par le mérite et l'intérêt de l'ouvrage que viennent de nous donner MM. Arnaud et Cortier.

M. DELAFOSSÉ.

Commandant HENRI GADEN. *Note sur le dialecte Foul parlé par les Foulbé du Baguirmi.* (Extrait du n° de janv.-fév. 1908 du *Journal Asiatique*, Paris, Imprimerie Nationale et Ernest Leroux, 70 pages in-8). — Mis à même d'étudier les Foulbé et leur langue par divers séjours dans les régions du Sénégal-Niger, du Zinder et du Chari-Tchad, M. le Commandant Gaden a traité spécialement dans cette étude, excellente à tous points de vue, du dialecte parlé par les Foulbé qui, venus des provinces orientales de l'Adamaoua depuis la fin du xv<sup>e</sup> ou le commencement du xvi<sup>e</sup> siècle, se sont établis, à côté de peuples de race nègre, dans la région qui forme aujourd'hui le Baguirmi. Cette étude, trop modestement dénommée « note » par son auteur, constitue l'une des plus précieuses contributions à la connaissance de la langue *Foul* et complète de façon très heureuse, en le rectifiant parfois, le Manuel de Guiraudon. C'est ainsi que M. Gaden se sépare de Faidherbe et de Guiraudon en ce qui concerne la division de la nature en deux grandes classes attribuée aux Foulbé par ces deux auteurs, savoir : d'une part les êtres humains, d'autre part tout ce qui n'est pas l'homme. « Dans la réalité, dit-il, il n'y a pas de genre en foul, et cela est tellement vrai qu'un Foul parlant à son chien, à sa vache, emploiera le même pronom de la 2<sup>e</sup> personne que s'il parlait à un homme... Les pronoms des 1<sup>er</sup> et 2<sup>e</sup> personne sont communs à tous les noms. Seuls, les pronoms des 3<sup>e</sup> pers. diffèrent... Chaque pronom de la 3<sup>e</sup> pers. sing. désigne une catégorie d'êtres, d'objets ou d'abstractions présentant entre eux un lien commun qu'il n'est plus toujours possible de reconnaître aujourd'hui et dont la détermination nous fournirait des données fort intéressantes sur la mentalité des Foulbé et leur conception de la nature. Parmi ces pronoms, l'un d'eux, *mo* ou *'o*, ne désigne que l'homme, de même que *dam* ne désigne que les liquides. Etant donné la règle de formation des noms ... il est naturel que le suffixe de formation comporte au singulier la voyelle *o*, caractéristique de l'homme. Au pluriel, le pronom *be* ne peut servir que pour l'homme, sauf incorrection. C'est là le seul argument en faveur de la classification adoptée par de Guiraudon. Quant au fait que les mots du « genre commun » (homme et femme) présentent comme radicale initiale la permutante (consonne mise à la place de la consonne correspondante de la racine), il n'est pas caractéristique, puisque le même fait se produit pour toute une classe de mots du « genre neutre » (désignant des êtres non-humains), ceux en *dum*. »

On n'aurait plus alors deux genres, mais bien un certain nombre de classes, l'humanité formant simplement l'une de ces classes : le suffixe *'o* ou *do* (avec radicale initiale permutée) désignerait un être humain au singulier ; le suffixe *e* ou *i* (avec radicale initiale permutée) désignerait la pluralité d'un objet ; le suffixe *be* ou *en* (sans permutation) la pluralité d'un être humain ; le suffixe *dum* (avec permutation) les mots abstraits ou les noms d'instruments ; le suffixe *nga* ou *mba* (sans permutation) les grands herbivores, *dam* ou *nda* les liquides, *ndo* ou *ngol* les noms verbaux, *ki* les arbres, *ndi* les grains, *re* ou *de* les langages, etc.

L'étude de M. Gaden renferme une partie grammaticale et morphologique (35 pages), de nombreuses phrases pourvues chacune d'une traduction littérale (11 pages), un recueil de mots classés par racines (20 pages) et enfin deux textes en dialecte foul de Say (bas Niger) avec traduction littérale (4 pages). Le premier de ces textes est une légende historique sur l'origine des Djerma ou Sonrhai de l'Est. Au début de la notice, on trouvera quelques considérations judicieuses sur le sens ouest-est des migrations Foulbé qui se sont répandues du Niger au Ouadai, les plus anciennes dont les indigènes se souviennent étant parties du pays de Mali ou Mellé. M. Gaden fait observer que, si autrefois les Foulbé sont venus de la vallée du Nil et si leurs migrations de l'ouest à l'est des derniers siècles ne sont que des contre-migrations, « leur premier exode n'a laissé du moins aucune trace, ni dans les pays au sud du Sahara, ni dans les traditions des Foulbé actuels ». Je dois noter cependant que quelques traditions indigènes, entre autres

celle recueillie par Clapperton auprès de Mohammed Bello, sultan de Sokoto vers le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, font venir du Yemen les premiers ancêtres des Foulbé.

Entre autres indications utiles que nous fournit l'étude de M. Gaden, je relève que le mot *Habbé* ou *Habé* (plus correctement *Ha'be*), dont on a voulu faire le nom de diverses peuplades du Soudan Occidental ou Central — (nom des *Tombo* ou *Tommo* des hauteurs à l'est du Massina d'après le lieut. Desplagnes, nom soi-disant véritable des Haoussa d'après le cap. anglais C. W. Orr dans *Journal of the African Society* d'avril 1908) — est tout simplement le pluriel du mot *ka'do* ou *kaddo*, par lequel les Foulbé désignent tout indigène de race nègre, par opposition aux Foulbé eux-mêmes, aux Arabes et aux Touareg.

M. DELAFOSSE.

- J. HALKIN. *Quelques peuplades du district de l'Uelé*, 8°, 155 pages, 2 planches, carte en couleurs, Liège, D. Cormaux, 1907. — M. H., professeur d'ethnographie à l'Université de Liège, a été l'un des membres les plus actifs du Congrès d'expansion mondiale de Mons; il est l'auteur du *Questionnaire* de la Société Belge de Sociologie et le promoteur d'un mouvement scientifique qui se manifeste par la publication d'une collection de monographies ethnographiques, (distincte de celle de M. Van Overberg; cf. R. E. E. S. n° 5, p. 276). Plusieurs peuplades du district de l'Uelé seront étudiées monographiquement; ce premier fascicule contient: a) l'Introduction générale, où M. H. développe à nouveau les idées déjà exprimées par lui, à maintes reprises, sur la nécessité et la portée de l'ethnographie; b) la monographie des Ababua. Le procédé d'exposition est le même que celui de M. Van Overbergh: documents *in extenso* juxtaposés après classement par matières, avec pages en blanc pour permettre l'insertion de compléments ultérieurs. En définitive on n'a sur les Ababua que des renseignements très superficiels; comme tabous alimentaires, on citera ceux qui sont relatifs à la chair de l'hippopotame, du léopard et du gorille baés semble-t-il sur la croyance à la réincarnation (p. 102); cannibalisme limité aux prisonniers de guerre et aux esclaves d'un chef décédé (n° 96); pas de tatouage (disent les observateurs), mais des scarifications, quelques-unes de valeur magique; maison cylindrique en écorce à toit conique on rectangulaire à mur de base en pisé; existence d'une maison commune (cf. n° 46); villages composites à ouvrages défensifs. Les renseignements sont surtout insuffisants pour tout ce qui a trait à la vie familiale, aux rites, à la constitution sociale. On exhume successivement trois fois le cadavre, pratique dont la raison n'est pas donnée. A noter que le *likundu* est « impersonnel et amorphe; on a le likundu comme on a le mauvais œil dans certaines contrées européennes »; et du reste de la description p. 101 il ressort nettement que par *likundu* on entend la sorte de *mana* dissociée qui est maléficiente; preuve de plus que la théorie « impersonnaliste » de la puissance magico-religieuse a bien, quoiqu'en pense le P. Schmidt (*Anthropos*, 1908, p. 604, note 2) une base réelle.

A. V. G.

- A. DE CALONNE. *Deux totems de l'Uellé*. Extr. (9 p.) du Bull. de la Soc. Belge de Géogr., 1907. — C'est par une extension de sens absolument inadmissible que M. de C. nomme totems deux puissances surnaturelles révérees l'une par les Azandi et les Ababua, qui est la « bête d'en haut », personnification zoomorphique de l'orage ou du cyclone et réceptacle de morts redoutés; l'autre révéree par les Bakango, qui est le « serpent d'eau », les Bakango étant les « gens de l'eau ». Avant qu'on puisse parler à leur sujet de totémisme, il faudrait déterminer la coexistence de tous les principes fondamentaux et caractéristiques de ce système à la fois religieux et social.

A. V. G.

- F. HARROY. *Ethnographie congolaise: Les Bakuba*. Extr. (44 p. et fig.) du Bull. de la Soc. Belge de Géogr., 1907. — Mémoire intéressant, où l'on trouvera des renseignements assez détaillés sur l'organisation politique (hiérarchie de quinze grades, qui rappelle celle du Loango), la société secrète des *Mutchi*, le langage des tambours, la situation de la femme, les danses rituelles et érotiques, etc. des Bakuba. Des ustensiles et des masques sont reproduits en photographie; on ne voit pas comment l'auteur découvre, en suivant le Dr Dryepont, une influence égyptienne dans l'art ornemental bakuba, très riche et très varié.

A. V. G.

- E. M. ANDREWS, *The « Webster » ruin in Southern Rhodesia, Africa*. Extr. (13 p., fig., 3 planches) des Smithsonian Miscellaneous collections, 1907. — M. A. a trouvé, au cours de ses fouilles des fragments de porcelaine de Chine à dessins bleu sombre sur fond blanc et de verre vert épais (à 1 mètre de profondeur), des anneaux, des têtes de flèche,

un fragment de hache, etc. en fer : ce qui date la « Webster Ruin », de la fin du XVI<sup>e</sup> au commencement du XVII<sup>e</sup> siècle ; le « temple » est regardé par M. A. comme l'œuvre de Nègres, ce qui confirme sur un nouveau point les théories de Randall Mac Iver, de von Luschan, etc. A. v. G.

- F. C. SELOUS. *African nature notes and reminiscences*, 8°, 356 p., XI pl., Londres, Macmillan & Co, 1908, 10 sh. — L'auteur, bien connu déjà par ses récits de chasse, a consacré la majeure partie du présent volume à une description des mœurs animales en Afrique, qui font justice d'un grand nombre d'erreurs. On lira notamment avec profit sa discussion sur le mimétisme et sur le rôle, dans la coloration du pelage, de la sélection naturelle et sexuelle ; sur ce point encore, les théories de Darwin doivent être soumises à une limitation considérable. Au cours de ses chasses, M. S. a eu l'occasion d'étudier de près un certain nombre de Bantous, de Bushmen et de Hottentots. Le dernier chapitre notamment fournit sur la tribu bushmen des *Masarwa*<sup>1</sup> d'utiles renseignements, d'autant plus que plusieurs d'entre eux remontent à 1872, alors que les Masarwa n'étaient encore armés que d'arcs et de flèches. M. S. n'a jamais rencontré dans le Transvaal septentrional de Pygmées qui appartiendraient à un groupement, dénommé *Kattea* par A. H. Keane, et qui seraient couleur de poix par opposition aux Bushmen à peau jaunâtre et aux Bantous de haute taille. Et c'est sur une expérience de plus de 20 années que M. S. se fonde pour nier l'existence de ces pygmées. Des renseignements linguistiques et anthropologiques que donne M. S., il ressort que ces Masarwa sont bien, comme le croyait aussi Stow (*Nat. Races South Afr.*, 1905, p. 265), le résultat d'un croisement entre Bushmen et Bantous, quoiqu'en pense M. S. p. 337-338 ; il croit aussi à la pureté des Bakalahari, qu'il regarde comme de vrais Bechuana. En tout cas (cf. p. 344 et suiv.) bien que se trouvant à un stade fort ancien du développement culturel, les Bushmen sont, pour les facultés intellectuelles, à peu de distance du Blanc. Ceci dit pour réagir une fois de plus contre cette erreur de raisonnement qui consiste à juger de la valeur réelle d'un groupement demi-civilisé d'après l'état de sa civilisation matérielle. On trouvera encore d'autres notes *passim*, d'une utilisation aisée grâce à un index très détaillé. A. v. G.

- I. L. A. MILANI. *La Bibbia Preabelica e la Liturgia dei Preelleni*, extr. des *Studi Religiosi*, 1906, 25 p. 32 ill.
- II. TH. OUSPENSKIY. *Les plus anciens signes d'écriture (o drevniëshikh znakakh pisma)*, extrait des *Mémoires de l'Inst. Arch. Russe de Constantinople*, 1906-7, 20 p., 2 pl.
- III. E. AMAR. *Essai sur l'origine de l'écriture chez les Arabes*, extrait de la *Revue Tunisienne*, 1907, 23 p.

I. Dans ce mémoire, lu d'abord au Congrès d'Athènes de 1905, M. M. reprend les faits et idées dont il a exposé le corps dans son grand travail sur *L'Arte e la Religione Preellenica* qu'il compte faire suivre, dans ses prochains *Studi e Materiali*, d'un travail complémentaire sur l'art et la religion des Étrusques. C'est, en effet, le parallélisme de ces grandes civilisations des Mycéniens et des Étrusques, des Egéens des îles et des côtes d'Asie, notamment de la Troade, et, dans l'intérieur de l'Asie, de l'empire Hétéen qu'il s'est depuis longtemps attaché à faire ressortir : il n'y voit que les manifestations diverses d'une même culture méditerranéenne commençant ici au XVII<sup>e</sup> s. av. J.-C. pour ne finir là qu'au VII<sup>e</sup>. Une même religion qu'il appelle *dactylique* aurait caractérisé ces civilisations : essentiellement monothéiste et trinitaire, malgré les développements différents que lui auraient imprimé les divers génies des peuples, une même évolution l'aurait conduite de l'aniconisme zoo- et phytomorphe que nous trouvons en Crète au polythéisme anthropomorphe que les Étrusques auraient importé d'Asie en Italie. — Sans doute ce tableau est séduisant et prête aux plus hautes spéculations, mais combien, pour les y faire entrer, ne faut-il pas forcer et altérer les faits ! Ainsi, dans son nouveau mémoire, M. M. s'efforce d'adapter à sa thèse favorite l'interprétation de ce système d'écriture idéographique dont, à la fin de l'époque néolithique, on rencontre des spécimens sur tout le pourtour de la Méditerranée, des galets du Mas d'Azil aux poteries d'Abydos. Dans les signes de Knossos, tant ceux qui sont gravés sur les murs — où leur rôle

<sup>1</sup> Appelés officiellement (par le Bureau of Native Affairs du Transvaal) *Maserva*, orthographe incorrecte, le singulier étant Li-sar-wa.

de marques de tâcheron est souvent incontestable — que ceux qui sont incisés sur les tablettes — où l'on a pourtant reconnu avec certitude des comptes et pièces d'archives — il faudrait voir, selon M. M., autant de symboles divins : dans la croix inscrite dans un cercle, la masse terrestre orientée vers les 4 points cardinaux ; dans le rameau à 12 branches la *Tellus Mater* et, dans le groupe du rameau, de la bipenne, du trident et du cercle radié qu'on rencontre sur un bloc de la tombe à coupole dite « tombe d'Idoménée », quelque formule analogue à celle du *Tellus Mater*, *Dispater*, *Veiovis*, *Manes* de la liturgie étrusco-latine ! — Jamais M. Evans, en reconnaissant une valeur religieuse aux bipennes répétées sur chaque face d'un pilier du palais de Knossos, n'a dû songer que son hypothèse donnerait naissance à de pareilles extravagances : dans cet alphabet mystérieux dont M. M. sait seul le secret, on regrette de reconnaître un frère attardé de la *Langue Sacrée* de Soldi-Colbert de Beaulieu !

II. C'est un travail autrement utile qu'a donné le savant directeur de l'Institut Russe de Constantinople, en publiant, en tête du recueil des inscriptions d'Aboba-Preslav en Bulgarie, les marques gravées par les tailleurs de pierre byzantins du VIII<sup>e</sup> et IX<sup>e</sup> siècle. Dans 2 planches, contenant près de 250 figures, il a comparé à ces marques quelques-uns des signes semblables qu'on rencontre dans le monde égéen et dans l'Égypte néolithique, dans la Sibérie méridionale et dans le plateau du Pamir (Ephimenko, *Journ. du Minist. russe de l'Instruction publique*, 1874, n. 175-6), des caractères runiques (d'après Wimmer-Holthausen, *Die Runenschrift*, Berlin, 1887), enfin des marques de maçon du Moyen-Age (d'après Fr. Rziha, *Studien ueber Steinmetzzeichen*, Vienne, 1883). Les marques d'Aboba présentent, en effet, bien des analogies avec ces différents systèmes : série de traits juxtaposés parallèlement en nombre variable, ces mêmes traits réunis par une ou deux lignes transversales, des lignes brisées, des croix, des étoiles, des flèches, des flèches sur arc, des tridents et bidents etc. Mais il est difficile de rien conclure d'analogies d'époque ou de provenance si diverses ; des références exclusivement byzantines eussent présenté un bien autre intérêt et l'on doit regretter que M. Ouspenskiy n'ait pas cru devoir, faire usage, notamment du beau travail consacré par M. Choisy aux marques recueillies à Sainte-Sophie et à Salonique comparées aux marques françaises du XIII<sup>e</sup> siècle, qui paraissent au savant spécialiste « se rattacher aux sigles antiques par la continuité d'une de ces traditions de confrérie, si nombreuses et si vivaces au sein des classes ouvrières » (*Rev. Archéologique*, 1876, I, p. 359).

III. L'article de M. Amar ne modifie guère ce que M. Ph. Berger écrivait en 1891 sur l'origine de l'écriture arabe (*Histoire de l'Écriture dans l'Antiquité*, p. 291). Il semble toujours que celle-ci, sous sa forme *Koufique*, dérive du nabatéen. Seulement, le premier spécimen de ce nabatéo-arabe n'est plus le bilingue de Harrân de 568 ni le trilingue de Zébed de 512, mais une inscription découverte en 1902 par M. R. Dussaud à En-Nemâra dans le Hauran et qui porte la date du 7 décembre 328. De plus, d'après les traditions arabes, on peut préciser que cette écriture fut apportée d'Anbâr, dans l'Arabie du Nord, à La Mecque vers 560 ; en 624, on voit que les Koraischites de cette ville connaissent l'écriture, tandis que les gens de Médine l'ignorent encore et l'apprennent d'eux sur l'ordre de Mahomet ; enfin, c'est de 642 que date le plus ancien document actuellement connu qui soit rédigé en *naskhi*, l'arabe d'Égypte. — M. A. rejette, sans doute avec raison, la tradition arabe qui dérive l'écriture arabe du *himyarite* ; cependant, il aurait fallu remarquer que c'est au nord de Médine qu'habitaient les Thamoudéens dont l'alphabet est très voisin de l'alphabet safaïtique ; celui-ci — le Safâ est une partie du Haurân —, en même temps qu'il confine géographiquement au domaine du Nabatéen, serait le plus septentrional des alphabets du type sabéen et himyarite (Cf. Dussaud, *Les Arabes avant l'Islam*, 1907, p. 65). En même temps que M. Dussaud essayait de prouver l'origine grecque — ou plutôt égéenne (par les Créto-Philistins) — de l'alphabet sabéen, M. E. J. Pilcher (*Society of Biblical Arch.*, 1907, p. 123), a cherché à établir un système semblable pour l'écriture himyarite : la forme de certains caractères, le système *boustrophédon*, les mots séparés par un trait perpendiculaire, tout cela serait à rapprocher de l'écriture doriennne telle qu'elle était pratiquée vers 650 par les Grecs d'Égypte. — On entrevoit, sans qu'il soit besoin d'insister, que, si de pareilles théories s'établissent, il deviendra difficile de dériver, avec M. Amar, l'alphabet arabe du phénicien par le palmyrénien et de supposer que le Hedjaz n'a pas connu l'écriture avant le VI<sup>e</sup> s. de notre ère. On sait, du reste, que Glaser a déjà revendiqué pour le II<sup>e</sup> millénaire av. J.-C. les inscr. minéennes du Sud de l'Arabie (cf. Mordtmann, *ZDM.*, XLIV, p. 182)

A. J. REINACH.

J. BAILLET. *Les Tapisseries d'Antinoé au Musée d'Orléans*, 72 p. et 27 pl. in-8°, Orléans, Marron, 1907. — Si contestables à tant de points de vue, les fouilles d'Antinoé ont fourni du moins une des plus abondantes collections d'étoffes des IV<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle. C'est d'un lot important, entré en 1906 au Musée d'Orléans, que M. J. Baillet, bien connu par son excellent mémoire sur *Les noms de l'esclave en égyptien*, nous apporte dans ce nouveau travail une minutieuse description accompagnée de 27 planches. C'est surtout au point de vue de l'évolution de l'ornement que nous devons signaler ici les sujets divers représentés généralement en laine teinte sur le fond de lin blanc de ces toiles de nature diverse dont on enveloppait le mort. Remarquant l'absence de certains symboles religieux essentiels, tels le chrisme ou la croix ansée, l'agneau biblique ou le bœuf Apis, M. B. réagit avec raison contre les trop faciles explications symboliques : sauf pour la croix gammée, le X, le hiéroglyphe de la Renaissance, les tables et les corbeilles d'offrandes, pour le poisson et la colombe, peut-être aussi pour le lièvre, hiéroglyphe de l'Être, pour un nain difforme où les souvenirs de Bés doivent se mêler à la caricature du nègre et pour les cavaliers combattant qui, malgré la substitution d'une sorte de pierre à la lance caractéristique, peuvent subir l'influence de l'Horus-Saint-Georges, M. B. ne reconnaît partout que motifs décoratifs. Les traditions de l'art païen, avec leurs libres semis de fleurs et de pampres, leurs animaux passant ou courant, le tout se stylisant et se roidissant peu à peu c'est là ce qui continue à dominer chez les brodeurs d'Antinoé. « Convertis au christianisme, ils ne rompirent point brusquement avec les traditions antérieures, encore moins avec la technique. Mais ils firent un choix, abandonnèrent certains thèmes, modifièrent la signification de certains autres, s'écartèrent peu à peu du réalisme, autant peut-être par suite de circonstances politiques ou économiques que par esprit mystique : ils suivirent le mouvement byzantin, tout en gardant certaines originalités, et ils ouvrirent la voie à l'art arabe ».

A. J. R.

MILOJE M. VASSITS. *Der prähistorische Fundort Vinča in Serbien*, 12 p. in-4° et 8 pl., extrait de *Memnon*, I, 1907. — On sait l'intérêt qui s'attache aux fouilles, trop rares encore, des dépôts néolithiques et énéolithiques de la région des Balkans. C'est par elles seulement qu'il sera possible de relier les découvertes du Nord de l'Adriatique et de la vallée hongroise du Danube à celles de Troie, des Cyclades, de Crète et de Chypre ; c'est là qu'il apparaîtra, si, des analogies maintes fois constatées entre ces différents groupes, il est permis de conclure à l'existence, au début de l'âge du bronze, d'une culture unique, à caractères propres, s'étendant, des Alpes et des Balkans, dans les péninsules italienne et grecque, vers les côtes asiatiques et les îles de la Mer Egée. Sur huit excellentes planches accompagnées d'un commentaire succinct, M. M. V., conservateur du Musée de Belgrade, donne une utile contribution à cette étude en publiant les plus importantes trouvailles des stations serbes de Vinča et de Belo Brdo, sises de part et d'autre du confluent du Bolečka Reka avec le Danube : haches-marteaux de pierre polie perforées au centre comme ceux des deux premières villes de Troie (*Ilios*, p. 306), harpons en corne de cerf semblables à ceux du Magdalénien (Mortillet, *Musée préhistorique*, pl. XXXIII) haches, en bronze à ailerons peu accentués et gouges du type Larnaudien (Mortillet, *ibid.*, pl. LXXIX et LXXXI), morceau de corne de cerf avec gravures en spirale pouvant provenir d'un manche d'épée de cette même période (Mortillet, *loc. cit.*, type IIa de Naue), statuettes féminines en argile grossière, les unes du type des *idoles plates*, la partie intérieure du corps formant gaine, les bras et les seins à peine indiqués ; les autres fortement stéatopyges, les jambes séparées par une dépression, la taille et les seins accentués, les bras étendus ; quelques-unes semblent assises, presque toutes ont le haut du corps et la teinture zébrés de lignes géométriques (plis des chairs ou du vêtement ?) ; là où la tête n'est pas cassée, elle est du type rectangulaire bien connu à Chypre où un nez en bec d'oiseau se détache sur une plaque droite avec deux trous marquant les yeux ; un autre type chypriote est également représenté à Vinča, celui des deux têtes sortant côte à côte d'un même tronc qu'Ohnefalsch-Richter a interprété comme le prototype des hermaphrodites et Hoernes comme celui des déesses-mères (*Kourotrophoi*) ; la première explication semble exclue pour les figurines serbes par les seins qui s'élèvent de part et d'autre des deux cous où un même dessin angulaire représente apparemment des colliers. Les vases anthropomorphes, avec yeux, seins et bras en guise d'anses appartiennent au type égéen ordinaire ; une plaque d'argile percée de trous — crible ou rôt — s'ajoute aux deux exemplaires de Troie (Catalogue Schliemann,



n. 8853b) et de Galiko en Macédoine (*Z. f. Ethnol.*, 1905, 93); enfin, toute une poterie à décor géométrique indique que le dépôt, qui remonterait jusqu'aux deux premières villes de Troie, descend au moins jusqu'à l'époque de Hallstatt. A. J. REINACH.

STANISŁAW WASYLEWSKI. *W sprawie wampiryzmu.* (A propos du vampirisme). Extrait de *Lud*, t. XIII, 1907, pp. 291-298. Lwów (Lemberg). — La question du vampirisme occupe les ethnologues depuis longtemps, et leurs recherches tendaient à montrer que la croyance à l'existence des vampires se trouve tout d'abord dans la démonologie des peuples de l'Orient. C'est aussi l'Europe orientale qui aurait été le berceau du vampire occidental, et les pays slaves auraient formé le milieu où nous le trouvons le plus souvent. M. Wasylewski prouve cependant que le peuple polonais ignore le vampire. Les savants occidentaux appuient leurs opinions sur une connaissance incomplète de cette matière. On prend généralement les noms *vampire* et *upiór* pour des synonymes, et c'est de là que vient le malentendu. L'*upiór* polonais n'est pas la même chose que le vampire, c'est plutôt le *revenant* (all. *Gespent*). M. Wasylewski examine la signification de trois démons créés par la fantaisie du peuple polonais : *upiór*, *zmora* et *strzyga*. *Upiór* est un démon méchant et dangereux ; doué d'une force surhumaine, il attaque l'homme dans la nuit, l'étrangle ou lui arrache la tête. Mais il ne suce jamais le sang humain, ce qui est inséparable de l'idée du vampire et ce qui le distingue de tous les autres êtres du monde surnaturel. C'est même cette propriété qui, dans quelques langues, donne au vampire son nom (all. *Blutsauger*, bulg. *krvopijac*). *Zmora* est un être humain, le plus souvent une femme, dont l'âme sort du corps pendant la nuit pour hanter durant leur sommeil les gens qu'elle hait et parfois ceux qu'elle aime : elle s'accroupit sur leur poitrine et suce le sang de leur langue. *Zmora* est invisible ; saisie ou frappée elle se transforme en un insecte, en un petit animal ou en une plante. Elle ne peut pas donner la mort ; mais sa victime se réveille terrifiée et abattue. *Zmora* est un instrument du diable, qui l'envoie contre son propre gré et à son insu pour tourmenter les hommes. Étant personnification d'un phénomène physiologique, elle n'a point de caractère démonique. En ce qui concerne la *strzyga*, elle nous est très peu connue. D'après certaines sources ethnographiques, elle est le synonyme de l'*upiór*, — d'après d'autres elle tue l'homme avec son souffle de feu ; mais elle n'a rien du vampire, d'après ce qu'on en sait jusqu'à présent. M. Wasylewski ne voit donc chez le peuple polonais aucune trace de croyance au vampirisme et il fait ressortir que cette notion ne fut introduite dans le folk-lore que par les écrivains de l'époque romantique. Le vampire en Pologne relèverait donc plutôt du domaine de l'histoire littéraire.

THADÉE SMOLENSKI.

I. KUNÓS. *Das türkische Volksschauspiel*, 8°, 142 p., ill., Leipzig, R. Haupt, 8 Mk. — Le théâtre populaire turc ne nous était bien connu jusqu'ici que sous l'une de ses formes, le Karagöz. C'est le mérite de M. K. de nous faire connaître en détail, par la traduction de plusieurs pièces, l'indication des scénarios, la reproduction d'images populaires, avec notes linguistiques et commentaires, la forme appelée *orta ojnu* (jeu du milieu) ou *mejdan ojnu* (jeu de la place). Ce genre de pièces, connu dès le XII<sup>e</sup> s. (cf. Jacob, *Das Schattentheater*) remonte peut-être bien plus haut. L'élément central en est un *taklid*, imitation, ce qui les rattache aux mimes antiques ; il y aurait eu simple adaptation d'un genre ancien lors de la conquête turque. M. K. montre dans son Introduction les rapports de l'*orta ojnu* avec le Karagöz, et indique, d'après le récit de voyage d'Evlija (XVII-XVIII<sup>e</sup> siècles) le succès, autrefois, de ce genre de pièces. Les personnages sont représentatifs d'un caractère (l'Ivrogne), d'un métier (le Cordonnier), d'un peuple (le Kurde) ; le dialogue et le scénario, entrecoupés de musique, tiennent de la farce ; l'élément sexuel est très développé, souvent brutal. On remarquera en outre le lien de l'*orta-ojnu* avec certaines cérémonies religieuses ; quelques pièces semblent même d'origine rituelle (Le Couronnement des arbres). A. v. G.

J. JEGERLEHNER. *Was die Sennen erzählen; Märchen und Sagen aus dem Wallis*, 3<sup>e</sup> éd. in-16, 221 pages, Berne, A. Francke, 1908, 3 fr. 50. — Le fait que ce recueil, bien connu, en est déjà à sa troisième édition, prouve bien l'intérêt croissant du public suisse pour le folk-lore des cantons. Il est vrai que ces cinquante contes ont été choisis par M. J. dans une collection de 500 contes et légendes qu'il a recueillis dans le Valais comme « les plus convenables pour la jeunesse ». L'auteur, tout en conservant le carac-

rière de chaque récit, ne s'est pas fait faute « de les développer et de les enrichir », ce qui leur ôte de leur valeur scientifique, s'il leur attire les sympathies d'un public étendu. Ces contes sont de types connus. Mais quelques légendes locales sont intéressantes : I, l'entrée d'un pâtre dans le séjour des morts, situé dans une caverne au fond d'un cirque, l'Ilgraben ; IV, le voyage au Paradis, localisé au sommet du Gliserhorn, d'un rétameur ; X, légende explicative des armes de Moerel ; XI, la jeune Savoyarde métamorphosée en chamois blanc ; XII, le glacier d'Aletsch, séjour des âmes du Purgatoire et des nouveau-nés, etc. M. Jegerlehner est aussi l'auteur d'une bonne monographie sur *Le Val d'Anniviers et le Val d'Hérens (Evolène)*, dans le Valais.  
A. v. G.

F. J. BRONNER. *Von deutscher Sitt' und Art*, 8°, 360 p., ill., Munich, Max Kellner, 1908, 4 Mk. — Bon recueil de croyances, de coutumes, d'observances de toute sorte recueillies en Bavière et dans le Tyrol. et classées d'après le calendrier. Des notes explicatives et comparatives (p. 349-360) terminent ce volume, où l'on s'étonnera pourtant de ne voir cités ni les travaux de M. R. Andree, ni ceux de M. Höfler sur la Bavière populaire. La partie la plus originale du volume est celle (pp. 305-345) qui est consacrée à la description détaillée, accompagnée de reproductions, des façades peintes de maisons bavaroises. Cet art ornemental populaire a produit ça et là de vrais chefs-d'œuvre de coloris et d'harmonie ; quelques inscriptions ont une valeur exactement magique d'incantations. En général les façades peintes rurales sont beaucoup moins chargées que celles qu'on voit dans les villes de Bavière ou de Suisse. Un livre aussi rempli de faits de détail aurait dû être muni d'un index.  
A. v. G.

M. RIVET. *La race de Lagoa Santa chez les populations précolombiennes de l'Equateur*. 4°, Extrait (4 p.) des Comptes-Rendus de l'Académie des Sciences, 30 mars 1908. — Se fondant sur l'étude de 101 crânes non déformés artificiellement découverts par lui dans des abris sous roches à Paltacalo (Equateur), le d<sup>r</sup> Rivet arrive à cette conclusion, conforme aux théories de Lacerda et Peixoto, Quatrefages, Rey, Ehrenreich, etc. que la race brésilienne de Lagoa Santa constitue le substratum ethnique des populations actuelles, non seulement de l'Amérique du Sud méridionale (Patagons) mais aussi des populations précolombiennes des régions côtières du Pacifique.  
A. v. G.

P. GRÜNDEL. *Die Wappensymbolik*, 8°, 62 pages, nombr. fig., Leipzig, Moritz Ruhl, 1907, 2 Mk. — Recueil commode des figures usitées en blason et de leur signification symbolique spéciale et classées par ordre alphabétique. Un certain nombre d'entre elles sont expliquées à l'aide de notes d'ordre comparatif, (cf. notamment p. 48, la note sur les têtes de chevaux comme ornement terminal des poutres de maison). Peut-être eût-il été bon de poursuivre l'enquête d'une manière plus détaillée, certaines armoiries allemandes dénotant, par les légendes explicatives qui s'y rapportent, des souvenirs, confus sans doute, d'un ancien totémisme.  
A. v. G.

## SOMMAIRES DES REVUES.

## ANTHROPOS, T. III (1908).

Fasc. 1.

Loupias, *Tradition et Légende des Batutsi sur la création du monde et leur établissement au Ruanda.*A. Volpert, *Gräber und Steinskulpturen der alten Chinesen.*F. Dahmen, *The Paliyans, a Hill tribe of the Palni Hills, South India.*J. Bischofs, *Die Niol-Niol, ein Eingeborenstamm in Nordwest-Australien.*P. Giraldos, *Enfermedades y medicamentos de los indigenas de Tong-King.*A. M. de St. Elie, *La femme du désert autrefois et aujourd'hui.*Sten Konow, *Notes on the munda family of speech in India.*Th. Koch-Grünberg, *Die Hiandkoto-Umdana.*G. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu.*

Miscellanea.

Bibliographie: K. Narbeshuber, *Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfaa* (H. Bittner) — G. Friederici, *Die Schifffahrt der Indianer* (Th. Koch-Grünberg) — Ed. de Jonghe, *Les sociétés secrètes au Bas-Congo* (W. Schmidt) — A. Seidel, *Grammatik der japanischen Umgangssprache* (Crasselt) — Fr. N. Finck, *Die Samoanischen Personal- und Possessivpronomina* (W. Schmidt).

Revue des Revues.

Fasc. 2.

A. M. de St. Elie, *La femme du désert* (suite).J. Meier, *Mythen und Sagen der Admiraltätsinsulaner.*Fr. da Offeio, *Proverbi abissini in lingua Tigray* (suite).N. Stams, *The religions conceptions of some tribes of Buganda* (Br. Equat. Afr.).Van Oost, *Recueil de chansons mongoles.*J. Reiter, *Der Ackerbau in Neuguinea und auf den angrenzenden Inseln.*T. Cains, *Au pays des Castes* (suite).J. Häfliger, *Fabeln der Matengo (Deutsch-Ostafrika).*L. Cadrière, *Philosophie populaire annamite* (suite).F. Müller, *Die Religionen Togos in Einzeldarstellungen.*G. Knosp, *Le Théâtre en Indo Chine.*H. Mueller, *Some remarks on the article of L. Besse.*Th. Koch-Grünberg, *Die Hiandkoto-Umdana* (suite).W. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu* (suite).

Miscellanea.

Bibliographie: *Taylor memorial volume* (W. Schmidt). — A. Bros, *La Religion des peuples non-civilisés* (W. Schmidt). — W. Planert, *Die syntaktischen verhältnisse des Suahéli* (K. Meinhof). — *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques* (W. Schmidt). — A. G.Leonard, *The Lower Niger and its Tribes* (W. Schmidt). — F. J. de Augusta, *Como se llaman los Araucanos.* — R. R. Schullor, *Pequeño catecismo castellano-araucano.* — R. R. Schuller, *Confesionario.* e'c. (Hestermann). — De Baye, *Les Juifs des Montagnes et les Juifs Géorgiens* (A. Dirr). — V. Krause, *Zur Ethnographie der Insel Nissan* (Fr. Graebner). — R. de la Grasserie, *Particularités linguistiques des noms subjectifs* (W. Schmidt).

Revue des Revues.

Fasc. 3.

A. Schotter, *Notes ethnographiques sur les tribus du Kouy-Tcheou* (Chine).A. Witte, *Der "Königseid" in Kpandu und bei einigen benachbarten Ewe-Stämmen.*G. Zumoffen, *L'âge de la pierre en Phénicie.*G. Peckel, *Die Verwandtschaftsnamen des mittleren Neu-Mecklenburg.*C. van Coll, *Contes et légendes des Indiens de Surinam* (suite).M. Pionnier, *Notes sur la chronologie et l'astrologie au Siam et au Laos.*O. O. Trapp, *Die Isikula-Sprache in Natal, Südafrika.*Th. Gordaliza, *Estudio sobre el dialecto thó de la region de Lang-Sön.*Fr. Crasselt, *Die Stellung der Ehefrau in Japan.*W. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu* (suite).

Miscellanea.

Bibliographie: *Handbook of American Indians* (Wallenborn). — C. Strehlow, *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Central-Australien, I* (W. Schmidt). — E. E. Tedeschi, *Sistema di craniologia, I; Studi sul neandertaloidismo* (A. Gemelli). — V. Tanolli, *Rapporti cranio-rachidei* (id.). — D. Macdonald, *The oceanic languages* (W. Schmidt). — N. W. Thomas, *Bibliography of Anthropology 1906* (id.). — *Sbornik Materialov... Kavkaza* (A. Dirr). — R. Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südsee* (W. Schmidt). — O. Thalheimer, *Pronomina personalia und possessiva in den Sprachen Mikronesiens* (id.).

Revue des Revues.

ZEITSCHRIFT DES VEREINS FÜR VOLKSKUNDE, t. XVIII (1908).

Fasc. 2.

J. Bolte, *Ein Weihnachtspiel aus dem Salzhammertage.*R. Loewe, *Rübezahl im heutigen Volksglauben* (fin).J. Hertel, *Der Kluge Vezier, ein Kaschmirischer Volksroman, traduit par, II.*Th. Zachariae, *Die Weissagende indische Witwe.*Kleine Mitteilungen: Höfler, *Zum Sagenschatz des Isarwinkels.* — H. Heuft, *Volkstieder aus der Eifel.* — Eine Ge-

- schichte der Wanyaruanda*, trad. par B. Stuck. — H. Rehsener, *Das Jahr 1809, Erinnerungen aller Gossensasser*. — W. Zuidema, *Zum Märchen vom fliegenden Pfannkuchen*.
- O. Lauffer, *Bericht : Neue Forschungen über die äusseren Denkmäler der deutschen Volkskunde, I, der Hausbau* (suite). *Bericht : Neuere Arbeiten zur slavischen Volkskunde*; I. A. Brückner, *Polnisch und Böhmisch*; II, G. Polivka, *Südslawisch*.
- Analyses : Herrmann, *Inland* (H. Lehmann-Filhés). — Heilig, *Ortsnamen von Baden* (B. Kahle). — O. Dähnhardt *Natursagen*, I (J. Bolte). — Meschendörfer, *Karpathen* (E. Lemke). — E. Meyer, *Elemente der Anthropologie* (B. M. Meyer). — R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum* (R. M. Meyer). — J. Berze Nagy, *Népmesék* (G. Kona-Sklarek). — Winternitz, *Geschichte der indischen Literatur II* (R. Schmidt).
- Notices bibliographiques.  
Nécrologie : E. H. Meyer (M. Roediger).
- REVUE DE L'ÉCOLE D'ANTHROPOLOGIE. T. XVIII, (1908), fasc. IV, Avril.  
G. Papillault, *L'Anthropologie est-elle une science unique?*  
Henry de Morgan, *Notes sur les stations quaternaires et sur l'âge du cuivre en Egypte*.  
Analyses : *Bulletin de la Société d'excursions scientifiques* T. IV, 1907. (A. de Mortillet).
- LE MUSÉON, Louvain, Nouv. série, vol. IX, n° 1, 1908.  
Ed. de Jonghe, *Etudes sur les sources de l'ethnographie congolaise*.  
L. Gry, *La composition littéraire des paraboles d'Hénoch*.  
C. de Vaux, *Etat de mes travaux en Etrusque*.  
Blochet, *Etude sur l'esotérisme musulman* (suite).  
Bibliographie.
- BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ BELGE DE GÉOGRAPHIE, T. XXXII, (1908), n° 1.  
E. Cambier, *Le réseau ferré de la Turquie d'Asie*.  
L. De Muenyck, *Au pays de Mahagi, région du lac Albert et du Haut-Nil (Etat indépendant du Congo) : Mœurs et coutumes des Alulu*.
- NARODOPISNY VĚSTNIK ČESKOSLOVANSKY, (en tchèque) publié par la Société du Musée de Folk-Lore Tchèque, sous la direction de A. Kraus, J. Polivka, V. Tille. 8°, Mensuel fasc. 2-3.  
L. Niederle, *Les nationalistes en Bulgarie*.  
G. Horák, *Etude sur les motifs des chansons populaires tchèques*.  
Analyses : Karasek, *Psychologie du peuple tchèque*. — Hruska, *Dictionnaire du dialecte chode*. — Jurkovic, *Travaux populaires slovaques*. — Prochazka, *Sur les crèches de Noël*. — Smolkova et Bibova, *L'Industrie tchèque*. — Belovic-Bernadzikovska, *L'ornementation des textiles tchèques* (en serbe). — Marinov, *Bulletin du Musée de Sofia* (en bulgare). — I. Franko, *Etude sur les chants populaires de l'Ukraine* (en ruthène) (J. Horák).  
Bibliographie folk-lorique.  
Nouvelles.  
Supplément : J. Kubin, *Contes populaires recueillis dans le comté de Glatz*.
- RECORDS OF THE PAST, vol. VII, part I, Janv. Févr. 1908.  
A. Koestev, *Objects and methods of archaeological excavators*.  
J. Zimmernann, *Religions character of ancient coins*.  
G. F. Wright, *The influence of the glacial epoch upon the early history of mankind*.  
A. T. Clay, *Babylonian boundary stones*.  
W. B. Nickerson, *Stone graves of N. W. Illinois*.  
— Part 2, Mars-Avr. 1908.  
R. Mahler, *The Niobid in the Banca commerciale of Rome*.  
C. M. Bayliss, *The significance of the Piazza*.  
T. Sheppard, *A British chariot-burial at Hunnamly, in East Yorkshire*.  
W. B. Nickerson, *Mounds of N. W. Illinois*.  
E. Huntington, *Archaeology in the Center of Asia*.  
T. F. Nelson, *Pioneer home-making in America*.
- REVUE ARCHÉOLOGIQUE. Dir. G. Perrot et S. Reinach, 4<sup>e</sup> série T. XI, janv.-févr. 1908.  
H. d'Arbois de Jubainville, *Dieux cornus dans la mythologie irlandaise*.  
E. Bernaux, *La Diabliesse et l'Evêque, un miracle de St-André*.  
W. Deonna, *Les reliefs thasiens d'Héraklès et de Dionysos*.  
S. Reinach, *Tarpeia, (le tabou des dépouilles de guerre)*.  
VARIÉTÉS (notamment *Lettres de Grèce* de G. Perrot. — *Les débuts de l'histoire de la Gaule*, de Fustel de Coulanges).  
Bulletins de l'Académie des Inscriptions et de la Société des Antiquaires. — NOUVELLES ARCHÉOLOGIQUES (notamment *Fouilles de Jéricho, Chronologie babylonienne, Le vandalisme dans les cavernes*). — Sommaires des Revues. — BIBLIOGRAPHIE : H. Bulle, *Orchomenos*, I (A.-J. Reinach). — Chr. Huelsen, *Topographie der Stadt Rom*, I<sup>3</sup> (id.). — E. Esperandien, *Recueil général des Bas-reliefs de la Gaule romaine*, I (P. Monceaux). — P. Delattre, *Le Culte de la Vierge en Afrique* (id.). — Führer et Schultze, *Die altchristlichen Grabstätten Siziliens* (S. Reinach). — E. B. Tylor, *Anthropological Essays presented to* (id.).
- PROCEEDINGS OF THE AMERICAN PHILOSOPHICAL SOCIETY, Philadelphie, T. XLVI, n° 187, Oct.-Déc. 1907.  
R. H. Mathews, *The Arranda language*.  
— *Language of the Birdhaval tribe, in Gippsland, Victoria*.  
— *Languages of some tribes of Western Australia*.

# REVUE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES ET SOCIOLOGIQUES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

ARNOLD VAN GENNEP

---

## N° 8 : SOMMAIRE

|   | Pages |
|---|-------|
| R. GOTTHEIL : The Cadi : the history of this institution . . .  | 385   |
| H. BEYER : Die Naturgrundlage des mexikanischen Gottes<br>Xiuhtecutli . . . . .   | 394   |
| N. PANTOUSOFF : Le temple chinois « Bei-iun-djuan » dans la<br>passe d'Ak-Su, province d'Ili . . . . .  | 398   |
| Analyses : W. O. E. OESTERLEY, <i>The Evolution of Messianic<br/>Idea</i> (GOBLET D'ALVIELLA); ALOIS MUSIL, <i>Arabia<br/>Petraea</i> (RENÉ DUSSAUD); J. BÉDIER, <i>Les Légendes<br/>épiques, recherches sur la formation des chansons<br/>de geste</i> (G. HUET) . . . . . | 404   |
| Notices bibliographiques . . . . .  | 411   |
| Sommaires des Revues . . . . .  | 414   |
| Chronique . . . . .   | 416   |

---

PARIS  
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER

68, RUE MAZARINE, 68

—  
Août 1908

# EXTRAIT DU PROGRAMME

de la *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques*  
Internationale, Mensuelle

Par sociologie, nous entendons l'étude de la vie en société des hommes de tous les temps et de tous les pays ; par ethnographie, plus spécialement la description de leur civilisation matérielle. Le champ de la Revue est donc vaste. L'on y admettra également des travaux sur l'archéologie, le droit comparé, la science des religions, l'histoire de l'art, etc., et l'on y fera appel aux branches spéciales comme l'égyptologie, l'assyriologie, l'orientalisme, etc. L'anthropologie proprement dite, ou étude anatomique des variétés humaines, ne rentrera dans notre cadre que dans la mesure où elle permet de définir le rapport qui pourrait exister entre des races déterminées et leurs civilisations ; il en sera de même pour la linguistique, dans la mesure où elle permet de déterminer l'évolution des institutions et des idées. Il se dessine d'ailleurs, ces temps derniers, une direction nouvelle en linguistique à laquelle la Revue des **Études Ethnographiques et Sociologiques** compte collaborer effectivement.

La langue de la Revue sera de préférence le français ; mais l'anglais, l'allemand et l'italien y seront également admis.

Adresser les lettres et manuscrits à M. A. van Gennep, 56, rue de Sèvres, Clamart, près Paris, Seine, et les livres, revues, imprimés de toute sorte et abonnements à M. Paul Geuthner, libraire-éditeur, 68, Rue Mazarine, Paris (VI<sup>e</sup>), au nom de la Revue des **Études Ethnographiques et Sociologiques**.

Abonnement : France : 20 fr. — Etranger : 22 fr. — Années écoulées 30 fr.

**N° 1 : Janvier 1908 :** J. G. FRAZER : St George and the Parilia. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo. — CHARLES BOREUX : Les poteries décorées de l'Égypte pré-dynastique. — Analyses : J. B. PRATT, *The psychology of religious belief* (GOBLET D'ALVIELLA) ; KOCH-GRÜNBERG, *Südamerikanische Felszeichnungen* (A. VAN GENNEP) ; G. JACOB, *Geschichte des Schattentheaters* (id.). — Notices bibliographiques. — Sommaires des Revues. — Chronique.

**N° 2 : Février 1908 :** ANDREW LANG : Exogamy. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana. — Analyses : R. VON LICHTENBERG, *Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros* (A. J. REINACH) ; R. DUSSAUD, *L'île de Chypre particulièrement aux âges du cuivre et du bronze* (id.) ; E. PECHUËL-LOESCHE, *Volkskunde von Loango* (A. V. G.) ; FR. S. KRAUSS, *Das Geschlechtsleben der Japaner* (id.) ; G. FRIEDERICI, *Die Schifffahrt der Indianer* (id.). — Notices bibliographiques (C. MONDON-VIDAILHET, A. J. REINACH, A. V. G.). — Sommaires des Revues.

**N° 3 : Mars 1908 :** A. VAN GENNEP : Une nouvelle écriture nègre ; sa portée théorique. — GAUDEFRY-DEMOBYNES : Rites, métiers, noms d'agent et noms de métier en arabe. — A. WERNER : Some notes on the Rushiman race. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana (suite). — Analyses : HUNTINGTON, *The Pulse of Asia* (A. V. G.) ; FYNN, *The American Indian as a product of environment* (id.) ; FAITLOVITCH, *Proverbes abyssins* (R. BASSET) ; GALTIER, *Coptica-arabica, I* (id.) ; BURROWS, *The Discoveries in Crete et Mosso, Escursioni nel Mediterraneo* (A. J. REINACH). — Notices bibliographiques (M. DELAFOSSE, G. FERRAND, A. V. G., CH. MONTEIL). — Sommaires des Revues. — Chronique.

**N° 4-5 : Avril-Mai :** W.-E. ROTH : Cratch-Cradle in British Guiana, avec 24 figures. — A. BEL : La population musulmane de Tlemcen, avec planches. — G. FERRAND : Le calendrier Malgache et le Fandruana (fin). — M. DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — Communications : A. VAN GENNEP, Vers l'*Encyclopaedia ethnographica*. — FERRAND, Le destin des quatre éléments dans la magie malgache. — DEMOMBYNES, Linguistique et Sociologie. — Analyses : HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes* (P. HUVELIN). — WATSON, *Philosophical basis of religion* (G. D'ALVIELLA). — PETRAZYCKI, *Motive des Handlens* (P. HUVELIN). — HILDEBRANDT, *Recht und Sitte* (A. V. G.). — BOAS, *Anthropology* (id.). — FINCK, *Sprache der armenischen Zigeuner* (A. MEILLET). — GIRON, *Légendes coptes* (R. BASSET). — LAGRANGE, *La Crète ancienne* (A. J. REINACH). — Notices bibliographiques (R. BASSET, H. BEUCHAT, M. DELAFOSSE, A. V. G., P. HUVELIN, A. MEILLET, A. J. REINACH, TH. SMOLENSKI). — Sommaires des Revues. — Chronique.

**N° 6-7 : Juin-Juillet :** F. GAUD : Organisation politique des Mandja (Congo). — A. VAN GENNEP : Linguistique et sociologie. II. Essai d'une théorie des langues spéciales. — A.-J. REINACH : La lutte de Jahvé avec Jacob et avec Moïse et l'origine de la circoncision. — Analyses : A. LOISY, *Les Évangiles synoptiques* (V. ERMONI). — G.-A. REISNER, *The Early dynastic cemeteries of Naga-ed-Dér* (A.-J. REINACH). — Notices bibliographiques : (G. CREDÈS, A. V. G., M. DELAFOSSE, A.-J. REINACH, TH. SMOLENSKI). — Sommaires des Revues.

## THE CADI : THE HISTORY OF THIS INSTITUTION

by RICHARD GOTTHEIL (New-York).

To dispense justice was an early preoccupation of Mohammedan rulers. While still in Mecca, the prophet is reported to have said. " Oh David, verily we have made thee a vicegerent ; judge then between men with truth and follow not lust, for it will lead thee astray from the path of God<sup>1</sup> ". By the side of this tradition, which belongs to the stock in trade of all writers upon the Cadis<sup>2</sup>, there are others such as ". There will come upon a judge, at the day of resurrection, such fear and horror that he will wish : Would to God that I had not judged between two persons in a trial for the value of a single date<sup>3</sup> ". Similar sayings are put in the mouth of all the great men of the budding state. 'Alī is reported to have said to Shuraih. " Thy tongue is thy servant, as long as thou dost not speak ; as soon as thou speakest, thou becomest its servant. Therefore have a good care what judgement thou givest, in what manner thou judgest, and how thou judgest<sup>4</sup> ". These traditions do not necessarily go back to the men with whose name they are connected ; but they show the value placed by the Mohammedan world upon the matter. No sooner had Mohammed got to Medina, than we find him promulgating an ordinance that was destined to bring at least a semblance of order into the relations of the various parts of the state<sup>5</sup>. Among the heathen Arabs we find few traces of any recognized and standard law or order. Law was still bound up intimately with religion ; or perhaps one ought to say that whatever order there was in their communities had religion as its background. Security for life and property was attained by oath and contract<sup>6</sup>. The power of might in war and the right of asylum were the final arbiters when differences occurred. The high hand with which Mohammed ruled the religious affairs of the new community was felt also in the ordinary life of its members. The state was a theocracy, religion was still the *ultima ratio* upon which all the affairs of state were based. That which really distinguishes Mohammed is his sense of the necessity of order and regulation in the doings of men. In all matters that appertained to the holy cities and their immediate surroundings, Mohammed himself remained the chief arbiter and the dispenser of justice. But as soon as the limits of the realm commenced to enlarge, some provision had to be made that justice should be rendered also in such places the distance of which prevented a quick reference to the prophet himself. At various times we find him sending such men as Mu'ādh ibn Jabal, Abū Mūsā al-Ash'arī and even 'Alī to

<sup>1</sup> Surah 38, 25 (Palmer's translation). Cfr. Bukhārī (Ed. 1315 A. H.) IX, 67.

<sup>2</sup> e. g. Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Abshihī, *K. al-Mustatraf*, I, 91.

<sup>3</sup> al-Tarṭūshī, *Sirāj al-Mulūk*, 36, 12.

<sup>4</sup> al-Hindī, *Kanz al-Ummāl* (Hyderabad 1312 A. H.) III, 173 (No. 2623). Other traditions will be found also in al-Abshihī *loc. cit.* I, 91 et seq.

<sup>5</sup> Wellhausen, *Skizzen*, IV, 67 et seq.

<sup>6</sup> *ibid.*, III, 124.

Yemen<sup>1</sup>, to represent him there in his capacity as judge. No special office seems to have been created by Mohammed for this purpose. Those to whom the commission was given merely represented the prophet in one of his functions; as they might and as they did represent him in other functions. In similar manner the first Caliphs were the dispensers of justice in their own days; though they also from time to time delegated their authority in such matters to some one or other of their associates or ordered a representative to make the appointment<sup>2</sup>. The extension of Mohammedan power over large territories made this patriarchal form of government impossible. Omar himself had acted as judge during the Caliphate of Abū Bakr<sup>3</sup>; and with his usual thoroughness we are told that when two litigants appeared before him, he got down upon his knees and said. "Oh my God, help me to deal with them, for each one wishes me to subvert my opinion to his cause<sup>4</sup>". But he is said to have been the first ruler to have appointed a Cadi in the provinces<sup>5</sup>. There can be little doubt that in the elaboration of the manner in which the Cadi held court, Roman and Persian examples exercised an influence; but it is not necessary, for this reason, to refer the origin of the whole system to these beginnings<sup>6</sup>.

The authorities are not agreed upon the name of the first Cadis to be appointed in Islam. Ibn Khaldūn in his Prolegomena gives the following as the first Cadis appointed by Omar<sup>7</sup>: 'Uwaimir ibn Zaid abū al-Dardā, a companion of the prophet<sup>8</sup>, in Medinah; Abū 'Umayyah Shuraiḥ al-Kindī, a follower, in Basrah<sup>9</sup>; and Abū

<sup>1</sup> Bilādhuri 69: *wa walla mu'adhā bna Jabāl al-janada wa-sayyara ilaihi al-ḥaqdā'a*; see, also, Ibn Ḥajar, *al-Iṣābah*, III, 872; al-Nawawī, *Tahdhīb al-Asmā'i*, 561; al-Shahrastānī, *al-Milal wal-Niḥal*, I, 155; Māwardī, *al-Aḥkām al-Sultāniyyah*, Ed. Enger. 110, 18; al-Diyārbakrī, *Ta'rīkh al-Khamīs*, II, 158, 204; *Kanz al-Ummāl*, III, 173 (No. 2624); *Mischat ul Masābih*, II, 222. His directions to Mu'adh can be found in *Kanz* V, 318 (Nos. 5671, 5672), and his praise of him VI, 189.

<sup>2</sup> e. g. Othmān instructs Abū Mūsa to appoint Ka'b ibn Sūr (or Siwār) as Cadi in Basra; Ibn Abd al-Barr, *Kitāb al-isti'āb fī ma'rīfat al-aṣḥāb* (Hyderabad 1318 A. H.), 227; Sachau, *Zur ältesten Geschichte des muhammed. Rechts* (Wien 1870), 6 et seq.

<sup>3</sup> Ibn Sa'd, *Biographien*, III, 1. 130, 24; Ṭabarī, I, 2125, 2135 (he took the place of Mu'adh ibn Jabal); al-Kāḷkashandī, *Subḥ al-A'shā* I, 251; Von Hammer, *Über die Länderverwaltung unter dem Chalifate*, 4.

<sup>4</sup> Ibn Sa'd III, 1. 208, 4; *Kanz al-Ummāl* III, No. 2614.

<sup>5</sup> *Wahuwa awwalu man istakhḍa al-ḥuqūḍi fi-l-āmsār*, Ibn Sa'd III, 202, 27. Ṭabarī has quite a different tradition: *waḥīla lam yakun li-umarā'i fī ayyāmihī ḥāḍin*, I, 2212, 11; though Ṭabarī himself relates (I. 2481) that Abū Kurrah was appointed Cadi in Kūfah (cfr. also *loc. cit.* 2570, 4).

<sup>6</sup> As does D. Julian Ribera Tarrago, *Origines des justicia de Aragón* (Zaragoza 1897) 125: "el justicia fue copiado por el islamismo de aquellas civilizaciones antiguas de quienes imitó la organizacion de la hacienda pública".

<sup>7</sup> ed de Slane I, 397, transl. I, 448. There is a tradition, handed down in the name of Abū Sa'd, that neither Muḥammad nor Abū Bakr appointed any Cadi, and that Omar did so only about the middle of his Caliphate; *Kanz al-Ummāl*, III, 175 (No. 2653).

<sup>8</sup> Ibn Ḥajar, *Iṣābah*, III, 90; Muḥammad ibn al-Athīr, *Usd al-ghābah*, V, 186 and Ibn 'Abd al-Barr, *Kitāb al-isti'āb*, II, 466 know only of his appointment as Cadi in Damascus by Muawiyyah. According to al-Dhahabī, *Kitāb al-Huffāz*, I, 19, he was Cadi for sixty years until the time of al-Ḥajjāj.

<sup>9</sup> Ibn Ḥajar, *Kitāb al-Ma'ārif* (ed. Wüstenfeld) 221; Ṭabarī I, 2578; *Kitāb al-isti'āb* II, 607 (also for sixty years); al-Dhahabī, *Kitāb al-Huffāz* II, 19 says that he was at Kūfah (cfr. II, 1).



Mūsā al-Ash'arī in Kūfah. In the Awā'il literature, however, other names are found<sup>1</sup>; 'Abd Allāh ibn Naufal<sup>2</sup> in Medinah; Abū Karrah al-Kindī in Kūfah, and after him Shuraiḥ ibn al-Hārith<sup>3</sup> or Jubair ibn al-Kash'am; in Basrah, Ka'b ibn Sūr-al-Azdī<sup>4</sup> or Abū Maryam al-Hanafī<sup>5</sup>; and in Madā'in, Salmān ibn Rabi'ah<sup>6</sup>. It was to Abū Mūsā that Omar is said to have sent the following instructions, which may represent the ideal of Mohammedan justice; but which unfortunately were often only an ideal<sup>7</sup>: "To render justice is an obligation which must be observed, a usage that must be followed. Listen with attention to those that plead; for it is useless to demand one's rights, if one have not advantage from it. Show no partiality in thy look, in thy tribunal, in thy sentence; so that the powerful man count upon thy partiality, nor the feeble despair of thy justice. He who demands justice must furnish a proof of his claim; the defendant must purge himself by the oath. Among Mohammedans reconciliation is permissible, provided it does not render lawful what is unlawful, nor render unlawful what is lawful. If yesterday thou hast rendered a judgement and to-day thou seest fit to modify it, do not hesitate to accept the truth; for the truth is eternal. It is better to return to the truth than to persist in the false. Ponder well that which may be the mere thought of the moment- if it is not warranted by the Koran or the Sunnah. Make thyself familiar with the resemblances of things and their similitudes, so as to be able to judge of things according to their analogies. If the plaintiff do not have the necessary proof with him, adjourn the case. If (after the expiration of the delay) he brings the necessary proof, give judgement in his favor; if not, pronounce against him. This is the best way to dispel doubt and to enlighten ignorance. Mohammedans may serve as assessors, as notaries for each other, except such as have suffered corporal punishment or have been convicted of false witnessing or are suspect of garbling their genealogy or family connections. God be praised: he is the only judge who has no need of an oath and who can do without proofs! Beware not to show signs of impatience or of ennui<sup>8</sup>. Give no indication of disdain towards those that plead. Such as establish the truth are recompensed of God and are mentioned with honor. Salutations."

During the early days of the Caliphate, the special functions of the Cadi were not always clearly marked out; or, rather, several offices were entrusted to one and

<sup>1</sup> Ibn Kūtaibah, *Kitāb al-Ma'ārif*, 276; ('*Uyūn al-Akhbār* (ed. Brockelmann) 82, 10 has Salmān ibn Rabi'ah in 'Irāk, then in Madā'in, and at Kūfah Abū Karrah); al-Kalkashandī, I, 251.

<sup>2</sup> Cfr. Ibn Sa'd V, 13, 15; Ṭabarī III, 2477.

<sup>3</sup> Ibn Kūtaibah, *Kitāb al-Ma'ārif*, 276.

<sup>4</sup> Ibn Kūtaibah, *ibid.*; Ṭabarī I, 2578; Ibn Khallikān (transl. de Slane) IV, 35; *Kitāb al-Iṣṭi'āb*, I, 228; *Kanz al-'Ummāl* VII, 125 (Nos. 1081 et seq.).

<sup>5</sup> al-Kalkashandī *loc. cit.*

<sup>6</sup> Ṭabarī I, 2464, 15; 2451, 5; 2637, 1. He was Cadi in Kūfah at one time. Bilādihurī 204; Ibn Kūtaibah, '*Uyūn al-Akhbār* 82, 10; Ibn al-Fakīh, *Kitāb al-Buldān* (ed. de Goeje) 293, 13; 171, 16; *Kitāb al-Iṣṭi'āb* 583.

<sup>7</sup> Text in Ibn Kūtaibah, '*Uyūn al-Akhbār* 87, 14; al-Mubarrad, *Kāmil* (ed. Wright) 9, 3; Māwardī, *Aḥkām al-Sultaniyyah* 119; Ibn Khaldūn, *Mukaddamāt*, ed. de Slane 397 (transl. 449); ed. Bulak 192; German translation in von Hammer, *Länderverwaltung*, 206. See, also, Baiḥākī, *Kitāb al-Maḥāsīn* (ed. Schwally), 532.

<sup>8</sup> That a judge should not officiate when angry is a frequent admonition, e. g. *Buḥārī* (ed. 1315 A. H.) IX, 65; al-Ḥasan ibn 'Abdallah, *Āthār al-Uwā'āl* (Bulak 1295 A. H.), 14; Sha'rānī, *Kashf al-Ghummah* II, 164.

the same man. Thus, 'Abdallah ibn Mas'ūd (d. 32 A. H.) was placed in charge of justice and of the public treasury in Kūfah<sup>1</sup>. In Egypt, Sulaim ibn 'Itr was tax-gatherer as well as Cadi<sup>2</sup>. The study of the papyri has proven that the governor, or Šāhib, as he was then called, had not only charge of the fiscal administration but also had jurisdiction in civil and penal matters<sup>3</sup>. In the Mohammedan state the sovereign power never gave up in full its supreme rights over every part of the body politic; and this right devolved upon his representative. One of these rights was the dispensing of justice. Ibn Khaldūn<sup>4</sup> has pointed out how the office of Cadi developed. At first he had to judge only between individuals; but the burden of statesmanship became so great as to make it impossible for the Caliph or even for his representative to busy himself with the multitude of affairs that touched the inner life of the community. Many of these cares were cast upon the shoulders of the Cadi. It became his duty to take charge of the weak minded, of orphans and of bankrupts. Testamentary disposals and pious foundations were committed to his care. At times he was also inspector of streets and buildings, especially of market places and of weights and measures.

The highest judicial function, *al-naẓr fi-l Muẓālim*, the right to sit in cases of appeal from the judges or from any iniquity on the part of an officer of the state, was not necessarily a prerogative of the Cadi. It was a prerogative reserved by the early Caliphs- especially Omar ibn al-'Azīz and the 'Abbāsids<sup>5</sup>. From time to time the Caliph delegated this function to some high officer, Vizier or Cadi, and it was natural that the latter, because of his special legal knowledge, should often be called upon to fill such an office. Ibn Khaldūn says that up to the time of al-Muqtaḍī the 'Abbāsīd, the Caliph did not surrender this dignity<sup>6</sup>. Perhaps one of the severest duties, in his strictly judicial functions, was connected with the examination and the confirmation of witnesses. They must be of good name and family. Minors, slaves, the sick, those under guardianship, Christians and unbelievers were rigorously excluded. The importance of these duties will be gaged when it is remembered that written evidence was never considered sufficient in Mohammedan law; in fact, in most cases it was never received. Real testimony was the *viva voce* evidence of the witnesses<sup>7</sup>. A relic of the later feudal days was the employment of a Cadi to lead the Jihād- probably because of the religious character given to such undertakings, when it was necessary to mask them from mundane eyes. Ibn Khaldūn cites as examples of such warring Cadis Yaḥya ibn Aktham in the reign of al-Ma'mūn<sup>8</sup>, al-Mundhir ibn Sa'īd, the Cadi of the Umayyid Caliph in Spain, 'Abd al-Raḥmān

<sup>1</sup> Ibn Sa'd III, 1. 111, 12; Ibn ẖutaibah, *Kitāb al-Ma'ārif*, 128.

<sup>2</sup> Abū-l-Maḥāsīn I, 103, 214 (Cfr. Ibn Ḥajar, *Iṣābah*, II, 252.).

<sup>3</sup> C. H. Becker, *Papyrus Schott-Reiner*. Nos. 4, 10, 11.

<sup>4</sup> Ed. de Slane 398 (transl. 450).

<sup>5</sup> al-Baihākī, *Kitāb al-Maḥāsīn*, 525 contains a number of anecdotes to show how the early Cadis heard such complaints.

<sup>6</sup> Māwardī, *Aḥkām al-Sulṭāniyyah*, 39, 128; Ibn Khaldūn, *Muḥaddamāt* (Beirut, 1886), 193. 'Abd al-Malik ibn Marwān (65-86 A. H.) was the first to appoint a special term for the hearing of these complaints and to charge the cadi Abū Idrīs al-Audī with the function. Van der Berg, *Principes du droit musulman* (La Haye 1896), 206, 241; Al-Baihākī, *Kitāb al-Maḥāsīn*, 565.

<sup>7</sup> *Rev. de l'hist. des Relig.* xxxviii, 181; Juynboll *Handleiding*, 294.

<sup>8</sup> Ṭabarī III, 1102, 3 (215 A. H.); 1104. 16; though al-Ma'mūn expressed an unfavourable opinion of him upon his death-bed, *ibid.*, 1139. Ibn Khallikān seems to know nothing of all this (transl. de Slane IV, 33).

al-Nāṣir. At other times the more religious nature of the office was apparent, and the care of the mosques was given to the Cadi by the Caliph<sup>1</sup>. When he was also preacher, his influence over his immediate flock must have been great, and we know of what service certain Cadis of the family al-Nu'mān were in propagating the Alid ideas of the Fatimide Caliphs in Egypt<sup>2</sup>.

It is no wonder then, that care was taken in the appointment of the Cadi. An old saying has been handed down : " He who appoints a Cadi has already slaughtered himself without a knife<sup>3</sup> ". The Caliph Omar ibn 'Abd al-'Azīz is reported to have said<sup>4</sup> : five characteristics are demanded in a Cadi ; he should be intelligent, considerate<sup>5</sup>, modest, severe and wise, knowing how to ask about that of which he is ignorant. In another form of the tradition, he is made to say : " A man has no right to be Cadi who does not unite in himself five qualities : modesty, consideration, intelligence in regard to that which has preceded him, the willingness to ask the opinion of those who can give good counsel, and fearlessness of blame<sup>6</sup>. " To appoint a Cadi is considered in all the legal books to be a duty resting upon the community<sup>7</sup>. It is laid down that there must be a sufficient number of judges in every community, that the distance between one court and another must not be more than about a half a day's journey (so that a man who goes to court may be able to return to his home on the same day) ; court must be situated in an accessible place. The character of the Cadi is a matter to which all Mohammedan jurists attach great weight, following the tradition related above of Omar II. Al-Māwardī himself a Cadi, in his *Akhkām al-Sultāniyyah*<sup>8</sup> has given us the conditions which were supposed to govern the choice of those who were to hold office. The Cadi may be appointed either by the Caliph, the Vizier or Āmir ; he must be male, of full legal age ; in possession of all his faculties ; a free man ; a Mohammedan ; unpu-

<sup>1</sup> Ibn Khaldūn, *Muḥaddamāt*, transl. 446.

<sup>2</sup> Gottheil, *A Distinguished Family of Fatimide Cadis* in *J. A. O. S.*, xxvii, 217. The power which a Cadi might wield is seen in the influence exercised by Yaḥyā ibn Aktham at the court of al-Ma'mūn, Ibn Khallikān, transl. iv, 34. Some fine stories about his independence are told by al-Baihāqī, *Kitāb al-Mahāsin*, 532. On various Califs that allowed themselves to be judged by Cadis, see al-Ḥasan ibn 'Abd Allāh, *Athār al-Uwāi*, 85.

<sup>3</sup> *Kanz al-Ummāl*, III, 206 (No. 3091). A variation of this is : " he who judges between men has already slaughtered himself without a knife ".

<sup>4</sup> Ibn Sa'd, V, 272. Bukhārī (ed. 1315 A. H.) IX, 67.

<sup>5</sup> On *ḥilm* as a characteristic highly praised by the Arabs, see the excellent notes in *Mélanges de la Faculté Orientale* (Beyrouth) I, 66 and the traditions in *Kanz al-Ummāl* II, 28 ; al-Baihāqī, *Kitāb al-Mahāsin*, 553.

<sup>6</sup> Ibn Kūtaibah, *Uyūn al-Akhbār* 81, lays down the following conditions : the Cadi must be wise before he receives the appointment, willing to ask advice of the learned, attentive to that which is blameworthy, equitable to an opponent and obedient to authority. See also *Précis de jurisprudence musulmane par Sidi Khalil* (Paris 1855) p. 189 ; tr. Perron, IV, 125 ; tr. Seignette 433. As many as fifteen conditions are laid down by Aḥmad ibn al-Ḥasan al-Ḥṣāhānī in his *Taḥrīb*—on the margin of al-Ghazzī's commentary p. 61.

<sup>7</sup> Sachau, *Muhammedanisches Recht*, 695, 1 ; Juynboll, *Handleiding* 288. *Wilāyat al-Kadā'i farḍun 'ala-l-kafāyah*, Al-Shīrāzī, *al-Tanbīh* (ed. A. W. T. Juynboll) 312, 19. In general, see L. W. C. Van den Berg, *Over het Ambt van der Qādht*, in *Tijdschr. van het Batav. Genootsch. v. Kunsten*, xviii, 418-434.

<sup>8</sup> Ed. Enger, 107 et seq. A resumé can be found in von Kremer, *Culturgeschichte des Orients*, i, 415 ; D. Julian Ribera Tarrago, *Origenes des justicia de Aragón*, (Zaragoza 1897), 108 ; Juynboll, *Handleiding* 287. Cfr. also, al-Shīrāzī, *loc. cit.* 312, 9 ; *Minhāj al-Tālibīn* (ed. Van den Berg) III, 304 : Shihāb al-Dīn al-'Umārī, *al-Ta'rīf fī mustalah al-Sharīf* (Cairo 1312 A. H.) 116 ; al-Dardīr, *Sharḥ 'akrāb al-masālik*, II, 205.

nished ; in good physical condition, especially as regards his sight and hearing ; he must have a knowledge of the law, both practical and theoretical. His appointment can be either oral or written<sup>1</sup>, and either for a particular place or with a wide jurisdiction<sup>2</sup> ; either as general Cadi or as special, e. g. for marriages, associations<sup>3</sup>. His diploma, however, must be read in public, usually in some mosque ; and likewise his deposition must be publicly proclaimed. Great pomp accompanied the official appointment and presents of robes and the like were expected from the Caliph or ruler. That the conditions thus exacted were always present is a matter of natural doubt ; but they represent the ideal of Mohammedan justice. There is quite a literature extant upon this subject called *Adab al-Kādī* (The Judge's Rule of Conduct), and a section with the same title is found in most of the works on jurisprudence, which comprises not only the ethical requirements but also the actual duties of the Cadi<sup>4</sup>. The earliest work on the subject seems to have been that of the Hanafite Abū Yūsuf Ya'kūb ibn Ibrāhīm<sup>5</sup>, who died in the year 182 A.H.<sup>6</sup> In addition, such authors may be mentioned as Aḥmad abū Bakr al-Shaibānī of Bagdad (d. 261 A.H.) ; Ibrāhīm ibn Abī al-Dam of Emesa (ca. 642 A.H.), Zakariyyā ibn Muḥammad ibn al-Anṣārī (d. 926 A.H.)

A similar feeling of responsibility seems to have rested upon those that accepted the office. Even Omar is said to have excused himself when an appointment as Cadi was offered to him<sup>7</sup>. 'Alī too demurred when sent by Mohammed to Yemen ; largely upon account of his youth<sup>8</sup>. The best men, at times, absolutely refused to go on the bench ; the most noteworthy cases being those of the two great jurists Abū Ḥanīfah (d. 119 A.H.) and al-Shāfi'ī ; the first of these two even suffering imprisonment for his refusal<sup>9</sup>.

With the developement of Mohammedan jurisprudence and the rise of varying schools of law, the predilection of the Caliph or Wālī (governor) or Vizier for one of the schools exercised a determining influence in the appointment of the Cadi. The rite of Mālik ibn Anas seems to have been dominant in Egypt ; the Cadi Isma'īl ibn Yas'a who came from Kūfah as a follower of Abu Ḥanīfah was unable to persuade the Egyptians to make a change. In 198 A.H. al-Shāfi'ī came to Egypt and

<sup>1</sup> According to Omar, a Cadi was to be appointed only for two years : Van Berchem, *Titres Califiens d'Occident* (Paris 1907), 48. When a ruler died, his Cadis *ipso facto* lost their positions or had to be re-appointed.

<sup>2</sup> Thus we find a Cadi appointed in Egypt who had jurisdiction over the greater part of the dominions of the ruler ; *J. A. O. S.* xxvii, 275.

<sup>3</sup> See Khalīl *l. c.* tr. Perron, IV, 133.

<sup>4</sup> See the traditions gathered in *Kanz al-Ummāl* III, 173, 206 ; Abū 'Abd al-Raḥmān al-Nasā'ī with the commentary of al-Siyūṭī, III, 308 ; Aḥmad ibn Muḥammad al-Dardīr, *Akrab al-Masālik* (Cairo 1903), I, 30, and the commentary thereto *Sharḥ Ak. al-Masālik* (Bulak, 1864) II, 204, also the notes of Aḥmad ibn Aḥmad al-Kalyūbī to al-Maḥallī (Cairo 1306 A. H.) IV, 277.

<sup>5</sup> Ḥājji Khalīfah I, 219.

<sup>6</sup> Or 183. On an *Adab al-Kādī* by Muḥammad ibn Aḥmad al-Kinānī, see Siyūṭī, *Husn.* I, 141. On an *Adab al-Kādī* by 'Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad al-Zabīlī, see al-Subkī, *Tabakāt al-Shāfi'iyyah* III, 290.

<sup>7</sup> Matthews, *Mischat ul-Masabih*, II, 223.

<sup>8</sup> *Kanz al-Ummāl*, III, 173 (No. 2624) ; al-Turtūshī, *Sirāj al-Mulūk*, 37, 2 et seq ; Matthews. *loc. cit.* 222 ; Von Hammer, *Staatseinrichtung* 4 ; al-Diyārbakrī, *Tārīkh Khamis*, II, 160 ; al-Shahrastānī, I, 155.

<sup>9</sup> al-Sha'rānī, *Kitāb al-Mizān* (ed. 1279 A. H.) II, 206 ; al-Abshihī, *Kitāb al-Mustatraf*, I, 91, below ; Juynboll, *Handleiding*, 286. [Cf. *Le Rite du Refus*, Arch. f. Religw. T. XI p. 1-10. Réd.]

from that time on his system seems to have held sway<sup>1</sup>. During the Fatimide period, of course, the Cadi had to be an Ismailian ; though from the time of al-Mustanşir on we read of the appointment of Shāfi'ite Cadis ; indeed, in the year 425 A.H. four Cadis administered justice- an Imāmī, an Isma'īlī, a Mālikite and a Shāfi'ite<sup>2</sup>. In the year 664 A.H., during the rule of the Mamluke al-Zāhir Baibars al-Bunduk-dārī (658 676 A.H.)<sup>3</sup>, the custom was introduced to appoint a Cadi for each one of the four so-called orthodox schools. With the coming of the Turks in the 16th century A.D. the system of Abu Ḥanīfah was introduced and the Cadis appointed from that school. This custom of appointing four Cadis was then extended to Damascus, Aleppo, Tripoli, Emesa, Alexandria, Safed, Malatiyya<sup>4</sup> and probably to all the more important Mohammedan Centers. At an early time one Cadi was singled out as above all the others and received in the East the title of Chief Cadi (Kādi al-Ḳudāt) ; in the West he was " Cadi of the Community " (Kādi al-Jamā'ah)<sup>5</sup>. In Bagdad the first to have this title " Chief Cadi " was Abū Yūsuf al-'Anşārī, a pupil of Abū Ḥanīfah (d. 182 A. H.)<sup>6</sup>. Al-Maḳrīzī<sup>7</sup> gives us an account of the procedure before the Chief Cadi in Egypt which is well worth quoting. " The rank of such an one was the highest of the dignitaries of the turban and of the pen. Sometimes the same was also preacher : then he was called " Head Cadi and Head Preacher ". All religious matters were in his care. He took his seat every Saturday and Tuesday in the Ziyādah of the Mosque of 'Amru ibn al-'Āş in Old Cairo upon a divan (" mattress ") and a silken cushion... The witnesses sat to his right and left around him according to their precedence of rank. Near him were five attendants ; two in front, two at the door of his private room, and one to introduce those that came to him as litigants. Four guards stand near to him ; two facing two. He has an inkstand ornamented with silver, which is brought to him from the state treasuries ; a bearer is appointed for it, who is paid by the government. From the stables there is brought for him a grey mule ; one of such a colour being reserved for him alone. From the saddle-magazine a saddle is brought for him, richly adorned, on the outside of which is a plaque of silver. In place of hide, silk is used. Upon state occasions he wears chains and robes of honor faced with gold. But he is not accompanied with drum or trumpet, except when he is appointed preacher as well as judge : in which case the accompaniment of the dignity of preacher is the drum, the clarion, and the special flags ; for this one is the keeper of the flags with which the Wazīr " Chief of

<sup>1</sup> This is the explicit statement of al-Maḳrīzī, *Khīṭaṭ*, II, 334. I can not, therefore, understand the remark of Abū-l-Maḥāsīn in his *al-Manḥal-al-Sāfi* (Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I. 1. 97 note) that from the time of Abū Ḥanīfah to that of the Fatimides the Cadi was usually of the Hanifite School.

<sup>2</sup> The Shī'ah Cadis were removed by Saladin in 564 ; *Khīṭaṭ*, II, 343.

<sup>3</sup> This took place in the year 664 A. H. ; *Khīṭaṭ*, 344 top. ; Quatremère, *Sultans Mamlouks*, I. 1, 97. In principalities which are today only nominally under the suzerainty of the Sultan of Turkey, the Chief Cadi is still appointed directly by the Sultan ; e. g. in Egypt, and not by the Khedive. See Colvin, *The Making of Egypt*, (London 1907), 17.

<sup>4</sup> al-Zāhirī, *Kitāb Zubdat Kashf al-Mamālik* (ed. Ravaisse), 131 et seq.

<sup>5</sup> Ibn Khallikān (transl. de Slane) III, 433 ; IV, 342. The first to bear this title seems to have been Amr ibn 'Abd Allāh under the Califate of Muḥammad I, (250 A. H.). Before this the title had been *Ḳādi al-Jund* ; Dozy, *Supplément*, II, 363 b.

<sup>6</sup> Ibn Khallikān II, 273.

<sup>7</sup> *Khīṭaṭ*, I, 403. See *J. Q. R.* xix, 497. An illustration from an old manuscript of a Cadi sitting in judgement will be found in Nicholson, *Literary History of the Arabs*, Frontispiece.

the Sword » is honored. When he officiates specially as judge, there are about him readers, and before him the criers who proclaim the name of the Caliph and the Wazīrs of the day. He is borne (in state) by the lieutenants of the gate and the attendants<sup>1</sup>. No one approaches his presence, wishing to speak to him, even if he be Chief of the Sword and the Pen, nor does messenger or mission approach, except they receive permission. He addresses no one when he is in the seat of judgement; nor is a witness heard, except at his order. He sits in the Kaṣr on Monday and Thursday at early noon in order to salute the Caliph. His representatives (also) give judgement: the head of the Treasury must report to him. He has, also, to watch over the Dīwān of the Mint, in order to render an account of the money that is minted ».

A similar account is given by al-Ḳalkāshandī<sup>2</sup>. The latter tells us that the Chief Cadi received as pay one hundred dinars a month, which was of course small compared with that of the Vizier (five thousand a month); but was as much as some of the highest officers in the immediate vicinity of the Caliph received. In reality the Cadi was to receive no payment for his services<sup>3</sup>. Omar is reported to have said « The Cadi of the Moslems ought not to receive any pay<sup>4</sup> ». If he was poor, however, he might receive a stipend from the Treasurer (Bait-al-Māl) and also payment for his assistants. Four times in the year a special seance was instituted by the Caliph for the Cadi and the notaries. These took place at night and were accompanied with illuminations and ceremonial. Al-Ḳalkāshandī gives us a full description of these entertainments.

The conditions asserted above for the appointment of a Cadi were indeed ideal ones. Van der Berg has in this connection aptly cited the Latin proverb « leges sine moribus vanae »<sup>5</sup>; the uprightness of the Cadis depended only too often upon the state of society in which they lived. The ills which often beset our modern judges beset Mohammedan ones as well. In addition, the religio-political character of Islamic supremacy brought it about that the temporal ruler, be he Caliph, Sultan or Wālī, too often interfered with the rights and the duties of the Cadi<sup>6</sup>. Appeal to this higher power was always possible; and so it has come about that to-day in most Mohammedan countries the Cadi is appealed to only in matters that relate to private rights,—marriage, trusteeship, testamentary succession and

<sup>1</sup> The court of a Cadi must have been quite large. He had assessors, chamberlains, secretaries, dragomen and the like. See Khalil *l. c.* tr. Perron, IV, 139 etc. On the *Kātib* and his qualifications, see *Iḥd al-farād* II, 211; Ḳaṣṭalānī (ed. 1288 A. H.) X, 288.

<sup>2</sup> Transl. Wüstenfeld, I, 184.

<sup>3</sup> See the anecdote related of Siwār ibn 'Abd Allāh in Ibn Ḳutaibah, '*Uyūn al-Aḥbār*, 91, 7.

<sup>4</sup> *Kanz al-Ummāl*, III, 177 (No. 2672). A similar saying is attributed to 'Alī, *ibid.* 173 (No. 2627). The first Cadi to receive pay was Zaid ibn Thābit in Medinah; *Kanz al-Ummāl*, III, 176 (No. 2655), Von Hammer, *Länderverwaltung*, 4 (from the Awā'il literature). For Zaid, cfr. the tradition from al-Wākidi cited by Ibn Ḥajar, *Isābah*, II, 42: Kāna zaidun ra'san bil-madīnah il-Ḳadā'i wal-fatwa wal-karā'ah wal-farā'id. In the raids carried on under Mohammad's direction, Zaid is always mentioned as one of the appraisers of the booty; e. g. Wellhausen, *Muhammad in Medina*, 291, 295 etc. It is generally conceded that a Cadi may engage in business, though al-Shāfi'i, Mālik and Ibn Ḥanbal deem it better that he do so through a third person; al-Sha'rānī. *Misān* II, 206. Bribery was, of course, severely frowned upon; see the traditions in *Kanz al-Ummāl*, III, 177 (Nos. 3678 et seq.) 'Sha'rānī, *Kashf al-Ghummah*, II, 164.

<sup>5</sup> *Tijdschr. van het Batav. Genootsch. v. kunsten*, xviii.

<sup>6</sup> *Revue de l'hist. des Relig.* xxxvii, 192.

pious foundations<sup>1</sup>. An old writer on legal matters, Abu Muẓaffar Yaḥyā ibn Ḥubairah (6 th century A. H.) is reported by al-Sha'rānī<sup>2</sup> to have complained of the difficulty experienced in finding all the conditions laid down by the jurists united in any one man, especially those concerning his deep knowledge of the law, " for in our days the conditions that characterized the great doctors of the law are not found in most of the Cadis ". And Abū Ḥanīfah expressly permitted the investiture of a Cadi, even if he were not deeply versed in the subtleties of the law.

The Cadis were thus in many ways important personages in Mohammedan civilization. Both as individuals and as a class they form a fitting subject for biographical treatment. Not only are the lives of many of them to be found in the biographical works of Ibn Khallikān, al-Subkī, al-Kutubī, al-Dhahabī, etc., but the history of the Cadis formed a specific branch of Mohammedan biographical science. In his chapter on the 'Ilm al-T'arīkh, Ḥājjī Khalīfah divides this science into the following subdivisions : 1. the general history of the Cadis ; 2. the history of the Cadis of Egypt ; 3. the history of the Cadis of Bagdad ; 4. the history of the Cadis of Damascus. Originally, such histories followed the sequence of events, giving an account of the man and of the stewardship of his office in the chronological order of events. At a later time the data here gathered formed the basis for biographical poems and biographical dictionaries.

---

<sup>1</sup> Juynboll, *Handleiding*, 311 ; Snouck-Hurgronje, *Mekka*, i, 182.

<sup>2</sup> *Mizān* (Ed. 1279 A. H.) II, 204 ; Aḥmad ibn Muḥammad al-Dardīr (1715-1786) in his *Sharḥ akḥrāb al-Masālik*, II, 205 complains about the ignorance of the Cadis of Cairo ; all they did was to affix their name to a document : *la yasma'u da'wā wala ya'rifu ḥaḥḥākatāhā.... fayāḥṭubu 'smahu wa-yaḍa'u khatmahu min ghairi ziyādati.*

## DIE NATURGRUNDLAGE DES MEXIKANISCHEN GOTTES XIUHTECUTLI.

Ein mythologischer Versuch

VON HERMANN BEYER (Giddings, Texas).

Aus dem einige Tausende von Göttern zählenden mexikanischen Pantheon haben nur etwa zwei Dutzend eine grössere Bedeutung erlangt, deren Gestalten uns in den Bilderschriften und auf Steinbildwerken immer wieder entgegentreten. Zu diesen wichtigeren Gottheiten gehört auch Xiuhtecutli, dem diese Arbeit gewidmet ist.

Der Name des Gottes kann entweder mit „Herr des Türkises“, oder „blauer Herr“, oder „Herr des Grases“, oder auch „Herr des Jahres“ übersetzt werden. Damit scheint in gar keiner Verbindung zu stehen, dass Xiuhtecutli in den Quellen ständig als Feuergott bezeichnet wird und in seinem Kopfputz u. a. auch zwei Rohrstäbe, die Feuerbohrer, trägt. Wenn der Xiuhtototl<sup>1</sup>, der „blaue Vogel“, als Tier unseres Gottes erscheint, so ist dies dem „Türkischhenn“ durchaus angemessen; wenn ihm aber auch der rote Arara, die Guacamaya, beigezelt wird, so ist dies wieder aus dem Namen des Gottes nicht verständlich.

Die roten Tiere, der Hirsch, der rotköpfige Geier, der Arara, symbolisierten bei den Mexikanern den Süden, die Region der Sonne. Und Tonatiuh, der Sonnengott, der als solcher durch die bei ihm angegebene Sonnenscheibe mit Sicherheit zu identifizieren ist, erscheint in den Bilderhandschriften immer rot gefärbt. Andere Sonnengötter, wie der Regent des elften Tageszeichens, den Professor Seler als Xochipilli bestimmt hat, ferner Piltzintecutli, der dritte der „neun Herren der Nacht“, und Tlatlahuqui Tezcatlipoca, der „rote Tezcatlipoca“, werden ebenfalls entweder vollständig oder doch im Gesicht rot gemalt. Und die mythologischen Persönlichkeiten, die in den Tonalamatlen der Südrichtung zugewiesen werden, sind meistens von roter Körperfarbe.

Es liegt nun recht nahe, in Xiuhtecutli, dem Patron des roten Arara, gleichfalls eine Anthropomorphisierung der Sonne zu sehen. Die Richtigkeit dieser Annahme wird dadurch bestätigt, dass der Sonnengott von den Mexikanern mit Xiuhpilli resp. Xipilli, „Türkisprinz“, oder Xiuhpiltontli, „Türkiskind“, angeredet wurde. Wie die Beziehung zu verstehen ist, in der der Türkis bzw. das Blau zu der Sonne steht, ist aus einer Benennung zu ersehen, die Uitzilopochtli führt, dem allgemein die Natur eines Sonnengottes zugestanden wird. Uitzilopochtli trägt auch den Namen Xoxouhqui ilhuicatl, „blauer Himmel“. Sonne und blauer Himmel, d. i. Tageshimmel, sind nun zwei innig verknüpfte Vorstellungen und wir dürfen Xiuhtecutli und Uitzilopochtli ebenso gut als Personifikationen der Sonne wie des blauen Himmelsgewölbes bezeichnen. Aus dem angeführten Ideengange heraus löst sich auch der scheinbare Widerspruch, dass die alten Schriftsteller einmal angeben, das Idol Uitzilopochtli's sei rot, das andere Mal, es sei blau gewesen.

<sup>1</sup> Nach Professor Ed. Seler der *Cotinga cincta sive coerulea*.



Der Sonne war aber nicht nur der Süden, sondern auch der Osten zugeteilt. Auf dem ersten Blatte des Codex Fejérváry-Mayer ist den allegorischen Darstellungen des östlichen Feldes eine Sonnenscheibe beigegeben. Von Sahagun (VIII, Prologo) wird diese Himmelsrichtung „ciudad del sol“ genannt. Deshalb wird von Acosta und Herrera als Farbe des Ostens *Rot*, für den Süden dagegen *Blau* angegeben. Die Anales de Quantitlan bezeichnen dagegen wieder Rot als Symbol des Südens und weisen dem Osten die blaue Farbe zu. Darum trägt auch im Codex Borgia die Cuacoatl des Ostens als Helmmaske den Kopfschmuck des Feuergottes und sind weiterhin auf mexikanischen Steinkisten die Embleme Xiuhtecutli's, die königliche Stirnbinde und der blaue Nasenpflock, an der Ostseite dargestellt<sup>1</sup>.

Die spitze Kopfbinde xiuhuitzolli und das eigenartige Nasenornament sind konventionelle Formen des Kopf- und des Schwanzstückes des Xiuhcoatl, welcher das naualli, die Verkleidung, Xiuhtecutli's bildete. Dass das yacaxiuitl, „Nasentürkis“, genannte Emblem, das sich bei Xiuhtecutli angegeben findet, die gleiche Form wie die Schwanzspitze des Xiuhcoatl hat, ist schon von anderer Seite betont worden<sup>2</sup>. Und dass das spitzauslaufende Diadem, mit den Xiuhtecutli besonders in den eigentlich mexikanischen Bilderschriften abgebildet wird, das Anfangsglied des Xiuhcoatl, also das erste Tierkreiszeichen, symbolisieren soll, geht daraus hervor, dass der Gott Pâtecatl denselben Köpfschmuck trägt; Pâtecatl ist aber eine Personifizierung der ersten Konstellation des mexikanischen Zodiaks, denn er wird von den Interpreten „Cipactonal“, d. i. „das Tageszeichen Cipactli“ genannt.

Dieselben Symbole, xiuhuitzolli und yacaxiuitl, bilden auch die Hieroglyphe der beiden mexikanischen Könige Motecuhzoma I und II. Aus Sahagun wissen wir, dass der Fürst, dem der Gott „das Amt überträgt, das Volk mit Gerechtigkeit zu regieren“ in der Meinung der Mexikaner „zur Seite des Feuergottes, der der Vater aller Götter ist“, sitzend gedacht wurde. Und Acosta sagt direkt, dass die Könige für Ebenbilder der Götter gehalten wurden<sup>3</sup>. Demnach bezeichnet die Hieroglyphe Motecuhzoma als wesenseins mit Xiuhtecutli, dem Feuergott. Wenn der yacaxiuitl in der hieroglyphischen Namensschreibung Motecuhzoma's des jüngeren als Repräsentant des yocoyotzin gedeutet wurde, so ist das sicher unrichtlich, denn dasselbe Element kommt auch gelegentlich in der Hieroglyphe des älteren Motecuhzoma vor<sup>4</sup>.

Mit den Emblemen des Feuergottes wird auch das Abbild des in Feindeshand gefallene und geopferten Kriegers ausgestattet. Die Seelen der toten Kämpfer aber hatten die Sonne auf ihrem Wege täglich bis zum Zenit zu geleiten. Dass die seligen Krieger, die Gefährten des Sonnengottes, durch den symbolischen Schmuck als mit ihm gleichartig charakterisiert werden sollen, ist eine sehr naheliegende Schlussfolgerung.

In der Reihe der dreizehn Vögel und dreizehn Götter im Tonalamatl Aubin

<sup>1</sup> Siehe Professor Seler's Abhandlung „Ueber Steinkisten, Tepellacalli, mit Opferdarstellungen und andere ähnliche Monumente“, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. XXXVI, S. 244-290.

<sup>2</sup> Dr. K. Th. Preuss, Kosmische Hieroglyphen der Mexikaner, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. XXXIII, S. 12.

<sup>3</sup> *Historia natural y moral de las Indias*. Sevilla, 1590. S. 475.

<sup>4</sup> *Fragments de Généalogie des Princes mexicains*, Motecuhzoma Ilhuicamina in Boban's Katalog der Sammlung Goupil-Aubin.

erscheint an elfter Stelle ein roter Gott, der wohl als Tlatlauhqui Tezcatlipoca zu bestimmen ist; sein naualli bildet der Guacamayo. Damit wird der rote Tezcatlipoca mit Xiuhtecutili identifiziert, was ja durchaus berechtigt ist, da beide, wie schon erwähnt worden ist, die Sonne bezw. den Tag repräsentieren. Als «Vogel» Xiuhtecutili's ist in der erwähnten Serie der Schmetterling angegeben. Der Schmetterling wird nun in den altmexikanischen Bilderschriften ständig als Symbol des Feuers resp. der Flamme verwendet und seine Beziehung zum Feuergotte bedarf somit keiner weiteren Erörterung. Piltzintecutili und Xochipilli tragen den Schmetterling als Gesichtsbemalung. Und die stufenartige Brustplatte, die auf den bildlichen Darstellungen Xiuhtecutili's vorkommt, darf wohl auch als stilisierter Schmetterling klassifiziert werden.

Wenn Xiuhtecutili mit dem alten Schöpfergott Ometecutili-Tonacatecutli-Ueuecoyotl gemeinsame Züge aufweist oder mit demselben geradezu identifiziert wird, so kommt dies daher, weil man in Alt-Mexiko auch die Sonne als Urheberin aller Dinge, als Schöpferin des Lebens ansah. Dem Süden, «der Gegend der Gottheit» (der Sonne), wird deshalb in den Bilderschriften der mythische Baum Tamoanchan beigegeben, der Wohnsitz des alten Götterpaares. Die Götter Ometecutili und Xiuhtecutili sind aber nur in Bezug auf ihre Funktionen gleichwertig, ihre natürlichen Grundlagen sind vollkommen verschieden. Während Xiuhtecutili, wie wir sahen, die Sonne bezw. den Tageshimmel personifiziert, stellt Ometecutili den obersten Himmel, die Milchstrasse, dar.

Nachdem wir so Xiuhtecutili mit einiger Sicherheit als Sonnengott erkannt haben, können wir auch die Interpretation der Zeremonien bei seinen Festen versuchen. Von dem Gedanken ausgehend, dass in den religiösen Feierlichkeiten zu Ehren der Solargottheit Xiuhtecutili auf den Lauf der Sonne angespielt wird, werden wir diese Feste in der Nähe der vier Jahrespunkte, entweder der Solstitien oder der Nachtgleichen, suchen. Die beiden Feste des Feuergottes, Xocohuetzi und Izcalli, liegen in der Tat fast genau ein halbes Jahr aneinander. Wenn wir aber weiterhin die Feiern in Beziehung zur Sonnenwende oder Tag- und Nachtgleiche setzen wollen, scheint unsere Hypothese zu versagen, da die in den Datenangaben stark von einander abweichenden Quellen sowohl das eine wie das andere mit ein und demselben Festtage zulassen. Man könnte vermuten, dass eine Verschiebung der Feste stattgefunden habe, und eine solche Annahme wäre bei dem mexikanischen Jahre von 365 Tagen durchaus begründet. Aber die Differenz ist eine zu grosse — Sahagun giebt für Xocohuetzi den 1., der Codex Vat. A den 23. August an —, als dass sich annehmen liesse, sie sei von den mexikanischen Priestern nicht bemerkt und korrigiert worden. — Es wäre nun möglich, dass die Mexikaner nicht das eigentliche Sommersolstitium, sondern die Zeit, in der die Sonne ihre höchste Kraft erreicht hat, den Tag der grössten Hitze — der mit dem Solstitium keineswegs zusammenfällt — mit einer religiös-symbolischen Feierlichkeit bedacht hätten. Diese Theorie wird jedoch dem mexikanischen Klima nicht ganz gerecht, da z. B. in der Stadt Mexiko das absolute Maximum der Wärme in April am höchsten und im Dezember am niedrigsten ist, das absolute Minimum im Dezember am niedrigsten und im August und September am relativ höchsten ist. — Es käme weiterhin in Betracht, die augenscheinlich vorhandene Tendenz, in jedem compoualli ein grosses Fest zu legen, für das Verschieben der Daten verantwortlich zu machen.

Das Problem ist aber am besten dadurch zu lösen, dass wir annehmen, dass sich bei den Mexikanern das rituelle Jahr nach dem Beginn der Regenzeit rich-

tete. Sommer und Regenzeit fielen im Denken der alten Bewohner Anahuac's zusammen. Das zeigt sich beisp. darin, dass Acosta von Uitzilopochtli, dem Sonnen- und Sommergott, und Tlaloc, dem Regengott, sagt, ihre Idole wären immer zusammen aufgestellt gewesen und sie seien für Gefährten und als von gleicher Macht angesehen worden<sup>1</sup>. In der Natur decken sich Sommer und nasse Jahreszeit ebenfalls, wenn auch nicht vollkommen. Die Regenzeit beginnt im mexikanischen Hochland nämlich erst ungefähr Mitte Mai, an der atlantischen Küste 2-3 Wochen früher. Jedenfalls war aber der Eintritt der Regenperiode für die Ackerbau treibenden Mexikaner von ungleich grösserer praktischer Wichtigkeit wie die Frühjahrstag- und Nachtgleiche. Es ist somit in hohem Grade wahrscheinlich, dass der cempoualli Toxcatl, in dem die Regen zu fallen begannen, den Ausgangspunkt für den Zyklus der Jahresfeste bildete. Eine Bestätigung findet diese Annahme dadurch, dass in dem 20-Tage-Monat Toxcatl der Tod des Nacht- und Wintergottes Tezcatlipoca und die Ankunft Uitzilopochtli's symbolisch dargestellt wurden, am Ende der Regenzeit aber, im cempoualli Teotleco, die Wiederkunft Tezcatlipoca's gefeiert wurde. Genau ein Vierteljahr nach der Ankunft des Sommergottes fand nun das erste Fest Xiuhtecutli's, Xocohuetzi, statt, das demnach als eine Symbolisierung des Sommersolstitiums bestimmt werden kann. Und damit stimmen in der Tat die an diesem Tage gefeierten « Mysterien » vortrefflich überein. An dem Feste wurde unter grossem Lärm ein Baum aufgerichtet, welcher auf der Spitze den aus Teig geformten Vogel des Feuergottes trug, der dann herabgeholt wurde. Xocohuetzi wird deshalb als das « Herniederholen des Baumes Xocatl » interpretiert. Diese Zeremonie findet ihre Parallele und Erklärung in einem auch noch nach der Christianisierung geübten Brauch der Gallier, die in der Johannisnacht feurige Räder von den Berghängen in die Täler herabrollten zum Zeichen, dass die Sonne am höchsten stände und jetzt wieder heruntergehen müsse.

Das ein halbes Jahr darauf fallende Fest Izcalli muss nun die Wintersonnenwende betreffen. Von den Uebersetzungen des Wortes Izcalli durch « Hier ist das Haus », « Wachstum », « Auferstehung », « Rückkehr zur Wärme », passen die letzteren recht gut zu unserer Solstitium-Hypothese. Wenn die Mütter ihre Kinder unter dem Rufe « izcalli » hochhoben, so ist dies wohl in Hinsicht auf die Analogie zum Wachstum, zum Aufsteigen der Sonne, das jetzt folgte, zu verstehen.

Die Wesensgleichheit Xiuhtecutli's mit dem Sonnengott ist noch aus einem andern Umstande zu folgern. Tonatiuh, die Gottheit der Sonne, erscheint nämlich als Herr des Tageszeichens quiauitl, « Regen », und Xiuhtecutli als Patron von atl, « Wasser ». Die scheinbar widerspruchsvolle Zusammenstellung der Sonnen- bzw. Feuergötter mit Wasser oder Regen findet ihre ungezwungene Erklärung in der eben erläuterten Identität von Regenzeit und Sommer.

---

<sup>1</sup> Op. cit., S. 324.

**LE TEMPLE CHINOIS « BEI-IUN-DJUAN »**

dans la passe d'Ak-Su, province d'Ili

par N. PANTOUSOFF (Vierny, Turkestan russe).

Beï-iun-djuan est le nom d'un temple chinois, situé dans la passe ou gorge d'Ak-Su dans la province d'Ili. Beï-iun-djuan signifie « temple dans les nuages blancs ». En effet ce temple d'idoles est très élevé dans la montagne dont le sommet se perd souvent dans les nuages et ce n'est pas sans peine que je parvins à prendre des clichés photographiques de ce temple à cause des nuages qui le cachaient aux regards en même temps que les montagnes environnantes. Le temple n'est pas éloigné de l'entrée de la passe d'Ak-Su (eau blanche), d'où sort la rivière du même nom. Les Kirghises nomment l'endroit où se trouve le monastère ou temple, simplement Ak-Su ou encore Siumbé (du mot kalmyk Sumu, qui veut dire oratoire ou monastère). Le nom chinois de la passe est Da-si-gou, c'est-à-dire grande passe occidentale. La caverne dans laquelle est situé le temple se voit de très loin et elle se présente sous la forme d'une tache noire sur le flanc de la montagne. En bas de la montagne, à l'entrée de la passe, sur la rive droite de la rivière d'Ak-Su, se trouve un piquet de soldats solons, et de ce piquet jusqu'à la caverne, en haut, la distance est évaluée à environ 15 li chinois, ou 7 verstes et demie.

Tous les environs de la passe sont complètement déserts ; ils ne sont même pas fréquentés par les nomades qui, par crainte de quelque collision avec les Chinois des frontières, évitent d'y séjourner. Pour cette raison, toute cette contrée n'est pas affectée au pâturage du bétail des nomades et la végétation y reste inexploitée. Aussi les herbes et les arbres du défilé sont-ils remarquables autant par leur diversité que par leurs dimensions.

A l'entrée du défilé on rencontre en grande quantité des arbres fruitiers : pommiers et abricotiers ; on trouve également des saules, des peupliers, des ormeaux, des aubépines, etc. ; plus loin la végétation devient plus épaisse et plus diversifiée : sur les deux rives de la rivière croissent beaucoup d'autres sortes d'arbres et d'arbrisseaux, des pruniers, des jujubiers (trois espèces), des noyers. Parmi les baies on remarque en grande quantité les framboises, les mûres et les fraises. On trouve également du houblon remarquable par sa croissance. Plus haut dans le défilé, à une dizaine de verstes du temple, sur la rive gauche de la rivière Ak-Su on peut encore voir un bosquet de noyers. Au temps de la domination russe de la province d'Ili, il y a environ 25 ans (1871-1882) en un seul endroit on comptait plus de 65 exemplaires de ces arbres. Ce bosquet était soigneusement gardé par des kirghises Suvany qui dans le cours de leurs pérégrinations fréquentaient la contrée et chaque année un sac de noix était expédié au gouverneur militaire de Sémiriétchie, le général Kolpakowsky, comme preuve de la conservation intégrale du bosquet. Sur de grands espaces croissent les aubépines, les aubiers, la spirée et une grande quantité d'autres plantes, arbres, arbrisseaux, buissons, dont les dénominations sont inconnues des Kirghises. L'abondance de la végétation dans ce défilé était telle qu'elle donnait aux Dounganes et aux habitants des villes de Suïdun, Tchintchakhodzé et autres la possibilité de préparer différents

succédanés du thé, qui étaient consommés en grandes quantités. Maintenant, par crainte des brigands chinois, il est rare que quelqu'un cherche à pénétrer dans le défilé, et la préparation des thés artificiels ne s'y pratique plus, principalement à cause du bon marché du thé véritable dans le territoire chinois.

Parmi les animaux on rencontre des chats sauvages, des cerfs, des gazelles, des mouffons, des chèvres sauvages, des ours, des sangliers, des martres, des fouines, des blaireaux, des marmottes, des renards, etc. etc. Nous avons trouvé des traces de sangliers partout sur notre route. Les oiseaux sont représentés par la grosse perdrix des Alpes et par diverses variétés de gallinacés.

Le temple est situé dans la caverne dont il est parlé plus haut sur le flanc d'une haute montagne. La montagne elle-même se nomme Fu-chu-san (ou chan), ce qui signifie la Montagne heureuse perpétuelle. Le temple ou monastère porte aussi le nom de Da-fu-sy ou Grand temple heureux, et également Khuï-djin-dun, ce qui veut dire la Caverne où se rassemblent les moines (les esprits).

Cette dénomination (Fu-chu-chan) du temple est inscrite en bas, au pied de la montagne, au tournant du chemin qui conduit de la rivière au sommet, sur une enseigne au-dessus d'une porte d'entrée peinte en noir. Cette porte, sorte de monument commémoratif, fut construite pendant la 7<sup>e</sup> lune de la 25<sup>e</sup> année du règne de Djuan-siuï, pendant un jour favorable (c'était alors l'année du cochon) par les menuisiers et les charpentiers qui avaient travaillé à la construction du temple lui-même. Plus loin, dans la montagne, à droite et à gauche de la porte s'élèvent deux « munara », ou colonnes en pierre qui sont nommées « Chi-tzian-tziun », comme s'ils gardaient la montagne et le temple construit à son sommet.

La construction du temple fut commencée par les ordres de Djantai Tchjan, pendant la 15<sup>e</sup> année du règne de Djuan-siuï et terminée la 19<sup>me</sup>. Les fonctionnaires et les habitants des villes de la province d'Ili firent des dons en argent pour cette construction.

Le monastère est habité en ce moment par trois moines : l'instituteur-moine Tsin et deux disciples. Tsin est venu en 1901. C'est un Khunan et il vit dans le monastère seulement temporairement, parce que le supérieur en titre est devenu malade et s'en est allé se soigner à Suï-Dun. Auparavant les moines avaient beaucoup plus d'occupations qu'à présent ; ils s'absentaient fréquemment du couvent et s'en allaient loin dans le défilé, mais dans les derniers temps, après le massacre de quatre moines par les maraudeurs, ils ne s'éloignent plus de leur lieu d'habitation.

Avant cet événement ils récoltaient et vendaient les simples, préparaient, pour les vendre également, les succédanés du thé qu'ils recueillaient abondamment parmi les herbages de l'Ak-Su. Maintenant ils ont cessé ces occupations et ils passent leur temps en prière et débitent le bois de chauffage qu'ils trouvent dans les environs.

Le monastère est gardé par un poste de 10 soldats chinois sous les ordres de Djentaï. Ils défendent le temple contre les voleurs et les vagabonds. La nuit ils tirent constamment des coups de fusil. Ordinairement il n'y a guère plus de quatre ou cinq hommes dans le couvent même ; les autres s'absentent volontiers. N'ayant absolument rien à faire ils passent leur temps à fumer l'opium.

Le danger de la situation dans un lieu aussi éloigné et aussi désert explique facilement pourquoi un si petit nombre de moines habitent le monastère, surtout depuis le massacre des quatre moines dont il a été fait déjà mention. Ils furent tués dans un forêt au moment où ils recherchaient des simples et il est probable que les assassins étaient des bandits errant dans ces parages à la recherche d'un

butin quelconque. Le massacre eut lieu le 8<sup>e</sup> jour de la 8<sup>e</sup> lune bissextile de la 26<sup>e</sup> année du règne de Djuan-Siui. A ce moment il n'y avait que 5 soldats au monastère.

Les moines ne mangent ni viande ni poisson, ils se nourrissent de riz, de pain, d'herbes potagères et de légumes. Ils cultivent un jardin potager, dans lequel les radis croissent en grande abondance. Dans la montagne ils trouvent une grande quantité de baies et de fruits, qu'ils font ensuite sécher pour les conserver. Au reste ils n'ont pas loin à aller pour cela car toutes les montagnes environnantes sont couvertes d'arbres fruitiers et de buissons.

Il leur serait facile de cultiver de magnifiques jardins fruitiers et autres par la greffe des sauvages ; ils pourraient également produire un miel excellent, etc. mais l'esprit d'entreprise et d'initiative leur manque et ils n'ont personne pour leur donner l'exemple et le savoir nécessaires.

Le temple est disposé à l'intérieur de la vaste caverne en trois parties ou sections distinctes. Dans la partie centrale, la principale, sont rangés trois autels : au milieu le principal et de chaque côté deux plus petits. Sur l'autel central est placée l'idole du vieillard Taï-chan-lau-djun. Près de lui se trouvent Tuan-chi-tèn-tzun et Limbau-tèn-tzun, ses deux frères.

A droite de cette « principale trinité » sont placés San-Khuan (trois Khuans) : Tèn-Khuan (l'idole du ciel), Dy-Khuan (l'idole de la terre), et Chuï-Khuan (l'idole de l'eau).

A gauche de ces premières idoles en sont placées trois autres : Tendi-chuï san Djuan.

Dans la chapelle de droite au centre est l'idole Djuan-chin-di-djun. Auprès et au-dessous se trouvent Djuan et Djuan-pen. A leur droite on voit Khochè, l'esprit du feu et Mavan, l'esprit du bétail. A gauche Io-van, le génie de la médecine (des remèdes).

Dans la chapelle gauche au centre sont placés U-lian-su-chi, le génie de la science et Djin-u-suchi, le génie des sciences militaires. Sur la droite de ces deux derniers se trouvent Dunio-chin-di, l'esprit des montagnes orientales, Man-io-chin-di, celui des montagnes méridionales, Chio-chin-di, esprit des montagnes occidentales et Béo-chin-di, celui des montagnes septentrionales.

Au-dessus de cette place principale avec ses autels, dans le mur même de la caverne ont été placées 5 autres petites chapelles, trois à droite et deux à gauche. Pour parvenir à ces chapelles on a construit des échelles partant de la place centrale.

Ces chapelles se nomment : du côté droit, la première sur la gauche, le palais du dieu principal au ciel, Iu-khan-dadi, ou encore Iukhan-da Tian-tszun. Ici se trouve également l'idole Lyï-chan-pou-khuatèn-tzun, le génie du tonnerre. Le palais de la Grande Ourse, Bei-du-gun, avec une idole. On y trouve également les idoles Chèn-tèn-dumo et Bei-du-dziuchèn, les saints des neuf constellations septentrionales et Nandu-liu-chèn, saints des six constellations méridionales. Le palais de la lune Iué-gun-dèn.

Dans ces trois chapelles du côté droit il y a, comme on a vu, des idoles, mais les deux autres, du côté gauche, sont vides. L'une représente le palais Van-mu-gun, en l'honneur de la déesse Van et l'autre (la dernière à gauche) le palais Guan-in-gé, en l'honneur de la déesse Guan-chi-in-puza, vierge, fille de Miao-djuan-van. Celui-ci avait trois filles, toutes des saintes et Guan était la troisième. Avec elle il y a deux servantes : Van-khun et Mynsi.

En bas, à droite de l'entrée dans la grande salle où se trouve le temple désigné



1. Vue générale de la grotte et des chapelles.



2. Plate-forme inférieure et chapelle « merveilleuse » (Lin-tuan-è).  
LE TEMPLE CHINOIS BEI-IUN-DJUAN.







3. Plate-formes inférieure et moyenne : les trois et les deux chapelles.



4. La chapelle centrale et les échelles menant à la plate-forme supérieure.

LE TEMPLE CHINOIS BEI-IUN-DJUAN.



ci-dessus, entrée qui représente une sorte de guichet avec un escalier ou perron en bois, se trouve la chapelle Lin-guan-é, c'est-à-dire « miraculeuse ». Il y a là deux idoles : Djou-lin-guan et Van-lin-guan.

Les parois de cette chapelle sont recouvertes d'un crépi de plâtre, blanchi à la chaux. Pour cette raison la chapelle se distingue parfaitement sur les photographies.

A droite, c'est-à-dire à l'est du temple de la caverne se trouve la chapelle de sainte San-cho-nian-nian (femme-déesse).

Dans cette chapelle se voient également sept autres saints, Tchi-bo-da-chèn (les sept génies des trésors).

Encore plus à l'est est située une autre chapelle nommée Tchèn-fo-dun ou chapelle des mille idoles. Le nom du dieu supérieur en chinois est Si-tian-fu ou Chu-lai-fo, et en langue mongole Bourkhan-Bakchi.

De chaque côté de Chu-lai-fo se trouvent Chi-ba-lo-ukhan, 18 (chi-boé) vieillards (lo-ukhan) ; à la porte sont placés 4 saints dorés Sy-da-djin-guan.

Encore plus loin à l'est, à droite du temple principal est située la chapelle Ba-sian-dun avec huit saints génies dont les noms sont : Khan-djunmi, Djago-lau, Lidunbin, Téguaïliu, Tukhao-goudzuiu, Khan-sian-sy, Khesiantchu et Lin-Tchaïkhé. Les deux derniers génies sont des femmes.

Tout cet endroit à l'est du temple se nomme Da-fu-sy.

Il était impossible d'y parvenir parce que les pluies avaient détruit le chemin qui y conduit et maintenant les temples ou chapelles de Da-fu-sy se trouvent isolées et à part.

A l'ouest du temple principal, c'est-à-dire à gauche, sur la montagne se trouve la chapelle Tai-ian-gun, le palais du soleil. Là il n'y a pas d'idoles mais une lampe y brûle toujours. Il est très difficile de parvenir à cet endroit, car le sentier est taillé dans un rocher extrêmement dangereux dont la paroi est verticale ; là vont seulement les moines, exercés à ce passage et qui entretiennent régulièrement la flamme de la lampe.

Dans la place principale où se trouvent, au milieu, le temple et ses annexes, à droite et à gauche du temple même ont été construites différentes habitations. A droite de l'entrée il y a deux logis pour les soldats ; ce sont des espèces de cellules petites et sombres, une cuisine pour les soldats et une chambre de réception pour les hôtes et les visiteurs du temple ; cette chambre est éclairée par une fenêtre et garnie de lits de camp et d'une table.

Ensuite à gauche sur la même ligne se suivent l'annexe de droite avec toutes ses chapelles, puis le temple principal ou central, et enfin l'annexe de gauche. Plus loin se trouve la cuisine des moines à l'intérieur de laquelle est une fontaine dont l'eau pure provient, à travers la roche, du sommet de la montagne ; après la cuisine sont ménagés un logement pour les pèlerins de rang inférieur, deux cellules pour les moines, une cellule pour le supérieur du couvent, avec une petite chapelle et enfin une dernière cellule pour un moine. Toutes ces dépendances ou habitations sont indiquées d'après l'ordre qu'elles occupent en partant de l'entrée, d'en bas, sur la place supérieure principale où est le temple. Le chemin ou sentier qui conduit à ces divers logis à gauche de la cuisine du monastère suit un sentier en corniche sur laquelle on a établi, pour le passage, des madriers et des planches.

La place en avant du temple est bordée d'un petit mur de clôture ou parapet.

Devant le temple principal sont suspendues, sur des poteaux, deux cloches en fonte de fer que l'on fait sonner nuit et jour, et deux tambours, un grand et un petit.

Le temple et les autres bâtiments ne sont pas adossés aux parois de la caverne, il y a entre eux un espace libre assez grand pour la circulation. Sur tout le pourtour de la caverne, derrière les bâtiments, sont disséminées çà et là des sources d'eau d'une grande pureté, qui servent à l'alimentation non-seulement des habitants permanents du monastère mais encore de tous ceux qui vivent aux environs. Nous-mêmes, quoique notre camp fut établi au pied de la montagne, nous envoyions un homme à cheval puiser de l'eau dans les sources du monastère.

Dans beaucoup d'endroits, du sommet de la montagne suinte une eau excellente. Pour la recueillir, sur plusieurs points, on a creusé des trous dans lesquels l'eau s'écoule lentement. Nous avons remarqué quatre de ces citernes en différents endroits. La proximité de l'eau, nécessaire à chaque instant, est des plus commodes. Cette commodité se fait particulièrement sentir surtout dans la cuisine du monastère, où, comme nous l'avons dit précédemment, se trouve une source.

Chaque année, le 7<sup>e</sup> jour du 7<sup>e</sup> mois un grand nombre d'adorateurs viennent de Lautzugun, de Tchintchakhodzé, de Suïdun et de Kuldja faire leurs dévotions au monastère.

Le public qui se rassemble est considérable. Il y a trois ans le nombre des pèlerins venus des différentes villes de la province d'Ili, était si grand qu'il y avait même un théâtre pour leur divertissement. De l'autre côté de la rivière Ak-Su, sur la rive gauche, on aperçoit également un grand nombre de cavernes qui étaient autrefois habitées. Maintenant personne ne les occupe. Nous n'avons pas visité ces cavernes parce qu'il n'y a pas de gué praticable dans les environs ; du reste ces cavernes se trouvent sur les flancs de montagnes hautes et abruptes et l'abord en est extrêmement difficile. Sur la rive gauche de l'Ak-Su, en face du monastère se voient encore les ruines du poste des soldats solons qui autrefois gardaient le temple. Depuis la délimitation des frontières, en vertu de laquelle les terrains situés sur la rive gauche de la rivière Ak-Su ont été attribués aux Chinois et ceux de la rive droite de la rivière Orta-Aksu aux Solons, le poste de garde fut transféré sur la rive droite de l'Orta-Aksu, en bas du monastère, à une distance de 7 verstes et demie (15 li chinois).

Outre les idoles dont les principales sont réparties par 3 dans chacune des parties ou sections du temple général, soit 9 en tout, on voit encore sur les murs des inscriptions plus ou moins intéressantes.

Par exemple dans la partie centrale, à droite sur le mur est représenté le hiéroglyphe du dragon (Lun) et la table des jours de naissance des génies ; à gauche le hiéroglyphe du tigre (Khu) et la nomenclature des renaissances de Guan-in-pusa et d'autres.

Les jours de naissance ou de fête des dieux sont indiqués comme suit :

Taï-chan-lau-tziun, le 15<sup>e</sup> jour de la 2<sup>e</sup> lune.

Taï-chan-ian-chi-tian-tzun, le 12<sup>e</sup> jour de la 1<sup>re</sup> lune.

Taï-chan-linbo-tian-tzun, le 19<sup>e</sup> jour de la première lune.

1) Tiandi-chui-san-guan, le 15<sup>e</sup> jour de la 5<sup>e</sup> lune.

2) Le génie de la terre, le 15<sup>e</sup> jour de la 7<sup>e</sup> lune.

3) Le génie de l'eau, le 15<sup>e</sup> jour de la 11<sup>e</sup> lune.

Guan-chin-di, le 13<sup>e</sup> jour de la 5<sup>e</sup> lune.

Khodé-djèn-tziun, ou Khochèn, le 26 de la 6<sup>e</sup> lune.

Ma-van, le 23 de la 6<sup>e</sup> lune.

Iu-van, le 28 de la 4<sup>e</sup> lune.

Ulian-su-chi et Djèn-u-tzo-chi, tous les deux le 8 de la 4<sup>e</sup> lune.

Dunio-chin-di et Nanio-chin-di, tous les deux le 6 de la 2<sup>e</sup> lune.

Sio-chin-di et Béïo-chin-di, tous les deux le 22 de la 2<sup>e</sup> lune.

Iukhonan-dadi, le 9 de la 1<sup>re</sup> lune.

Léïchin, le 6 de la 3<sup>e</sup> lune.

\* Peï-dao-gun », les 9 saints des constellations septentrionales et les 6 saints des constellations méridionales sont nés entre le premier et le 9<sup>e</sup> jour de la 9<sup>e</sup> lune.

Van-mu-nian-nian, le 3 de la 3<sup>e</sup> lune.

Tai-in-gun, le 19 de la 3<sup>e</sup> lune.

Guan-in-pusa, le 19 de la 2<sup>e</sup> lune.

Djouvan-lunguan, le 23 de la 6<sup>e</sup> lune.

San-sé-nian-nian, le 18 de la 3<sup>e</sup> lune.

Ju-léïfu, le 8 de la 4<sup>e</sup> lune.

Badun-chèn-sian (les 8 vieillards), le 19 de la première lune. Le 19<sup>e</sup> jour de la 9<sup>e</sup> lune on leur offre des sacrifices.

Tai-ian, le 19 de la 11<sup>e</sup> lune.

Dans la partie centrale, sous le toit, au plafond, nous lûmes les inscriptions suivantes :

1) « Le temple, dans la montagne profonde est digne de respect » — Chan-chèn-sy-gu.

2) « Il a lutté sans terme et est devenu saint » — Py-lèn-tchin-djin.

3) A la fin de la construction fut composée une louange en l'honneur de l'endroit et du temple lui-même.

Cette inscription est très longue et d'un style emphatique.

4) L'inscription des collectes d'argent faites par Djèn-tai pour la construction du monastère, avec l'indication des personnes ayant fait des offrandes et des sommes sacrifiées. De cette inscription nous apprenons que Djèn-tai-Tchjan donna 18 lanes d'argent (36 roubles), le Daotai Ine — 4 lanes (8 roubles), le Daotai Li — 5 lanes, Khuan-dji-fu (à présent Daotai de Kuldja) — 16 lanes, le chef du district de Suïdun An — 4 lanes. Il fut ainsi recueilli dans la province d'Ili 2602 lanes, 5 miscales et 3 fynes (5205 roubles 6 kopeks).

Dans l'annexe gauche nous trouvons également l'inscription suivante : Dau-guan-ku-djin c'est-à-dire : les règles des anciens temps s'appliquent jusqu'à présent.

### ANALYSES.

---

W. O. E. OESTERLEY, *The Evolution of Messianic Idea*, a study in comparative Religion. Londres, Pitman & fils 1908, 1 vol. in 8° de 277 pages.

Cet ouvrage est le développement d'une thèse présentée à l'Université de Cambridge pour obtenir le grade de docteur en théologie et il serait exagéré de prétendre que la préoccupation de ce but théologique n'a pas quelque peu réagi sur la façon dont l'auteur comprend la possibilité de concilier la science avec la religion. Toutefois, si cette dernière s'y prête, la science, de son côté, aurait mauvaise grâce à se plaindre, quand elle voit ses propres méthodes aussi franchement et aussi courageusement acceptées dans des recherches historiques apparentées aux problèmes les plus délicats de la tradition religieuse. Il serait injuste de chicaner l'auteur à propos de ses affirmations sur les origines providentielles des « germes mythiques », quand il nous aide, avec une impartialité et une objectivité irréprochables, à en suivre et à en comprendre la croissance.

Le messianisme — en d'autres termes, l'attente d'un sauveur qui fera régner la paix et le bonheur sur terre, a sa source, selon M. Oesterley, dans trois mythes qui existaient, à l'état flottant et rudimentaire, bien avant la constitution de la nation hébraïque et qui se retrouvent d'ailleurs chez nombre de peuples primitifs : 1° le mythe du *Tehom*, l'idée d'un monstre informe et cruel, d'abord associé à l'élément liquide, puis figuré en dragon, finalement personnifié en Satan ou quelque autre mauvais génie, auteur des calamités, des périls et des tentations qui assaillent l'humanité ; 2° le mythe de Jahwé, ou, à proprement parler, du Héros-Sauveur qui, combattant et domptant le dragon, assure le salut des hommes, sans cependant empêcher, au moins pendant un temps déterminé, certains retours offensifs du monstre ; 3° le mythe du Paradis, d'abord sous la forme d'un Age d'Or, placé à l'origine des temps, alors que la création divine n'avait pas encore été souillée par l'esprit du mal ; ensuite, à la fin des siècles, lorsque le Sauveur aura définitivement anéanti son adversaire. — Chez les Juifs, le rôle du Sauveur fut attribué à Jahwé, quand celui-ci devint leur dieu principal ; puis, avec les progrès du monothéisme, à son « Souffle » ou à sa « Gloire », enfin à un personnage possédé de l'esprit divin. Ainsi, comme le fait observer l'auteur, Jahwé et le Messie en vinrent à être entièrement distincts ; le seul lien entre eux est la descente de l'esprit de Jahwé dans la personne du Messie et nous avons ainsi une première ébauche (*adumbration*) de la Trinité chrétienne.

On voit que l'auteur accepte sans hésitation d'appliquer à la formation de la dogmatique orthodoxe le principe de l'évolution historique et la critique la plus exigeante n'aurait rien à reprendre dans la manière dont il utilise et commente les textes de l'Écriture où il puise les éléments de sa thèse. Tout au plus pourrait-on lui chercher noise à propos de la distinction qu'il prétend établir entre le *mythe* et la *mythologie* : « Les mythes, écrit-il, loin d'être, comme on le croyait généralement autrefois, l'œuvre du Diable, ont été, à une certaine époque, les organes

« normaux de la Révélation divine ». Quant à la mythologie, ce sont « les développements empoisonnés qui ont embrouillé et recouvert le caractère naïf et innocent des mythes primitifs au point d'en obscurcir graduellement et d'en oblitérer finalement le but originaire : la communication de vérités éternelles ». — Laissant de côté la définition des mots, il me semble que les mythes, pris isolément ou dans leur ensemble, ne méritent ni cet excès d'honneur ni cette indignité. Tous représentent des tentatives pour expliquer l'inconnu par le connu, à l'époque où l'homme pensait et parlait à peu près exclusivement par images. Tous, à ce point de vue, renferment, selon l'expression d'Herbert Spencer, une « âme de vérité ». Mais tous aussi contiennent un élément que les progrès ultérieurs de la connaissance font considérer comme irrationnel et souvent pernicieux. Il n'y a là qu'une question de plus et de moins.

Il est à remarquer que l'auteur donne à la définition de l'idée messianique une portée très large, puisqu'il y comprend tout le drame du dualisme, qui se retrouve au fond de tous les cultes. Peut-être y aurait-il lieu de distinguer, plus qu'il ne le fait, entre la tradition de l'Age d'Or ou Paradis perdu et l'attente du règne de Jahwé ou Paradis à venir *sur terre*, en réservant à cette dernière conception la qualification de Messianisme. D'autre part, si l'objet des aspirations messianiques est l'avènement du règne de la paix et de la félicité universelles sur la terre régénérée, est-il bien exact de dire que l'intervention du Héros-Sauveur en forme un élément essentiel ? — Il semble que ce rôle du Messie, les messianistes de notre époque l'attribuent à des forces plus ou moins personnifiées : la Science, la Sociologie, voire le Suffrage universel — etc. (en ayant bien soin d'employer des *S* majuscules). — Encore moins puis-je admettre que, à l'origine du processus mental qui a abouti au messianisme, figure la croyance en la survivance de l'âme. Il y a, au contraire, opposition radicale entre la conception optimiste d'une vie future pour l'âme et la notion d'un Paradis à réaliser sur terre. Sans doute le judaïsme, et, à sa suite, le christianisme ont essayé de les concilier ou plutôt de les superposer assez gauchement, en empruntant aux Perses le dogme de la résurrection des morts. Mais, en réalité, leur cumul est un double emploi évident et je m'imagine que les Prophètes, qui d'ailleurs n'ont cessé de combattre le culte des morts chez les Juifs, devaient ressentir les mêmes sentiments que nos messianistes contemporains, socialistes ou anarchistes, à l'égard des idées de rémunération posthume qui détournent les âmes d'aspirer au bonheur absolu dans la société terrestre.

La vraie source psychologique du messianisme est dans une notion qui a été très tôt la caractéristique et l'honneur de l'humanité : l'idée du Parfait, qu'il faut distinguer de ce que M. Oesterley appelle, en termes un peu trop généraux, l'aspiration au bonheur. A ce point de vue le messianisme représente une des formes assumées par le sentiment de l'idéal. Cet idéal, qu'il soit matériel ou spirituel, noble ou grossier, l'homme se sent impuissant à l'atteindre dans son milieu actuel, d'autant que ses besoins se multiplient indéfiniment avec les moyens de les satisfaire. Faut-il s'étonner s'il en a placé la réalisation, soit, dans un autre monde, pour sa propre personnalité émancipée par la mort ; soit, pour ses descendants, sur la planète même, régénérée par un de ces coups de théâtre dans lesquels se complait l'imagination populaire de tous les âges.

GOBLET D'ALVIELLA.

ALOIS MUSIL. *Arabia Petraea*, T. I : *Moab*, 8°, XXIII-443 pages, 1 pl. et 190 fig. ; T. II : *Edom*, 2 vol. 8°, XII-343 pages, 1 carte, 170 fig. et X-300 pages, 1 carte, 152 fig. Vienne, Alfred Hölder, 1907-1908.

Les régions désertiques de Moab et d'Edom ont souvent été parcourues, mais jamais d'une façon aussi systématique que par l'intrépide voyageur qu'est M. Musil. Léon de Laborde, la mission de Luynes, les ingénieurs anglais avaient effectué des relevés topographiques partiels qui constituent une base solide ; récemment M. Brünnow a opéré dans la Transjordanie et à Pétra non sans utiliser l'expérience de M. Musil, mais c'est à ce dernier qu'on doit la première carte d'ensemble détaillée de l'Arabie Pétrée (*Karte von Arabia Petraea* au 1 : 300.000°, Vienne. A. Hölder, 1906). Il est inutile d'insister sur l'importance de ce travail ; mais il y a un enseignement à tirer de la manière dont l'heureux explorateur a surmonté les difficultés de sa tâche. Au cours de six voyages, de 1896 à 1902, il a dû le plus souvent se plier à la vie du nomade, partageant sa tente, se déplaçant avec lui, s'imposant à l'ennemi ou fuyant devant lui. L'adresse et l'endurance du professeur et abbé Musil lui ont valu la considération des bédouins au point qu'un vieux chaikh voulait lui faire épouser sa fille, âgée de quatorze ans, pour le retenir auprès de lui. Cet exemple illustre fort bien l'état de la société au désert. Cette société repose sur la fraternité par le sang, mais une large fraternité qu'on peut créer à volonté par le sacrifice d'un mouton, la cohabitation sous la même tente ou le mariage, la participation à la vie de l'achiré ou fraction tribale. Le fait de pratiquer l'Islâm est très secondaire. Non pas que le nomade soit dépourvu de sentiments religieux ; mais il a ses pratiques propres que ni le Christianisme ni l'Islâm n'ont pu entamer.

Les précieuses amitiés qu'il sut se ménager ont permis à l'explorateur de relever 80.000 kilomètres carrés en pays extrêmement difficile. Certains points, comme Qal'at Ezraq, n'ont pu être atteints, mais ils ont été suffisamment approchés pour être reliés à l'ensemble. A la suite des nomades, planchette, boussole et théodolite ont participé aux randonnées et, en dépit de ces conditions instables, se sont parfaitement comportés. Les volumes que nous annonçons ci-dessus donnent, sous forme d'itinéraires annuels, la description abondamment illustrée des lieux visités et enregistrent de nombreuses observations. Il est des découvertes importantes pour l'histoire des civilisations orientales et, en première ligne, celle de Qouçair 'Amra, dans l'est du pays de Moab. Les murailles sont décorées de fresques aux sujets variés, ici des animaux dont un singe qui applaudit un ours jouant de la guitare, là une femme qui danse devant un musicien. Ailleurs serait représentée une course de chevaux, mais elle n'a pu être copiée par le peintre Mieliçh que l'Académie de Vienne avait chargé de dessiner ces fresques. L'influence byzantine est inscrite en toutes lettres dans les figures conventionnelles accompagnés d'épigraphes grecques : *Historia*, *Poiesis*, *Skopsis*, *Nikè*. D'autres traces de caractères grecs et arabes subsistent au-dessus de quatre personnages. MM. Noeldeke et Littmann (*Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft*, 1907, p. 222 et suiv.) ont restitué les noms de César, de Kosroès, du Négus et de Rodoric, le dernier roi des Visigoths d'Espagne. Cela nous reporte vraisemblablement peu après la mort de ce dernier qui eut lieu en 711. Cet édifice des Omayyades, si bien conservé jusqu'à nos jours, s'est vu consacrer une luxueuse publication par l'Académie de Vienne : *Kußejr 'Amra*, 1 vol. de texte et 1 vol. de 41 planches, grand-quarto, Vienne, 1907 (210 Marks).



Le site unique qu'est Pétra, avec ses façades pompéiennes sculptées à même le roc, a été l'objet d'une visite attentive. Après la publication de la *Provincia Arabia* de MM. Brünnow et Domazewski, il était superflu de multiplier les relevés archéologiques, mais M. Musil fournit des vues intéressantes, notamment de lieux de culte. Dans la région entre Gaza et le golfe d'Aqaba, les points remarquables signalés par l'auteur abondent. Notons 'Abdé, l'antique Oboda, déjà visitée par les PP. Dominicains de Jérusalem, où fut enterré et divinisé le roi nabatéen Obodas. M. Musil y a copié une invocation grecque à *Zeus Obodas*, datée de 293 après J.-C.

Les préhistoriens noteront la description des nombreux menhirs à l'ouest de Mádaba, sans souscrire, toutefois, à l'opinion qui y voit des ex-voto élevés par des pèlerins. Les ethnographes trouveront, dispersés au cours de ces trois volumes, des renseignements de première main sur la vie au désert, le qui-vive continuuel auquel elle oblige, la rapine organisée sous le nom de *ghazou* et exaltée à l'égal des hauts faits d'armes, mais rarement meurtrière, la terreur qu'inspire la vengeance du sang, l'état de guerre entre tribus, l'importance du *salâm* qui, une fois rendu, permet de s'aborder en amis, l'inexpérience des guides hors d'un rayon assez faible. Tel qui traverse un territoire dangereux se garde d'emporter quoi que ce soit de précieux. Il revêt sa chemise la plus usée, endosse un manteau en loques, place dans une vieille ceinture un couteau ébréché et un briquet. Pour toute provision, il emporte une outre pleine d'eau, une autre plus petite remplie de farine et d'un peu de beurre. Il pourra couvrir ainsi, sur son chameau, huit jours de route. Son état misérable le prémunit contre tout risque, à moins qu'il ne soit en butte à la vengeance du sang. Dans ce cas, il se gardera d'emmener une bête marquée du *wasm* de sa tribu. Toutes ces difficultés peuvent être surmontées avec de l'énergie et de l'astuce ; mais la terreur qu'inspirent les esprits, djinns ou goules, est irréductible. On raconte comment des voyageurs furent frappés de la foudre pour avoir raillé el-Wâbši, le puissant génie qui séjourne au râs el-Wâbši. Au nord d'Aqaba, la contrée dite el-Hesma est des plus mal famée, car elle est hantée par les *ghôla*. Les bédouins qui accompagnaient M. Musil refusèrent absolument de camper près des ruines de Fênân, parce que l'âme d'un juif enterré là, les visite chaque nuit et n'aurait pas manqué de s'emparer de l'un d'eux pour le mettre en pièces. Ce ne sont que des détails, l'auteur a recueilli de plus amples matériaux ethnographiques qui feront l'objet d'une étude approfondie. Il sera particulièrement utile d'être renseigné avec précision sur les coutumes des Arabes de la région édomite comme nous le sommes sur leurs congénères de Moab grâce au P. Jaussen.

RENÉ DUSSAUD.

\* \* \*

J. BÉDIER. *Les Légendes épiques ; recherches sur la formation des chansons de geste*. T. I. *Le cycle de Guillaume d'Orange*. — In-8°, 429 pages. Paris, H. Champion, 1908.

L'épopée française du moyen-âge présente, en dehors de sa valeur littéraire, un intérêt capital, qui dépasse le cercle étroit des spécialistes. S'étant formée à une époque pleinement historique, ne contenant, de l'aveu de tous, que fort peu d'éléments mythiques, elle permet de saisir sur le vif les rapports entre la réalité historique et sa représentation dans l'épopée.

La théorie régnante admet que les poèmes épiques les plus anciens du moyen-âge français remontent, par une tradition ininterrompue, sous forme de chants

transmis de mémoire ou de récits oraux (*sagen*) aux événements mêmes qu'ils célèbrent. Des recherches personnelles ont conduit M. Bédier à des vues différentes ; il examine d'abord le cycle de Guillaume d'Orange, le cycle épique qu'on peut appeler *méridional*.

Après avoir jeté un coup d'œil sur l'ensemble des poèmes qui constituent ce cycle, dit la « geste » de Garin de Monglane, et particulièrement sur ceux dont Guillaume est le héros, l'auteur établit fortement que le Guillaume épique est bien le même que le saint Guillaume de Gellone (Saint-Guilhem du Désert), que les jongleurs ont connu très anciennement la tradition monastique d'Aniane et de Gellone sur ce personnage<sup>1</sup>, tandis que les moines de Gellone, dans une *Vie* de leur saint, composée vers 1125, connaissent et exploitent les poèmes. Ces rapports entre des jongleurs du Nord et « les moines d'une abbaye perdue au fond d'une vallée sauvage des basses Cévennes » s'expliquent par le fait que ce monastère était une étape sur la route que suivaient les pèlerins qui allaient à Saint Jacques de Compostelle, route extrêmement connue et fréquentée au moyen-âge.

Mais ce Guillaume de Gellone, avant de se faire moine et de devenir un saint, avait joué, sous Charlemagne, un rôle politique et militaire important : il avait été comte, il avait glorieusement combattu les Sarrasins. Les chansons de geste qui le concernent peuvent provenir de traditions ou de chants populaires, qui seraient éclos peu après la mort de ce personnage, ou même de son vivant. M. B. montre combien sont rares les coïncidences exactes entre les récits épiques que nous avons et les faits réels, à nous connus, de la vie publique et guerrière de Guillaume ; les jongleurs ont pu trouver dans la tradition monastique les quelques détails précis qu'ils connaissent.

Mais, disent les savants qui croient à un rapport direct entre l'histoire et les récits épiques, ce ne sont pas les seuls exploits de Guillaume de Toulouse qui ont formé l'épopée de Guillaume d'Orange : d'autres personnages qui portent ce nom ont contribué à la formation de la légende épique. M. B. énumère *seize* Guillaumes, du Nord et du Midi, qui ont été mis à contribution par divers savants pour expliquer la genèse de nos épopées. Il n'a pas de peine à montrer que les titres de la plupart de ces Guillaumes sont négligeables ; seule, la chanson du *Couronnement de Louis* pourrait, par les allusions historiques qu'elle semble contenir, donner lieu à des rapprochements sérieux avec des personnages et des événements des IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles. Mais ici encore, les philologues, aidés des historiens, n'ont abouti qu'aux résultats les plus contradictoires ; et il se pourrait fort bien que le *Couronnement de Louis* ne fût que la libre invention d'un poète, un roman dont les différents épisodes ont pour but de mettre en lumière l'antithèse initiale du vassal fidèle et courageux (Guillaume) et du roi incapable, couard et félon (le roi Louis), antithèse qui fait le fond de toute l'histoire poétique de Guillaume, telle que nous la possédons.

Cette histoire a subi des remaniements, c'est certain, mais cette certitude

<sup>1</sup> Particulièrement important est le nom de la femme de Guillaume, Guibourc, dans les poèmes. Il est certain qu'une des deux femmes du Guillaume historique portait ce nom (*Withburgis* dans une source latine du IX<sup>e</sup> siècle). Or, il ne semble pas que cette *Withburgis* ou Guibourc ait jamais joué, à côté de son mari, un rôle romanesque ou héroïque, qui pourrait expliquer que son nom ait survécu dans la mémoire populaire ou dans des chants épiques. Le nom est évidemment emprunté à la tradition savante ; or, comme Guibourc est un personnage important dans les poèmes les plus anciens, nous sommes obligés d'admettre au moins une influence *très ancienne* de la tradition monastique, savante, sur la poésie.

n'autorise pas les hypothèses aventureuses dont quelques savants ont abusé. La *Chanson de Guillaume*, forme ancienne, récemment retrouvée de deux poèmes du cycle, le *Covenant Vivien* et *Aliscans*, montre l'inutilité et le danger de ces reconstructions hypothétiques. Le cycle, avec ses éléments essentiels, tels que nous les connaissons, existait déjà au commencement du XII<sup>e</sup> siècle. Et ce cycle avait dès lors son unité : c'est cette antithèse fondamentale du Vassal et du Roi que nous venons de constater. La part d'invention personnelle, *voulue*, doit avoir été, dans la formation de cette série de poèmes, beaucoup plus considérable qu'on ne l'a cru.

On a vu que les longues recherches auxquelles avait donné lieu l'élément historique du cycle ont donné un résultat absolument nul : on n'y trouve d'autres traits historiques que les quelques faits que les jongleurs ont pu connaître par les moines d'Aniane et de Gellone. D'autre part, les noms de certains personnages sont méridionaux, ont parfois une forme spécialement méridionale (*Naymeri*, *Namer*, *Vician* à côté de *Vivien*). Ceci nous ramène au Midi, à Saint-Guilhem du Désert. C'était une étape, a-t-on vu, du pèlerinage à Saint-Jacques de Compostelle ; or, M. Bédier montre que toute la topographie des poèmes sur Guillaume est dominée par ce pèlerinage. Les localités qui jouent un rôle plus ou moins important dans les poèmes, sont des stations sur les chemins qui conduisaient à Saint-Jacques de Galice, particulièrement sur la *via Tolosana*.

Dès lors la formation du cycle, y compris les détails qui semblaient dénoter une origine méridionale, s'explique naturellement. « Cette route (*la via Tolosana*), de grandes troupes de pèlerins la battaient au XI<sup>e</sup> et au XII<sup>e</sup> siècles : c'est l'époque des premières croisades et ils sont pleins de l'esprit de ces temps aventureux. Dans toutes les villes du Midi qu'ils traversent, on leur montre des ruines faites, leur dit-on, par des Sarrasins. La terre d'Espagne vers laquelle ils s'acheminent est encore en grande partie occupée par les Musulmans. Sur leur route se dresse un sanctuaire, Gellone, où repose le corps de Guillaume, jadis ennemi glorieux de ces Musulmans. N'est-ce pas là, de l'excitation religieuse et guerrière de ces pèlerins, de l'esprit des croisades, des offices liturgiques où l'on célébrait la gloire du « saint athlète de Dieu » n'est-ce pas là que naquit la légende de Guillaume ? Ces fictions embryonnaires, les moines de diverses églises intéressées à retenir les pèlerins et à les édifier, les jongleurs nomades, sûrs de trouver aux abords de ces églises le public forain et souvent renouvelé qui les faisait vivre, les ont développées » (Bédier, p. 402, 403). En d'autres termes : si Guillaume, comte de Toulouse, était mort avant de se faire moine et de fonder Gellone, le cycle de poèmes qui le célèbre, n'existerait pas.

Il est certain que cette solution du problème est aussi élégante qu'ingénieuse. Avant M. Bédier, M. Ph.-A. Becker, actuellement professeur à l'Université de Vienne, avait insisté sur l'importance de la *Vie* latine et des traditions monastiques pour la formation du cycle ; mais M. Bédier, le premier, a mis ces faits en rapport avec les pèlerinages et le mouvement poétique auxquels ils ont donné lieu. Seule, la théorie de M. Bédier explique d'une façon naturelle — à moins d'avoir recours à l'hypothèse désespérée et généralement abandonnée d'une épopée provençale perdue — cette préoccupation du Midi et des localités méridionales qui caractérise le cycle des *Narbonnais*.

M. Bédier se propose d'appliquer, dans la suite de son ouvrage, à d'autres chansons de geste sa théorie des pèlerinages, de la poésie jongleuresque s'y rattachant et de l'origine relativement récente des poèmes épiques du moyen-âge

français<sup>1</sup>. Réussira-t-il à prouver complètement sa thèse ? N'y aura-t-il pas des traditions épiques qui résisteront aux applications les plus ingénieuses de la nouvelle méthode ? C'est possible, probable même, à notre avis ; l'auteur n'en a pas moins ouvert une voie qui conduit à des résultats intéressants et féconds. Dès maintenant on peut dire que ses recherches constituent le travail d'ensemble le plus important qui ait paru sur le sujet depuis les livres de G. Paris et de M. Rajna.

G. HUET.

---

<sup>1</sup> Déjà ont paru, de la main de M. Bédier : *La Légende de Girard de Roussillon* dans *Revue des deux Mondes*, 15 mars, 1 avril 1907 ; *La Légende de Raoul de Cambrai* dans *Revue Historique*, t. XCVI-XCVII (années 1907-1908 ; comp. l'article en sens contraire de M. Longnon, *Romania*, avril 1908) ; *Les Chansons de geste et les routes d'Italie*, dans *Romania*, t. XXXVI et XXXVII, années 1907-1908. — [Le t. II de l'ouvrage de M. B. vient de paraître. G. H.]

## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES.

- J. H. F. KOHLBRUGGE. *Die morphologische Abstammung des Menschen*, 8°, 102 p. (fasc. II de *Buschan's Studien und Forschungen*) Stuttgart, Strecker et Schröder, 1908, 3 M. 60.
- R. MARTIN. *System der physischen Anthropologie und Anthropologische Bibliothek*. Extr. de *Korrespondenzblatt der Deutschen Anthropol. Ges.*, 1907, n° 9-12, 4°, 15 p.
- S. R. STEINMETZ. *De Beteekenis der Volkenkunde voor de Studie van Mensch en Maatschappij*, 8°, 45 p., La Haye, M. Nijhoff, 1908, 1 fr.
- J. G. FRAZER. *The scope of social anthropology*, 8°, 23 p., Londres, Macmillan, six pence.

Chacun des travaux cités ci-dessus marque une nuance de la tendance à étendre en même temps qu'à définir la portée des études auxquelles est consacrée notre *Revue*. M. R. Martin, après un historique des sens successivement donnés au mot d'anthropologie, veut le voir, et avec raison, restreint à l'étude de l'homme physique. Il propose l'adjonction de ce dernier mot, afin de préciser le domaine d'une science dont il est l'un des représentants les plus importants, et l'introduction d'un terme nouveau, celui d'anthropographie, pour désigner l'anthropologie descriptive. Intéressant, surtout comparé aux tentatives du même ordre de O. T. Mason, de Manouvrier, etc. est son essai d'une classification des sections de l'anthropologie telle qu'elle puisse devenir l'objet de cours universitaires. De même on étudiera avec profit le tableau élaboré par M. Martin en vue d'une bibliographie systématique de l'anthropologie physique. Pratiquement, le mieux serait qu'il y eût une entente internationale sur ces deux points afin que soit adopté un schéma qu'on saura provisoire — comme le sont par la force des choses tous les schémas. Or l'anthropologie physique ne saurait être une science proprement dite si elle ne tenait pas compte des facteurs d'action sur les caractères somatiques, tant internes, qu'externes ; et parmi eux se rangent le milieu physique, le milieu psychologique et le milieu social (cf. Martin, n°s 573.01 à 573.08). C'est ici que se marque donc le contact de l'anthropologie physique avec l'ethnographie, la psychologie et la sociologie, point central où s'accomplit l'œuvre de synthèse générale, qui est l'objet, au moins théorique, de la présente *Revue*. Des trois disciplines, c'est la psychologie qui est le plus en retard : M. Kohlbrugge s'en plaint, mais sans donner les règles de méthode ni les voies d'investigation pratique qui pourraient accélérer l'essor de la psychologie non-européenne. Son attitude cependant, puisqu'il est surtout somatologue, doit être signalée, surtout étant donnée sa critique incisive des diverses théories sur la place de l'homme dans l'échelle des êtres, critique d'ailleurs critiquée par Schwalbe dans *Globus*, 1908, I, p. 341-346. L'importance de la recherche psychologique est mise aussi en lumière par M. Frazer qui, avec toute l'école anglaise, a tant fait déjà pour ramener à leurs éléments psychologiques les manifestations de l'activité sociale. Il se place à la fin de son discours à un point de vue pratique général, auquel se place davantage encore M. Steinmetz. Ce savant, ici comme dans plusieurs de ses derniers travaux, tend, avec l'école sociologique française, à justifier toute institution par un caractère utilitaire qu'il lui reconnaît sans voir que c'est seulement après coup qu'il dégage cette utilité. L'histoire universelle et l'ethnographie démontrent au contraire que l'homme, individuel ou en collectivité, agit bien plus contre, que dans son intérêt propre. En tout cas les quatre savants sont d'accord pour affirmer la portée éducatrice des études ayant l'homme pour objet et la nécessité actuelle, tant politique qu'économique, de faire admettre par les pouvoirs publics leur introduction dans l'enseignement officiel.

A. v. G.

*L'École d'Anthropologie de Paris*, 1 vol. 8°, 210 pages, portrait de Broca, F. Alcan, 1907. — D'une manière nerveuse et vive, M. Thulié, Directeur de l'École, retrace les difficultés qu'eurent à vaincre Broca et ses amis pour la fondation de la Société, du Laboratoire et de l'École d'Anthropologie. Fondateur de ces centres de recherche scientifique, Broca en demeura l'âme par son enthousiasme et sa persévérance, et le directeur par la netteté de ses conceptions et l'ampleur de ses travaux. Il eut d'ailleurs des collaborateurs, la plupart médecins, auxquels M. Thulié rend justice, parfois même sur un ton dithyram-

bique : « le savant et universel Charles Letourneau, le philosophe de haute portée, l'évolutionniste génial ». L'École d'anthropologie, fondée par souscriptions individuelles de 1000 francs chacune, a depuis continué de vivre grâce à des subventions fournies par l'État, la Seine et Paris. C'est donc un corps presque autonome, et qui se recrute par cooptation. Puis M. Th. donne un bref exposé de la situation actuelle de l'enseignement des sciences anthropologiques à l'étranger et parle de leur application pratique au développement de l'humanité. Un historique des chaires et une bibliographie étendue des travaux publiés par chacun des professeurs de l'École, bibliographie d'une réelle utilité, complètent ce volume bien présenté.

A. v. G.

- K. WEHRHAN. *Die Sage*; Handbücher zur Volkskunde, T. I, in-18, 162 pages, W. Heims, Leipzig, 1908, 2 Mks. — La maison d'édition W. Heims commence avec ce volume la publication d'une série de volumes destinés à servir en quelque sorte de manuels à la fois aux spécialistes et au grand public. D'où la grande importance attribuée à la bibliographie laquelle comprend dans la monographie de M. W. sur la légende, près de 1200 titres. M. W. s'occupe davantage de la légende allemande que de la légende en général; d'où par endroits une certaine simplification des théories, et une tendance spéciale à surestimer la production légendaire allemande par rapport à celle des autres pays. Notamment il n'est pas fait mention de l'influence des chansons de geste françaises, ni des résultats acquis ces dernières années par les savants anglais dans l'étude des sagas et épopées du Moyen-Age. De même encore on notera que les résultats acquis par Köhler et par Bolte, puis par Krohn, Polivka et d'autres n'ont pas été utilisés en vue d'une catégorisation des thèmes courants en Allemagne. Ceci dit, il reste que le livre de M. W. fournit à quiconque désire savoir ce qu'est la légende et à quoi tient son importance, de bons points de départ; on y trouvera des discussions, avec quelques exemples bien choisis à l'appui sur : la notion de « légende »; la morale dans les légendes; la formation et les transformations des légendes; leur transmission, leur renaissance périodique; leur relation avec le document historique, la mythologie et la littérature, et leur contenu surnaturel et naturel (plantes et animaux). Il y a après la discussion de chaque point déterminé une bibliographie spéciale et à la fin d'un volume des titres classés par provinces; la partie étrangère est moins réussie; elle est suivie d'une liste des périodiques s'occupant spécialement de folk-lore. Les autres volumes de la collection traiteront : du conte; de la chanson populaire; des coutumes; des jeux et chants enfantins, etc., afin que tous ceux qui seraient à même de s'intéresser activement à la collection des documents folk-loriques se trouvent munis d'idées générales et de méthode.

A. v. G.

- H. PLOSS, MAX BARTELS et PAUL BARTELS, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde*. 8°, 9<sup>e</sup> édition, 16 Livraisons à 1 Mk, 50 et 2 livr. à 2 Mks. Th. Grieben, Leipzig. — La première livraison de la 9<sup>e</sup> édition de cet ouvrage réputé vient de paraître. Il parut d'abord en 1884, et Ploss, puis Max Bartels et enfin le fils de celui-ci, le Dr Paul Bartels ont sans cesse accumulé des matériaux de manière à maintenir l'ouvrage au courant des découvertes et de la science. Je rappelle que la femme y est étudiée, d'abord au point de vue physique et anthropologique, puis quant à sa situation sociale dans toutes les civilisations. Il s'ensuit que ce livre est un traité de psychologie et de sociologie sexuelles indispensable autant aux anthropologistes et aux ethnographes, qu'aux médecins, aux folk-loristes, etc. Il va sans dire que le classement des faits ne va pas sans prendre parti dans les discussions théoriques, et l'on notera que les auteurs ont eu soin de fournir les documents non pas seulement en faveur de leurs propres opinions, mais également ceux qui leur seraient contraires. A la fin du T. II se trouve une bibliographie étendue, à laquelle la nouvelle édition ajoutera plus de 250 titres. Ici une critique s'impose : dans un trop grand nombre de cas, on est renvoyé à un ouvrage sans indication de page; je sais bien que depuis les dernières éditions, il a été remédié peu à peu à cette lacune, et j'espère que dans la 9<sup>e</sup> le nombre des renvois exacts sera encore augmenté. On constate aussi une amélioration notable des illustrations (700 dans le texte et XI pl. lithogr.), les bois étant peu à peu remplacés par des phototypies. Trop peu connu en France, *Das Weib* mérite d'y être répandu davantage, ne serait-ce déjà que pour éviter des redites et fournir une base ferme à des recherches ultérieures, notamment dans nos colonies.

A. v. G.

ED. CHAVANNES *Note préliminaire sur les résultats archéologiques de la mission accomplie en 1907 dans la Chine du Nord*. Extr. (17 p. et XIV pl.) des Comptes-Rendus de l'Acad. des Inscr. et B. L., 1908.

— *Voyages archéologiques dans la Mandchourie et dans la Chine septentrionale*, Extrait (30 p. et 12 fig.) du Bull. du Comité de l'Asie française, 1908.

Les résultats du voyage archéologique accompli dans la Chine du Nord par M. Ch. en 1907 promettent, à en juger d'après les communications préliminaires citées ci-dessus, d'être des plus importants pour l'histoire des rapports culturels entre l'Extrême-Orient et l'Asie Centrale, l'Inde et l'antiquité classique. Déjà dans son travail sur *La sculpture sur pierre en Chine aux temps des deux dynasties Han*, (Paris, 1893). M. Ch. avait mis au jour des preuves indéniables d'influences extra-chinoises, dont l'une, les chevaux volants (aux quatre jambes allongées) fut analysée en détail par M. Sal. Reinach (*La représentation du galop dans l'Art ancien et moderne*, Revue Archéologique 1900 et 1901); cette représentation du galop, courante dans l'art mycénien, se retrouve ensuite en Chine à partir du II<sup>e</sup> siècle de notre ère (cf. maintenant *Note prélim.*, pl. XIII), s'implante au Japon, et revient en Europe vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. D'autres éléments ornementaux, notamment les grappes de fruits, ont été étudiés de près par M. Hirth, *Chinese metallic mirrors*; (cf. R. E. E. S. 1908, I, p. 184-5).

Il est actuellement établi (sous bénéfice de découvertes nouvelles) que les plus anciennes sculptures sur pierre chinoises datent du II<sup>e</sup> siècle de notre ère; après la floraison de l'art des Han, il y a eu une période de deux cents ans (III et IV<sup>e</sup> s.) pour laquelle on n'a aucun spécimen. Puis arrivent les sculptures bouddhiques, dont celles de Ta tong fou, étudiées en détail par M. Ch., qui sont du V<sup>e</sup>, et essor prolongé jusqu'au VIII<sup>e</sup> s. par le groupe de sculptures pariétales de Longmen où se décèlent des réminiscences de l'art hindou de Gandhâra, y compris des affinités gréco-romaines (cf. *Voyage*, p. 22, fig. 7 et *Note* pl. IV un curieux personnage à casque ailé, armé du trident d'une main et portant peut-être un thyrsos de l'autre, donc réunissant les attributs de Mercure, de Neptune et de Bacchus). On voit dans ces mêmes grottes de Longmen, par contre, des représentations de génies Gardiens-des-Postes, qui ont une allure plus chinoise, par la brutalité de leur modelé. Une influence sassanide se reconnaît, d'après M. Ch. (*Voyage*, p. 24, fig. 9 et *Note prélim.* pl. XIV) dans le cheval-dragon ailé de la sépulture de Wou San-sseu. On notera enfin que l'art bouddhique s'est introduit en Chine avec la dynastie des Wei du Nord, originaire de Mandchourie et qui devait avoir des relations avec l'Asie Centrale. On peut donc espérer, étant donné l'intérêt que portent de plus en plus les savants et les institutions scientifiques à cette région, que bientôt la chaîne, dont quelques anneaux seulement nous sont aujourd'hui connus, se trouvera restituée.

A. v. G.

G. FERRAND, *Les îles Râmny, Lâmery, Wâkwâk, Komor des géographes arabes et Madagascar*. Extrait (138 pages) du Journal Asiatique. nov.-déc., 1907. — Avec une louable persévérance, M. F. élucide peu à peu les nombreux points obscurs du peuplement de Madagascar. Ses études philologiques l'avaient conduit déjà à reconnaître dans le malgache moderne une influence sanskrite et ses recherches de géographie ancienne à reporter dans les îles de la Sonde le lieu de départ de la grande immigration qui vint recouvrir un fonds nègre, probablement bantou. Dans le présent mémoire il arrive aux conclusions suivantes. Ramini et sa sœur Raminia, le chef légendaire de l'immigration, est originaire de Râmny, nom arabe de Sumatra, origine qu'indiquent ces deux noms (le Sumatrais et la Sumatraise). La dénomination îles Wakwak s'appliquait d'une part au Japon, de l'autre à une région de l'Afrique du sud, où M. Ferrand pense voir le Sofala; et il rappelle à ce sujet l'existence à Madagascar d'une population bantoue, les Makua, et de l'autre celle d'un mot malgache analogue *vahwaka*, ayant le sens de *peuple, tribu, royaume*; la conjecture Wakwak = Sud-Madagascar est renforcée par l'identification de l'arbre merveilleux dont les fruits ressemblent à une tête de mort et dit *wakwak* avec le pandanus, appelé *vakwa* en malgache. De même Komr désigne tantôt le pays Khmer, c'est-à-dire le Cambodge, tantôt les Montagnes de la Lune tantôt l'île de la Lune, c'est-à-dire Madagascar, mais non les Comores, qui portent chacune un nom spécial, notre dénomination globale n'étant pas employée par les indigènes. Il faut voir probablement là un cas de transposition, le nom de Komr ayant cessé de s'appliquer à Madagascar pour l'être à la Grande Comore, vers le XVII<sup>e</sup> siècle.

A. v. G.

## SOMMAIRES DES REVUES.

- BULLETINS ET MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS. 1907, nos 5-6.
- Ch. Lejeune, *Superstitions*.  
Bonifacy, *Le langage des dents en noir chez les Annamites*.  
Ch. Crevoast, *Le langage des dents chez les Annamites*.  
René Dussaud, *Questions de chronologie minoenne*.  
F. Delisle, *Sur un crâne de la Grande Comore*.  
M. Baudouin, *La chaire à escalier de la Roche ar-Lin, à St. Mayeux*.  
J. Jarricot, *Sur les variations saisonnières du nombre des conceptions à Lyon*.  
Fr. de Zeltner, *Troglodytes Sahariens*.  
Bonifacy, *De l'antiquité du fer chez les Chinois et les Préchinois*.  
R. H. Mathews, *Sociologie de la tribu des Chingalee*.  
L. Manouvrier et R. Anthony, *Etude des ossements humains de la sépulture néolithique de Montigny-Esbly*.
- REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS. LVII (1908).  
N° 1, Janvier-Février 1908.
- J. Réville, *Les origines de l'Eucharistie* (fin)  
C. Snouck-Hurgronje, *L'Arabie et les Indes Néerlandaises*.  
A. Moret, *Du Sacrifice en Egypte*.  
Analyses : Zieher, *Leges graecorum sacrae* (A. J. Reinach). — H. Schmidt, *Veteres philosophi* (id.). — M. Rabinsohn, *Le Messianisme dans le Talmud et les Midraschim* (M. Vexler). — M. de Genouillac, *L'église chrétienne au temps de St Ignace* (Ch. Guignebert). — H. Dudden, *Gregory the great* (A. J. Reinach).
- Notices bibliographiques.  
Chronique.
- N° 2.
- T. Segerstedt, *Les Asuras dans la religion védique*.  
E. Amelineau, *La religion égyptienne d'après M. Erman*.  
F. Macler, *Hebraica*.
- Revue des Livres : Kappstein, *Wesen und Geschichte der Religionen* (P. Oltramare). — R. de la Grasserie, *Des Mystères* (G. d'Alviella). — L. de la Vallée Poussin, *Bodhicaryavatara* (A. Foucher). — Vuertheim, *De Ajacis origine, cultu, patria* (Ad. J. Reinach). — A. Deissmann, *New light on new Testament* (id.). — Salzberger, *Die Salomon-Sage in der semitischen Litteratur* (Ben Cheneb). — N. Giron, *Légendes coptes* (Amelineau). — Herzog, *La Ste Vierge dans l'histoire* (G. d'Alviella). — Brockelmann, Fink, Leipoldt et Littmann, *Geschichte der christlichen Litteraturen des Orients* (R. Basset).
- Chronique.
- ANALECTA BOLLANDIANA.  
T. XXVII, fasc. 2.  
P. Peeters, *Le martyrologe de Rabban Syla*, Bulletin des publications hagiographiques (pp. 201-254).  
Publications récentes.  
Bibliotheca Vallicellana (suite).  
— N° 3-4.  
H. Moretus, *De magno legendario Bodecensi*.  
P. Peeters, *Le sanctuaire de la lapidation de S. Etienne*.  
Fr. Cumont, *Le tombeau de S. Dasius de Durostorum*.  
H. Delehaye, *Une version nouvelle de la Passion de S. Georges*.  
A. Poncelet, *Une lettre de S. Jean, évêque de Cambrai à Hincmar de Laon*.  
H. Delehaye, *Les femmes stylites*.  
Fr. Van Ortroy, *Manrèse et les origines de la Compagnie de Jésus*.  
Bulletin de publications hagiographiques.  
Publications récentes.  
Bibliotheca Vallicellana (suite).
- GLOBUS, t. XCIII.  
— N° 14, 9 avril.  
Schell, *Land und Leute im Hickengrunde*.  
Koch-Grünberg, *Jagd und Waffen bei den Indianern Nordwest-Brasiliens* (fin).  
Bücherschau. Kleine Nachrichten.  
— N° 15, 16 avril.  
Von Reitgenstein, *Längs der Ostgrenze von Kamerun*.  
Schell, *Land und Leute im Hickengrunde*, (fin).  
Bücherschau. Kleine Nachrichten.  
— N° 16, 23 avril.  
Wagner, *Das Nuorese*.  
Krämer, *Vuvulu und Atua (Maty und Durom Insel)*.  
Andree, *S. George und die Paritien. — Boris Gleb*.  
Bücherschau. Kleine Nachrichten.  
— N° 17, 30 avril.  
Wagner, *Das Nuorese* (fin).  
Struck, *Eine vergleichende Grammatik der Bantusprachen*.  
Bücherschau. Kleine Nachrichten.  
— N° 18, 7 mai.  
Goldziher, *Alois Musils ethnologische Studien in Arabia Petraea*.  
Karasek, *Tabakspfeifen und Rauchen bei den Waschambaa*.  
Lasch, *Das Fortleben geschichtlicher Ereignisse in der Tradition der Naturvölker*.  
Bücherschau. Kleine Nachrichten.  
— N° 19, 21 mai.  
Nordenskiöld, *Südamerikanische Rauchpfeifen*.  
Gutmann, *Fluch und Segnen im Munde der Wadschagga*.  
Koch-Grünberg, *Bemerkungen zu der Forschungsreise des Dr. H. Rice in Brasilien*.



- R. Andree, *Der chinesische Kuchengott*.  
Bücherschau. Kleine Nachrichten.  
— N° 20, 28 mai.  
Kohlbrugge, *Rote Haare und deren Bedeutung*.  
Bücherschau. Kleine Nachrichten.  
— N° 21, 4 juin.  
Kohlbrugge, *Rote Haare und deren Bedeutung* (fin).  
Bücherschau. Kleine Nachrichten.  
— N° 22, 11 juin.  
Schwalbe, *Kohlbrugge und die morphologische Abstammung des Menschen. Zur Anthropologie Schottlands*.  
Singer, *Afrikasfonds und Tätigkeit der Landeskundlichen Kommission für die deutschen Schutzgebiete*.  
Bücherschau. Kleine Nachrichten.  
— N° 23, 18 juin.  
Krauss, *Hausgeräte der deutsch-ostafrikanischen Küstenneger*.  
Passarge, *Beobachtungs- und Literaturgeographie*.  
Bücherschau. Kleine Nachrichten.  
— N° 24, 25 juin.  
Goldstein, *Viehtesaurierung in Haussafubien und in Adamaoua*.  
von Königswald, *Die Cayuds*.  
Bücherschau. Kleine Nachrichten.
- AMERICAN ANTHROPOLOGIST, X, n° 2.  
O. T. Mason, *Mind and matter in culture*.  
C. Wissler, *Ethnographical problems of the Missouri-Saskatchewan area*.  
R. B. Dixon, *Notes on the Achomawi and Atsugevi Indians of Northern California*.  
G. T. Emmons, *Petroglyphs in S. E. Alaska*.  
H. R. Kroeber, *Pima tales*.  
A. W. North, *The native tribes of lower California*.  
D. I. Bushell, *An early account of Dighton Rock*.  
W. K. Moorehead, *Ruins at Aztec and on the Rio La Plata, New Mexico*.  
W. H. Holmes, *The tomahawk*.  
W. R. Gerard, *The term tomahawk*.  
R. H. Mathews, *Sociology of the Chingalee tribe, Northern Australia*.  
Analyses : Emmons, *Chilkat Blanket* (O. T. Mason) ; *Nova Guinea* (A. F. Chamberlain).  
Periodical Literature (analyses des principaux articles) par A. F. Chamberlain.  
Foreign Notes. — Miscellanea.
- THE JOURNAL OF AMERICAN FOLK-LORE.  
N° LXXX, Janvier-Mars 1908.  
R. B. Dixon, *Some aspects of the American Shaman*.  
H. J. Spinden, *Myths of the Nez-Perce Indians*.  
R. H. Lowie, *Catch-words for mythological motives*.  
A. M. Tozzer, *A note on starlore among the Navajos*.  
A. Wright, *An Athabaskan tradition from Alaska*.  
*Notes in California Folk-Lore*.  
V. Stefánson, *Notes on the Theory and treatment of diseases among the Mackenzie River Eskimo*.  
C. K. Byllis, *Philippine Folk-Tales*.  
G. L. Kittredge, *Two popular ballads*.  
Ph. Barry, *King John and the Bishop*.  
W. G. Bek, *Survivals of old marriage customs among the low Germans of West Missouri*.  
Ch. B. Wilson, *Notes on folk-medicine*.  
Notes and queries. — Reviews.  
Record of American folk-lore (A. F. Chamberlain).  
Record of European folk-lore in America (id.).
- JOURNAL DE LA SOCIÉTÉ DES AMÉRICANISTES DE PARIS. T. IV, n° 2, 1907.  
E. Nordenkiöld, *Recettes magiques et médicales du Pérou*.  
J. Hébert, *Survivances décoratives au Brésil*.  
G. de la Rosa, *Découverte de trois ouvrages de Blas Valera*.  
R. Verneau, *Les collections anthropologiques du Dr Rivet*.  
Variétés. — Bulletin critique. — Mélanges.
- BOLETIM DA SOCIEDADE DE GEOGRAPHIA DE LISBOA, XXVII, 1908, n° 1-4.  
Aug. Bastos, *Traços geraes da ethnographia de Benguela*.
- BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ BELGE DE GÉOGRAPHIE, XXII (1908) n° 2.  
L' Demuynck, *Au pays de Mahagi* (suite).  
L' Demuynck, *Les pygmées du Haut Ituri*.
- THE GEOGRAPHICAL JOURNAL. T. XXXI, 1908, n° 5, mai.  
L. Gomme, *The story of London maps*.  
A. Stein, *Central-Asian Expedition*.  
Bibliographie : A. Ireland, *The province of Burma*. — Cromer, *Modern Egypt*. — Mac Call Theal, *History and Ethnography of Africa south of the Zambesi*. — G. Loth, *La Tunisie*.
- N° 6, Juin.  
Th. Lewis, *The old Kingdom of Kongo*.  
L. Gomme, *The story of London maps* (suite).
- T. XXXII, n° 1, Juillet.  
L' E. A. Steel, *Exploration in Southern Nigeria*.  
Analyses : Parkinson, *Dreissig Jahre in der Südses* (A. C. H.).
- THE SCOTTISH GEOGRAPHICAL MAGAZINE.  
T. XXIV, 1908, n° 5, Mai et n° 6, Juin.  
V. Dingelstedt, *The republic and canton of Geneva, a demographical study*
- N° 7.  
R. Brown, *Earth and the man*.
- N° 8.  
J. Kelman, *The topography, history and economics of Jerusalem*.  
(An.) *Distribution of plants in Chile*.  
(An.) *The Anghera Kabyles* (CR. d'un article de R. Ruiz dans le Bulletin de la Société de Géographie de Madrid).

## CHRONIQUE.

---

**Die Bäslerstiftung.** — Der am 31. März 1907 verstorbene Geheime Hofrat, Professor Dr. Arthur Bäsler zu Eberswalde hat laut einer letztwilligen Bestimmung den *Königlichen Museen in Berlin* eine Reihe ebenso hochherziger als für die Museen bedeutungsvoller Zuwendungen gemacht, die nunmehr die landesherrliche Genehmigung gefunden haben und durch den Testamentsvollstrecker, Stadtrat Hermann Bäsler zu Glauchau der Generalverwaltung überwiesen worden sind. Zunächst ist ein Kapital von 1 250 000 M. für eine beim *Königlichen Museum für Völkerkunde* zu errichtende, mit dem Namen „*Bäslerinstitut*“ zu bezeichnende Stiftung bestimmt, die durch ein besonderes, vom Minister der geistlichen, Unterrichts- und Medizinalangelegenheiten im Einvernehmen mit dem Generaldirektor der *Königlichen Museen* zu bestellendes Kuratorium verwaltet werden soll.

Das Bäslerinstitut hat folgende Zwecke zu umfassen, zu denen jedoch nur die Zinsen des Kapitals Verwendung finden dürfen; a) Es soll eine Bibliothek — die *Bäslerbibliothek* — zur Förderung ethnographischer und ethnologischer Forschungen errichtet werden, in der auch die vom Erblasser dem Museum zugewendete Bücher- und photographische Sammlung aufzustellen ist. Die Räume dafür sind in den für das Museum für Völkerkunde geplanten Neubauten bereitzustellen und mit der Bezeichnung „*Bäslerbibliothek*“ zu versehen. b) Es ist eine Zeitschrift zur Veröffentlichung ethnographischer und ethnologischer Forschungen unter der Bezeichnung „*Bäslerarchiv*“ herauszugeben mit der die bisherigen Veröffentlichungen des Museums für Völkerkunde zu vereinigen sind. c) Es sollen Expeditionen zur Förderung ethnographischer und ethnologischer Zwecke einschliesslich der Anlegung von Sammlungen für das Museum für Völkerkunde ausgesandt werden.

Neben dieser grossartigen Zuwendung erhält die vom Erblasser am 6. Mai 1903 für das *Königliche Museum für Völkerkunde* begründete *Arthur Bäsler-Stiftung* 150 000 M., so dass sich ihr Kapital auf 250 000 M. erhöht. Diese Stiftung hat den ausschliesslichen Zweck, aus ihren Zinsen in selbständigen Expeditionen ethnologisch vorgebildete Reisende nach Gegenden zu senden, in denen für die Völkerkunde wünschenswerte Sammlungen gemacht werden können und die Ergebnisse dieser Reisen zu verarbeiten und zu veröffentlichen. Die Verwaltung geschieht durch die Generalverwaltung der *Königlichen Museen*, die Bestimmung über die Verwendung durch die vereinigten Sachverständigenkommissionen der ethnologischen Abteilungen des Museums für Völkerkunde. Endlich wird das Museum für Völkerkunde noch 10 000 M. erhalten zur würdigen Aufstellung der hervorragenden peruanischen Sammlung, die der Erblasser früher dem Museum für Völkerkunde geschenkt hat. Durch diese ausserordentlichen Zuwendungen werden die ethnologischen Abteilungen des Museums für Völkerkunde in den Stand gesetzt, ihre Ziele in weit wirkungsvollere und umfassendere Art zu verfolgen und so zugleich die Erwartungen des Erblassers zu erfüllen, der die schon zu seinen Lebzeiten betätigte Liebe zur Völkerkunde in so weitgehendem Masse in die Tat umgesetzt hat.

(Deutscher Reichsanzeiger, 1908.)

---

*Le Gérant* : PAUL GEUTHNER.

# REVUE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES ET SOCIOLOGIQUES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

ARNOLD VAN GENNEP

---

## N<sup>os</sup> 9-10 : SOMMAIRE

|  | Pages |
|--|-------|
| A. BEL : La population musulmane de Tlemcen . . . . .  | 417   |
| M. DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufou . . . . .   | 448   |
| Analyses : H. LESSMANN, <i>Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung</i> (A. VAN GENNEP); R. PARKINSON, <i>Dreissig Jahre in der Südsee; Land und Leute, Sitten und Gebräuche in Bismarck-Archipel und auf den deutschen Salomoinseln</i> ; — E. STEPHAN et FR. GRÆBNER, <i>Neu-Mecklenburg (Bismarck-Archipel). Die Küste von Umuddu bis Kap St-George</i> ; — P. A. KLEINTITSCHEW, <i>Die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel, ihre Sitten und Gebräuche</i> (A. VAN GENNEP); — W. H. S. JONES : <i>Malaria, a neglected factor in the history of Greece and Rome</i> (A.-J. REINACH); F. H. WEISSBACH, <i>Beiträge zur Kunde des Irak-Arabischen</i> (CL. HUART); IGNAZ BERNSTEIN, <i>Jüdische Sprichwörter und Redensarten</i> (RENE BASSET) . . . . . | 458   |
| Notices bibliographiques . . . . .   | 469   |
| Publications nouvelles reçues au bureau de la Revue . . . . .  | 475   |
| Sommaires des Revues . . . . .   | 475   |

---

PARIS  
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER  
68, RUE MAZARINE, 68

—  
Septembre-Octobre 1908

# EXTRAIT DU PROGRAMME

de la *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques*  
Internationale, Mensuelle

Par sociologie, nous entendons l'étude de la vie en société des hommes *de tous les temps et de tous les pays* ; par ethnographie, plus spécialement la description de leur civilisation matérielle. Le champ de la *Revue* est donc vaste. L'on y admettra également des travaux sur l'archéologie, le droit comparé, la science des religions, l'histoire de l'art, etc., et l'on y fera appel aux branches spéciales comme l'égyptologie, l'assyriologie, l'orientalisme, etc. L'anthropologie proprement dite, ou étude anatomique des variétés humaines, ne rentrera dans notre cadre que dans la mesure où elle permet de définir le rapport qui pourrait exister entre des races déterminées et leurs civilisations ; il en sera de même pour la linguistique, dans la mesure où elle permet de déterminer l'évolution des institutions et des idées. Il se dessine d'ailleurs, ces temps derniers, une direction nouvelle en linguistique à laquelle la *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques* compte collaborer effectivement.

La langue de la *Revue* sera de préférence le français ; mais l'anglais, l'allemand et l'italien y seront également admis.

Adresser les lettres et manuscrits à M. A. van Gennep, 56, rue de Sèvres, Clamart, près Paris, Seine, et les livres, revues, imprimés de toute sorte et abonnements à M. Paul Geuthner, libraire-éditeur, 68, Rue Mazarine, Paris (VI<sup>e</sup>), au nom de la *Revue des Etudes Ethnographiques et Sociologiques*.

Abonnement : France : 20 fr. — Etranger : 22 fr. — Années écoulées 30 fr.

**N° 2 : Février 1908** : ANDREW LANG : Exogamy. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana. — Analyses : R. VON LICHTENBERG, *Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros* (A. J. REINACH) ; R. DUSSAUD, *L'île de Chypre particulièrement aux âges du cuivre et du bronze* (id.) ; F. PECHUEL-LOESCHE, *Volkskunde von Loango* (A. v. G.) ; FR. S. KRAUS, *Das Geschlechtsleben der Japaner* (id.) ; G. FRIEDERICI, *Die Schiffahrt der Indianer* (id.). — Notices bibliographiques (C. MONDON-VIDAILLET, A. J. REINACH, A. v. G.). — Sommaires des Revues.

**N° 3 : Mars 1908** : A. VAN GENNEP : Une nouvelle écriture nègre ; sa portée théorique. — GAUDEFROY-DEMOMBYNES : Rites, métiers, noms d'agent et noms de métier en arabe. — A. WERNER : Some notes on the Bushman race. — MAURICE DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana (suite). — Analyses : HUNTINGTON, *The Pulse of Asia* (A. v. G.) ; FYNN, *The American Indian as a product of environment* (id.) ; FAITLOVITCH, *Proverbes abyssins* (R. BASSET) ; GALTIER, *Coptica-arabica, I* (id.) ; BURROWS, *The Discoveries in Crete et Mosso, Escursioni nel Mediterraneo* (A. J. REINACH). — Notices bibliographiques (M. DELAFOSSE, G. FERRAND, A. v. G., CH. MONTEIL). — Sommaires des Revues. — Chronique.

**N° 4-5 : Avril-Mai** : W.-E. ROTH : Cratch-Cradle in British Guiana, avec 24 figures. — A. BEL : La population musulmane de Tlemcen, avec planches. — G. FERRAND : Le calendrier Malgache et le Fandruana (fin). — M. DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — Communications : A. VAN GENNEP, Vers l'*Encyclopædia ethnographica*. — FERRAND, Le destin des quatre éléments dans la magie malgache. — DEMOMBYNES, Linguistique et Sociologie. — Analyses : HIRZEL, *Themis, Diké und Verwandtes* (P. HUVELIN). — WATSON, *Philosophical basis of religion* (G. D'ALVIELLA). — PETRAZYCKI, *Motive des Handelns* (P. HUVELIN). — HILDEBRANDT, *Recht und Sitte* (A. v. G.). — BOAS, *Anthropology* (id.). — FINCK, *Sprache der armenischen Zigeuner* (A. MEILLET). — GIRON, *Légendes coptes* (R. BASSET). — LAGRANGE, *La Crète ancienne* (A. J. REINACH). — Notices bibliographiques (R. BASSET, H. BEUCHAT, M. DELAFOSSE, A. v. G., P. HUVELIN, A. MEILLET, A. J. REINACH, TH. SMOLENSKI). — Sommaires des Revues. — Chronique.

**N° 6-7 : Juin-Juillet** : F. GAUD : Organisation politique des Mandja (Congo). — A. VAN GENNEP : Linguistique et sociologie. II. Essai d'une théorie des langues spéciales. — A. J. REINACH : La lutte de Jahvé avec Jacob et avec Moïse et l'origine de la circoncision. — Analyses : A. LOISY, *Les Evangiles synoptiques* (V. ERMONI). — G.-A. REISNER, *The Early dynastic cemeteries of Naga-ed-Dér* (A. J. REINACH). — Notices bibliographiques : (G. CEDÉS, A. v. G., M. DELAFOSSE, A. J. REINACH, TH. SMOLENSKI). — Sommaires des Revues.

**N° 8 : Août** : RICHARD GOTTHEIL : The Cadi : The history of this institution. — HERMANN BEYER : Die Naturgrundlage des Mexikanischen Gottes Xiuhteculi. — N. PANTOUSSOFF : Le temple chinois « Bei-iun-djan » dans la passe d'Ak-Su, province d'Ili. — Analyses : W. O. E. OESTERLEY, *The Evolution of Messianic* (GOBLET D'ALVIELLA). — ALOIS MUSIT, *Arabia Petraea* (RENÉ DUSSAUD). — J. BÉDIER, *Les Légendes épiques ; recherches sur la formation des chansons de geste* (G. HUET). — Notices bibliographiques (A. v. G.). — Sommaires des Revues.

## LA POPULATION MUSULMANE DE TLEMCCEN

par A. BEL (Tlemccen).

### III.

#### *La vie matérielle.*

La population musulmane de Tlemccen qui est plus active que celle des campagnes est aussi en général plus aisée et peut jouir par conséquent de plus de confort. D'ailleurs Tlemccen, comme toute ville de quelque importance, offre des ressources nombreuses que n'a pas l'indigène des campagnes : la viande de boucherie, les légumes, le poisson de mer, les fruits sont des denrées que l'on trouve abondamment et à des prix qui les rendent accessibles à tous ; les tissus, les étoffes, les vêtements indigènes de toute qualité sont fabriqués ou vendus à Tlemccen ; les maisons arabes bien que souvent encore peu en rapport avec les exigences d'une hygiène bien comprise, offrent un abri meilleur que la tente ou le gourbi des ruraux ; l'organisation d'hospitaux, d'une infirmerie indigène, de services d'assistance et d'hygiène publiques sont des avantages dont bénéficie l'indigène de la ville et dont est d'ordinaire privé l'habitant des campagnes.

Ces causes générales ont leur répercussion sur les détails de la vie matérielle du Tlemccenien ; elles ont pour principal résultat de lui procurer une existence plus facile, sinon plus libre, que celle du sédentaire des campagnes ou du nomade et demi-nomade du reste de l'Algérie.

a). **Alimentation.** Les Tlemcceniens mangent beaucoup de légumes préparés avec ou sans viande. Le mouton est la viande préférée ici comme à la campagne ; on mange aussi de la chèvre et du bouc, rarement du bœuf, jamais de porc, dont la chair est prohibée par l'islamisme comme par la loi mosaïque. Si les ruraux mangent assez souvent du gibier, parce qu'ils chassent, les indigènes des villes n'en consomment que rarement, car il faut qu'il soit tué par un musulman. La volaille (poules et pigeons surtout), les œufs, le poisson entrent aussi pour une grande part dans l'alimentation du Tlemccenien.

Ici comme à la campagne, le plat de prédilection est le kouskous que les Arabes appellent *t'âm* « nourriture (par excellence) » ; c'est de la farine de blé dur roulée à la main en très fines boulettes, cuite à la vapeur et arrosée, au moment de servir, avec un bouillon de mouton ou de volaille et de légumes. Le kouskous est d'ordinaire fortement épicé (piment, poivre et sel, canelle pilée, safran). La viande qui a servi à faire le bouillon se mange avec le kouskous.

On appelle *seffa* le kouskous préparé sans bouillon, mais avec du beurre, du sucre ou du miel et auquel on a mélangé des raisins secs, des amandes, des dattes et des œufs durs. La *seffa* se mange le plus souvent avec une pièce de viande rotie à la casserole.

La *dchicha* est une sorte de kouskous à la farine d'orge. La farine d'orge roulée et cuite à la vapeur est versée dans un plat en bois, puis mélangée avec du beurre et arrosée soit avec du bouillon de *bekboûka*<sup>1</sup>, soit avec du bouillon de *zelli*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> La *bekboûka* est un estomac de mouton farci d'un hachis de poumons de mouton fortement assaisonné.

<sup>2</sup> Le *zelli* (berbère *azelli*, chez les ruraux *bou zellouf*) est la tête de mouton dans sa peau.

Le *dchich el-djâri* est un potage à la farine d'orge et aux légumes ; le tout cuit à l'huile et assaisonné comme le *t'âm* et avec du thym (prononcé *çahrtser* à Tlemcen).

En roulant comme pour le kouskous, des boulettes de farine d'orge, de la grosseur d'un pois, en faisant cuire ces boulettes à la vapeur, puis en les mélangeant avec du beurre, sans bouillon, on obtient le *belboûl*.

Le *berkoûkès* se prépare avec de la farine de blé dur roulée comme pour le *belboûl* et jetée dans la marmite où cuisent de la viande et des légumes de saison.

La *mehamça* est une pâte de semoule préparée à l'huile ou au beurre, puis roulée en petits morceaux semblables à de très petits vers. On la prépare comme le *berkoûkès*, ou comme le *t'âm*.

Les *fdéouch*, sont de longs rubans de pâte comme du vermicelle, on les prépare comme la *mehamça*, ou bien on les fait cuire simplement avec du lait et du beurre. Le premier jour de la fête d'Aïdç çr'ir les Tlemceniens ne mangent que des *fdéouch* au lait et des gâteaux.

Il y a aussi diverses variétés de *tâdjîn* (grec τήγανον et τάρηνον) qui sont des mets auxquels on a donné le nom de la marmite en terre, dans laquelle on les prépare. Ce sont des ragouts, des plats de viande aux légumes ou aux fruits<sup>1</sup>. Le *tâdjîn el-mhammer* est un rôti à la casserole ; une grosse pièce de viande cuite au four du boulanger se nomme *tâdjîn maqla* ; les *kbéb* sont des brochettes de boulettes de viande hachée et très assaisonnée, cuites sur la braise. On ne fait pas à Tlemcen le mouton rôti à la perche (*mchouï*, *mçawouer*, *gâchoûch*) qui est le mets classique du festin chez les ruraux.

On prépare aussi à Tlemcen un plat marocain, la *çandjiya*, qui est une sorte de daube de mouton aux châtaignes, cuite au four.

Pour l'En-Nair les Tlemceniens ont deux plats spéciaux, le *cherchem* et le *timdechchech* ; le premier se prépare avec du blé en grains, des fèves et haricots secs et des pois chiches, cuits ensemble à l'eau et sans sel ; on retire l'eau au moment de servir et l'on sert les légumes que l'on sale au moment de manger. Le *timdechchech* est de la farine de maïs cuite à l'eau et mélangée avec de l'huile au moment de servir.

Le poisson se mange à Tlemcen, surtout l'hiver, frit ou cuit en sauce à l'huile avec des légumes frais et quelquefois des œufs.

La boisson ordinaire des Tlemceniens est l'eau pendant les repas<sup>2</sup> ; il en est qui boivent aussi du lait frais et surtout du lait aigre. C'est surtout au printemps et en été que l'on fait une grande consommation de petit-lait que les indigènes de la montagne apportent dans des outres en peau de bouc et vendent à très bas prix dans les fondouks. Après les repas et en dehors des heures de repas, le Tlemcenien boit beaucoup de café et de thé parfumé à la menthe ou à la verveine. Le café, le thé et le lait sont d'ailleurs les seules boissons, avec l'eau, que l'on sert dans les cafés maures ; en été seulement on y sert de la citronnade. A Tlemcen, comme dans les autres villes d'Algérie, il y a des musulmans qui se sont mis à boire des liqueurs fermentées et surtout de l'absinthe ; mais ils sont ici en très petit nombre et sont mal vus de la population.

<sup>1</sup> Sur les principales variétés de *tâdjîn*, voir ma note dans la *Djâzya* (*Journ. asiat.*, sept.-oct. 1902, p. 192-193).

<sup>2</sup> A table l'usage est de mettre l'eau dans un vase [petit seau en bois (*qobta*) ou grand bol (*orfyâ*)] dans lequel boit chaque convive à tour de rôle ; car on ne donne pas de verres.

A part quelques boulangers indigènes qui vendent du pain arabe sur les places du quartier des Hađar, il est d'usage, dans chaque famille, de faire tous les jours le pain nécessaire à la consommation du ménage. Les pains arabes sont des galettes plates de dimension variable que l'on fait cuire dans le four du quartier. Pour reconnaître son pain parmi les galettes cuites dans une même fournée, chacun y fait une marque spéciale, d'ordinaire en y imprimant avec le doigt plusieurs trous formant une certaine figure. On mange à Tlemccen généralement du pain de blé, mais aussi du pain d'orge.

Les Tlemcceniennes savent faire de bonnes pâtisseries. Dans toutes les familles les pâtisseries se font à l'occasion des grandes fêtes.

Pour l'Achoûra et l'Aïd el-Kebîr on ne fait guère que des *mchêhed*, sorte de gâteaux feuilletés préparés avec de la farine de blé dur, du beurre et du sel, frits dans l'huile et trempés dans le miel.

Pour le Mouled on fait du *fanîd* avec de la farine de blé tendre, du caramel, de l'huile et de la cire d'abeilles que l'on pétrit après une légère cuisson et que l'on façonne en forme de candélabres, de vases, de selles arabes, etc...<sup>1</sup> ; on fait aussi des *tsrîd* sortes de crêpes extrêmement fines que l'on fait cuire sur le dos d'une marmite (*tserrêda*) chauffée. Les *tsrîd* se mangent avec le jus d'une poule rôtie à la casserole.

Pour l'En-Nair, les gâteaux que l'on prépare sont les *sfendj*, espèces de beignets qui se mangent avec du miel, et les *gorîça* ou petits pains de blé surmontés d'œufs durs et quelquefois de fruits secs (amandes, noix, arachides).

C'est surtout pour l'Aïdç-çrîr que les Tlemcceniennes préparent des pâtisseries variées ; on citera parmi les principales : les *ka'k*, petites couronnes de pâte cuites au four et parfumées avec des graines d'anis et de l'eau de fleur d'oranger ; les *r'ribiya* en forme de petits cônes frits à l'huile et parfumés à l'eau de rose ou de fleur d'oranger ; les *slâlibiya* ou cornets de pâte remplis de miel et frits à l'huile ; les *k'ab r'zèl* « genou de gazelle » sont de très petits pâtés dans lesquels la farce est composée d'un mélange de poivre, de dattes, d'amandes, le tout pilé ensemble et pétri avec du beurre et de l'eau de fleur d'oranger ; les *megrouûts* pâtés farcis comme les précédents, mais plus grossiers et en forme losanges de 10 centimètres de côté environ ; les *çamçâ* sont des gâteaux de même genre mais plus petits ; les *gnîdlêts* sont des godets en pâte remplis de la farce des *k'ab r'zèl* ; les *grîouech* sont des beignets plats que l'on trempe dans le miel pour les manger.

Il y a à Tlemccen plusieurs restaurants indigènes (musulmans ou juifs). Mais les poissons frits, les beignets huileux, les grillades noirâtres et le kouskou qui sont à l'étalage n'ont rien de bien appétissant ; l'odeur d'huile et de graisse brûlée qui s'échappe de l'intérieur, noirci par la fumée, ne plaît pas à tous les odorats. Les pensionnaires habituels de ces gargotes sont des étudiants, des ouvriers, des journaliers, des paysans venus à la ville. Les musulmans accoutumés à un certain confort, quand ils sont de passage à Tlemccen descendent en général chez des amis ou des parents, ou bien dans les hôtels français. Les Tlemcceniens savent offrir à leurs hôtes une très large hospitalité.

A Tlemccen, comme au Maroc, beaucoup de musulmans de la classe aisée, les lettrés surtout, s'interdisent l'usage du tabac à fumer (il en est beaucoup qui prennent du tabac parfumé à la rose, à la lavande...) Cette habitude locale, due en partie à

<sup>1</sup> Sur cette pâtisserie, voyez W. MARÇAIS, *Le dialecte arabe...*, p. 277. Il n'y a qu'un petit nombre de familles tlemcceniennes qui sachent faire le *fanîd*.

l'influence de certaines confréries religieuses, celle des Derqâoua notamment, est presque élevée ici au rang d'une prescription religieuse. Au reste, les fils de bonnes familles fument en cachette des autres musulmans ; mais il est presque interdit à un jeune homme de fumer en présence d'un vieillard, à un fils devant son père ou ses parents plus âgés que lui. C'est là une marque de respect que bien peu de musulmans négligent. On fume encore, dans les cafés maures, le narguilé (*chicha*) et la population musulmane compte également quelques fumeurs de *kif* (cannabis indien), qui se procurent ainsi une manière d'ivresse érotique. Il va sans dire que pendant toute la durée du mois de jeûne (*ramadan*), il est interdit par la loi musulmane de fumer pendant le jour ; le musulman qui enfreindrait publiquement cette règle serait certainement maltraité par ses coreligionnaires tlemceniens.

b) **Vêtements et parures**<sup>1</sup>. — Au point de vue du costume et des bijoux, le tlemcenien se distingue encore des ruraux. Ici le musulman redoute le froid ; il se couvre beaucoup en hiver et même en été ; il ne change guère son linge de corps qu'au bain maure, tant il craint d'être « frappé par le froid » selon l'expression courante.

Les hommes de la classe aisée portent d'ordinaire, en hiver, un premier *burnous* en drap bleu-sombre, plus rarement, le lourd burnous de laine noire ou brune (*khidoûs* et *sor'dâni*), et au dessous un ou deux burnous en laine blanche. En été ils suppriment le premier burnous et ne gardent qu'un léger burnous blanc. Le burnous de dessus est souvent remplacé par une *jellâba* de drap ou de laine et l'un des burnous de dessous est remplacé parfois par le *haïk* ou *ksâ* qui est une longue pièce d'étoffe sans couture dans laquelle on s'enveloppe le corps et la tête<sup>2</sup>. Souvent même le musulman porte deux *haïks*, l'un de dessous est en soie, l'autre de dessus, en laine, remplace le burnous (fig. 17).

Au dessous, le tlemcenien porte la *qechchâba* qui est une longue chemise de coton, sans manche et serrée sur la poitrine avec un cordon (on l'appelle *'abaïya* lorsqu'elle est en soie) ; une veste de drap ou de toile (*r'lîla*), un ou deux gilets (*maqfoula* pl. *mqâfel*), une chemise de coton (*qmedja*)<sup>3</sup>, un tricot, une large culotte (*grâoul*) descendant au dessous du genou et serré à la ceinture par un cordon (*tsekka*), un caleçon en coton de même forme que la culotte, des chaussettes et des souliers découverts (*çobbât*, pl. *çbâbot*) ou des pantoufles sans talon (*belr'a*, *blâri*) en été. La culotte est nouée sur les gilets et la *tsekka* est généralement dissimulée sous une ceinture en soie ou en laine de couleur (*hozâm*) ou une ceinture de cuir (*hazzâma*). Sur la tête, les uns — les jeunes surtout et beaucoup de koulouglis — portent la *châchiya* ordinaire avec gland noir ou sans gland ; d'autres enroulent un turban autour de la *châchiya*. Souvent sous la *châchiya* on porte une petite calotte blanche (*arraqiya*) et quelquefois par dessus l'*arraqiya* une grosse coiffure blanche, dure et volumineuse (*qolah*) sur laquelle on met une *châchiya* spéciale.

<sup>1</sup> M. Mohammed ben Mostefa d'Alger, vient de faire paraître chez Fontana, une brochure de 102 pages intitulée *اللباس في أحكام الزينة و اللباس و الاحتجاب* qui traite de la parure, du vêtement, de la manière de se voiler, au regard de l'Islâm orthodoxe. L'auteur du *Lobab* fixe la règle, d'après le Coran et la tradition ; quand il n'y a pas de règle, il essaie de dégager une opinion sur la conduite à suivre par les musulmans, d'après les dires de savants réputés ; il fait aussi — mais rarement — de courtes observations sur les usages actuels, chez les musulmans modernes.

<sup>2</sup> On lira une très intéressante étude sur le port du *haïk*, son histoire, la manière de s'en vêtir au Maroc et à Tlemcen, avec des photographies, ap. E. DOUTTÉ, *Merrakech* fasc. I, p. 248 à 262.

<sup>3</sup> Il y a déjà quelques musulmans ici, surtout des jeunes, qui portent la chemise, la veste et le gilet européens.



Cette dernière coiffure est généralement recouverte d'un turban (*amâma*) ou du *haïk*, ou encore d'une pièce de coton appelée *chêch* (le *kambouch* des Bédouins) qui retombe sur les épaules sous les gilets ; le *chêch* et le *haïk* sont parfois fixés sur la *châchîya* par un turban ou par une longue corde en poil de chameau (*kheït*) qui fait plusieurs fois le tour de la tête.

Dans la classe ouvrière, les hommes portent en général la *jellâba* marocaine en laine, ou la *jellâba* fabriquée à Tlemcen, qui coûte moins cher ; au dessous, ils n'ont guère qu'un ou deux gilets, une chemise et un pantalon brun ou noir en laine grossière tissée à Tlemcen. Quelques uns au lieu de la *jellâba* portent un *pardessus* court, avec manches longues et capuchon nommé *kabboût*. Les ouvriers mettent presque tous le *chêch* ou le *haïk* avec la corde de poil de chameau entourant la tête.

La femme musulmane pour sortir est entièrement cachée du haut de la tête aux talons sous une large bande d'étoffe de laine fine, sans couture, le *ksâ* ou *haïk r'erbi* analogue à celui des hommes, mais qui recouvre entièrement le visage, dont on ne doit entrevoir qu'un œil<sup>1</sup> (fig. 14).

Sous le *haïk*, la femme porte une *châchîya* conique, qu'elle doit poser bien droite sur la tête si elle ne veut pas passer pour une dépravée. Cette *châchîya* est elle-même recouverte d'un *mandil* (foulard de soie brochée d'or) pour les jeunes mariées. Le foulard qui recouvre la *châchîya*, pour les autres femmes, est simplement en soie de couleur, non brochée d'or, et se nomme *baïtsa* ; pour les pauvres, il est en laine ou en coton et s'appelle *hendiya*<sup>2</sup> (fig. 15).

Le reste d'un costume de femme se compose de la *frimla* ou gilet très court, sans manche, se boutonnant sur le devant par un seul bouton, d'une ou plusieurs *abaiya* de soie ou de coton, d'un cafetan (*garfîân*) à manches courtes, en drap de couleur, en velours avec des broderies d'or quelquefois, d'une chemise de dessous et d'une culotte analogue à celle des hommes (fig. 18 et 20).

Sur l'*abaiya*, la femme met d'ordinaire une ceinture en cuir (*hazzâma*) plus ou moins enrichie de broderies d'or ou d'argent. Les jours de fête et de visite, elle met une riche ceinture (*hozâm*) de soie brochée d'or (il y en a qui valent jusqu'à 500 francs), par dessus le cafetan ; le *hozâm* fait au moins deux fois le tour du corps ; il se termine à ses extrémités par de longues franges d'or.

Les tlemceniennes ne portent guère que des souliers noirs très simples sans talon, sans lacets et sans boutons, espèces de pantoufles de cuir.

Depuis quelques années, quand elles sont à la maison, elles commencent à mettre des souliers à talons (*çobbât el-mejboûd*) en cuir noir verni, ou en cuir rouge ou jaune avec broderies d'argent et d'or. Elles prennent aussi peu à peu, depuis deux ou trois ans, l'habitude de mettre des pantoufles (*rihâiya*) en velours broché d'or et de porter des bas de soie blancs ou de couleur (jamais noirs).

Les hommes, en fait de bijoux, ont quelquefois une ou plusieurs bagues, une montre avec sa chaîne.

<sup>1</sup> Les femmes que l'on rencontre la figure découverte, à Tlemcen, sont des femmes de la campagne ou des femmes de mauvaises mœurs. Celles des villages de la banlieue de Tlemcen, ne se voient pas dans les villages, mais elles ne manquent pas de le faire, d'ordinaire, quand elles viennent à Tlemcen. La tlemceniienne doit avoir soin en ville de bien cacher le bas de ses jambes nues avec le *haïk* ; elle ne le fait pas toujours, et Sidi Ahmed ben Youcef lui en a fait le reproche dans un dicton satirique bien connu.

<sup>2</sup> Les jours de fête, la femme et les fillettes accrochent au sommet de la *châchîya*, une longue bande de soie fine (*el-abrouq*) qui retombe derrière le dos en un double ruban jusqu'aux talons.

Les bijoux des femmes sont très nombreux et quelques-uns sont de très grande valeur. Nous citerons seulement, pour Tlemcen, les principaux : la *ra'âcha* (*ouerâ* des juives) est une fleur en or ou argent avec incrustations de perles et de diamants, dont la tige est une longue épingle que l'on plante dans la *châchiya* ; la '*oççâba* est un diadème de soie piquetée d'or ou d'argent qui ceint le front et se noue derrière la tête ; on y accroche quelquefois sur le devant du front des *çolânis*<sup>1</sup> et des pièces d'or ; une main (*khamisa*), en or, est fixée dans la '*oççâba* au milieu du front ; l'*ounisa* est un pendant d'oreille formé d'une tige d'or en arc de cercle, passée dans le lobe de l'oreille et dont chaque extrémité supporte des demi *çolânis* et des quarts de *çolânis* ; le *nâb* et la *khorça* sont de même forme et de même nature que l'*ounisa* mais sont passés dans le sommet du pavillon de l'oreille et supportent des perles, des pierres fines et des petites boules d'or ; ces lourds pendants d'oreilles sont soutenus par un fil de soie ou une chaînette d'or qui réunit les deux oreilles par dessus la tête ; la *cherka* est un collier de dix fils de *çolânis* retombant devant la poitrine ; le *zmerred* plus petit que la *cherka* n'a guère que trois fils, et les pièces (qui peuvent être des 1/2 ou des 1/4 de *çolânis*) sont séparées par des grains de cornaline ; la *cherka* et le *zmerred* renferment souvent une *khamisa* ; le *kheit el-djôûher* est un collier de soie décoré de perles ; il serre le cou et s'attache par derrière ; la *meskiya* est une sorte de sautoir en or ou en argent avec breloque d'or couverte de diamants. Aux mains, les femmes portent divers bracelets, en or, en argent ou en verroterie, de formes diverses (*dah*, *mnâfekh*, *ndjimâts*, *msâis*, etc...) ainsi que des bagues et des anneaux plus ou moins riches. Aux pieds les femmes portent les lourds anneaux en argent et en or que l'on nomme *kholkâl* et *rdif*. Pour accrocher le *ksâ* en soie que les femmes portent les jours de fêtes sous le *haïk*, elles se servent d'épingles (*bzâim*) très ouvragées, de forme et de prix très divers.

On fixe ou l'on brode assez souvent une *khamisa* en or sur le devant de la *châchiya* des jeunes garçons ; mais lorsque l'enfant atteint l'âge de trois ans environ, on lui accroche la *khamisa* au moyen d'un petit anneau, au lobe de l'oreille droite.

En général les tlemceniens et leurs femmes ne se font pas de tatouages ; beaucoup croient que le tatouage porte malheur. Il est cependant des hommes et des femmes (surtout chez les *hadar*) qui se font marquer un petit tatouage en forme de croix sur le dos de la main droite, ou un petit trait vertical au sommet du nez ou sous la lèvre inférieure, ou encore un point de tatouage sur la joue droite (au dessous de la pommette).

Si les tlemceniennes ne se tatouent pas, en revanche elles se fardent sérieusement le visage. Les jours de fête ou de visite, elles se noircissent les sourcils et les réunissent par un large trait noir, le *harqôus* (grec *χαλκός*)<sup>2</sup>, se noircissent également le bord des paupières et les cils avec du *koheul*<sup>3</sup> ; elles se nettoient les dents,

<sup>1</sup> Le *çolâni* est une pièce d'or (de 3 à 5 grammes) frappée par les gouvernements musulmans (la plupart sont turcs) ; il en est de très anciens ; j'en ai retrouvé quelques uns qui sont des *dinârs* frappés en Espagne ou dans le Maghrib au moyen-âge. Le *doblon* est plus gros que le *çolâni*. Les autres pièces d'or que portent les femmes dans leur parure, sont des pièces européennes.

<sup>2</sup> La matière noire qui sert à faire le *harqôus* s'obtient en chauffant dans un petit creuset en terre bien couvert, un mélange de '*alça* (sorte de noix de Galle) et de *hadîda* (alquifoux ou sulfure de plomb) ; une poussière noire et fine se dépose contre le couvercle du creuset ; on mouille cette poussière avec un peu de salive et on en enduit l'extrémité d'un petit bâton de noyer (*meroued*) avec lequel on trace ensuite le *harqôus*. Généralement le *meroued* est acheté le jour de l'Achoûra.

<sup>3</sup> Sur l'usage du *koheul*, voir : MOHAMMED BEN MOSTEFA, *El-Lobab*, p. 16. Pour le *souâk*, voir *ibid.* p. 12.

les gençives et les lèvres avec du *souâk* (écorce de racines de noyer) ; elles se mettent du henné non seulement à la chevelure, mais aussi aux mains (généralement tout l'intérieur des deux mains et les doigts extérieurement jusqu'à la seconde phalange) et aux pieds (la plante des pieds et le dessus jusqu'à la naissance des doigts et de la cheville). Quelques-unes se rougissent les pommettes avec du carmin ('*ager*).

Les hommes font aussi usage du *souâk* pour les gençives et du henné pour les mains et les pieds ; il en est qui se noircissent les paupières au *koheul* et pensent ainsi se préserver des maux d'yeux.

Les habitudes des tlemcceniens relatives au port de la barbe et des cheveux, comme celles des peuples primitifs, sont encore encombrées de rites magiques et de croyances superstitieuses.

L'usage est très répandu à Tlemccen de laisser aux garçons (parfois jusqu'à leur dixième année) une large touffe de cheveux sur le sommet de la tête<sup>1</sup>, tout le reste étant rasé (fig. 18). Les jeunes gens et même les hommes gardent d'ordinaire une calotte de cheveux et se font raser le pourtour. Beaucoup de tlemcceniens, les vieillards surtout, se font raser le crâne entièrement. Les koulouglis se rasent la barbe et ne gardent d'ordinaire que la moustache, mais les vieillards portent toute la barbe ; il est aussi des *Ĥadar* qui ne gardent que la moustache ; mais presque tous portent la barbe.

Du reste assez souvent la barbe se porte plus ou moins court taillée en un collier qui encadre la figure ; les moustaches sont raccourcies au milieu, avec les ciseaux.

La femme ne se coupe jamais les cheveux, sauf quand elle a la teigne ; elle se borne à les tailler légèrement avec des ciseaux sur le front. Les jeunes femmes portent deux mèches (*mĥēdef*) retombant devant les oreilles et se parfument avec du patchouli ou de l'eau musquée<sup>2</sup>. La tlemccenienne ne se frise pas la chevelure, elle la porte très lisse sur la tête ; lorsqu'elle est mariée, elle tresse ses cheveux en une natte à trois brins avec un ruban de soie (*terkiba*), et laisse retomber cette natte entre les deux épaules ; les cheveux sur la tête sont recouverts d'un mouchoir de soie noire ou de couleur (*el-'aksa*), noué derrière la tête. La jeune fille non encore mariée, fait la raie au milieu du front et réunit les deux moitiés de la chevelure derrière la tête, à l'aide d'un ruban de soie qui s'enroule autour de la mèche unique (*sēlef*), formée par tous les cheveux réunis, jusqu'à l'extrémité de celle-ci (fig. 21). A l'extrémité de cette mèche, non tressée, s'attache une petite pièce carrée de drap fin ou de velours de couleur (le *qardoun*), sur laquelle est d'ordinaire brodé en fil d'or le nom de la jeune fille<sup>3</sup>. Pour la femme mariée le *qardoun* n'existe pas,

<sup>1</sup> Lorsque l'on coupe cette touffe de cheveux, appelée *goĥĥaiya*, l'on invite les parentes à un repas à la maison. Le père de l'enfant donne une pièce de monnaie au coiffeur qui a coupé la *goĥĥaiya* de son fils, et la mère garde précieusement cette touffe de cheveux ; elle la cache d'ordinaire au milieu d'un oreiller fourré de laine. Quand la mère a une maladie du cuir chevelu (généralement la teigne) ou qu'elle n'a pas de longs cheveux, elle fait deux mèches de la *goĥĥaiya* de son fils et se les attache sur la tête de manière à ce qu'elles retombent devant les oreilles. — En ce qui concerne le port de la barbe et des cheveux dans l'Islam orthodoxe, on trouvera de longs détails ap. MOHAMMED BEN MOSTEFA, *El-Lobab*, p. 17 à 29.

<sup>2</sup> Environ une fois par mois, femmes et jeunes filles se passent les cheveux au henné, ce qui leur donne une belle couleur à reflets roux. On parlera plus loin de cet usage du henné.

<sup>3</sup> Une jeune fille qui désire que ses cheveux grandissent, attache à l'extrémité de cette mèche, à côté du *qardoun*, une coquille d'huttre ou une mâchoire de hérisson, quelquefois ces deux objets réunis.

il est remplacé par deux larges rubans en soie qui descendent jusqu'aux talons ; l'extrémité de chacun de ces rubans se termine par une partie plus large (carrée ou triangulaire), enrichie de broderies d'or et portant quelquefois le nom de la femme sur l'une et le nom du mari sur l'autre.

Les fillettes pendant le Mouldé sont peignées comme les femmes mariées ; mais une fois la fête passée, elles reprennent la coiffure des jeunes filles.

C). **Habitation et mobilier.** — Le massif montagneux jurassique de Tlemcen est formé pour une large part de calcaires dolomitiques et de travertins tout percés de cavernes et de grottes<sup>1</sup>. Beaucoup de pauvres indigènes ont pris ces grottes pour demeure et y vivent misérablement. Dans une humidité malsaine, dans une atmosphère viciée, ces modernes troglodytes sont terrés comme des renards ; ils ferment d'ordinaire l'ouverture de la tanière par une muraille grossière percée d'une porte et logent avec eux, dans la grotte, les quelques animaux (ânes, moutons, chèvres, volailles etc..) qu'ils peuvent avoir. Quelquefois, la croûte travertineuse qui sert de toiture à ces cavernes, minée par les pluies ou disloquée par les gelées, s'effondre brusquement et ensevelit les malheureux habitants<sup>2</sup>. Les principales agglomérations de grottes habitées aux environs immédiats de Tlemcen sont celles du faubourg d'El-Kalaa à 7 ou 800 mètres au Sud de Tlemcen, les grottes de Bou Dr'en, à 1 kilomètre à l'Ouest, le village entier des Beni Bou Blèn au-dessous de la route de Tlemcen à Seb dou et à 3 kilomètres de Tlemcen, le village de Kifân à environ 1 kilomètre à l'Ouest-Nord-Ouest, le village de Fdèn Seba', à 7 ou 800 mètres au Nord de la ville.

La population de ces grottes, ainsi que de quelques autres — comme les deux ou trois grottes du village de Sidi-l-Haloui — peut bien dépasser un millier d'individus.

A part les « troglodytes » tlemceniens, la population de la ville ainsi que celle des villages voisins, a pour demeure des maisons en pierre ou en pisé, plus ou moins confortables, et toutes bâties sur le même type.

La maison tlemcenienne est ce que l'on a appelé la maison arabe. De forme carrée ou rectangulaire, la maison est extérieurement très simple : quatre murs, plus ou moins plans ou de forme bombée, forment les quatre faces et sont blanchis à la chaux. On ne voit pas de fenêtres donnant sur l'extérieur ; s'il y en a de très rares, ce sont de simples lucarnes percées le plus haut possible, pour éviter que les regards indiscrets des passants vinssent fouiller l'intérieur. Une large porte en bois, parfois surmontée d'un auvent et de consolettes d'un gracieux effet, ferme l'entrée de la maison. Un couloir, coudé à angle droit, donne accès de la porte d'entrée dans une cour intérieure, de sorte que si la porte est ouverte, le passant ne peut voir dans la cour. A droite et à gauche, dans le couloir, sont des bancs de pierre, taillés dans la muraille, sur lesquels le visiteur s'assied, en attendant que le maître de la maison ait « fait le chemin », c'est-à-dire qu'il ait fait disparaître de la cour les femmes qui pouvaient s'y trouver ; car aucun étranger, même ami de la famille, n'a le droit de voir les femmes ; cette règle est strictement observée à Tlemcen.

<sup>1</sup> Dans la région des Beni Snous, à une trentaine de kilomètres à l'O-S-O. de Tlemcen, les grottes sont nombreuses également ; il est même certains villages, le Khemis par exemple, dans lesquels la plupart des maisons sont construites au dessus d'une grotte — *Koull dar br'ar*, disent les habitants, « chaque habitation a sa grotte » — qui sert d'écurie. Le village des Beni Bahdel dans la même région est formé d'une haute falaise de travertins dans laquelle sont percées plusieurs dizaines de grottes ; véritables nids d'aigle, qui servent de demeure aux habitants.

<sup>2</sup> Depuis huit ans que j'habite Tlemcen, le fait s'est déjà produit deux fois.

Les chambres donnent sur les quatre faces de la cour intérieure carrée ou rectangulaire, généralement ombragée par un arbre fruitier ou des ceps de vigne formant tonnelle. Dans la cour se trouve d'ordinaire un puits ou une pompe sur les côtés, ou bien c'est au milieu, un jet d'eau qui retombe dans une vasque de marbre.

La façade des chambres du côté de la cour intérieure est percée de portes et de fenêtres pour permettre à l'air et à la lumière de pénétrer (fig. 22). On voit l'inconvénient, au point de vue de l'hygiène, d'une semblable disposition des ouvertures sur une seule face de la chambre, qui ne permet pas de renouveler facilement l'air dans les appartements.

Malgré la rigueur des hivers à Tlemcen (qui se trouve à 850<sup>m</sup> d'altitude), aucune cheminée n'est ménagée dans les chambres. Les musulmans ne se chauffent qu'avec le brasero (*mejmer*) placé au milieu de la pièce.

Les intérieurs des maisons des tlemceniens aisés sont assez richement meublés. Dans les chambres, des tapis de laine (marocains ou du sud Oranais), des matelas étendus par terre, des couvertures, des étoffes aux brillantes couleurs, recouvrent le sol et les murs décorés de mosaïques. Malheureusement, par un manque de goût qui se généralise de plus en plus, des meubles européens mélangés aux meubles indigènes, fabriqués dans le pays, font le plus désagréable effet : des armoires à glace, des lits de fer, de grands buffets, des chaises jurent à côté des nattes (d'alfa et de laine fabriquées chez les Beni-Snous et les Beni-Snassen) et des petits matelas indigènes, des grands coffres en bois ouvragé et peint, des tables basses (*maïda* et *tifoûr*), des samovars (*bâboûr*) et des théières (*berréd*) sur de grands plateaux en cuivre repoussé (fig. 23), des étagères indigènes en bois peint, des cadres ouvragés renfermant des versets du Coran ou des peintures de Bourâq, la jument ailée du Prophète.

Un double rideau plus ou moins riche sert de portière aux chambres des femmes et masque au regard l'intérieur de la pièce.

La cuisine se fait généralement dans la cour ou sous le péristyle ; mais, dans beaucoup de maisons tlemceniennes, une petite pièce sert de cuisine ; elle est uniquement meublée de casseroles en terre ou en fer et de quelques fourneaux portatifs en terre (*bou-djouel*).

Les latrines, ménagées dans presque toutes les maisons dans un coin de la cour sont souvent dans le voisinage du puits, ce qui n'est pas très hygiénique.

Chez les pauvres le mobilier est des plus sommaires, il est réduit au strict nécessaire.

L'usage du balai français est peu répandu dans les maisons tlemceniennes ; on se sert généralement d'un petit balai en feuilles de palmier nain et sans manche. Le balai joue du reste un certain rôle dans les croyances populaires à Tlemcen<sup>1</sup>.

Quelques lettrés tlemceniens ont des livres qu'ils entassent d'ordinaire dans un coin de la chambre, parce que bien peu d'entre eux ont des armoires-bibliothèques ou des étagères à livres.

Une main grossièrement peinte en couleur dans le voisinage de la porte, ou un fer à cheval cloué au-dessus de l'entrée de la maison ou de la chambre servent à protéger l'intérieur contre le mauvais œil.

<sup>1</sup> On dit par exemple qu'une jeune fille ou un jeune homme, frappés de sept coups du balai par la maîtresse de la maison, ne trouveront pas à se marier. L'homme ne doit jamais balayer, sans quoi, cela lui amènerait des invités, qu'il lui faudrait héberger. On ne doit pas non plus balayer pendant la nuit ; cela pourrait chasser le bonheur de la maison. Voyez encore le rôle du balai dans certaines cérémonies de sorcellerie à Tlemcen (cf. ABOU BEKR, *Er-Rebat* in *Bull. soc. géog. d'Oran*, avril-juin 1906, p. 173-174).

Le tlemcenien qui a des chaises ne s'en sert guère que pour y faire asseoir les européens qu'il reçoit chez lui ; il préfère, quant à lui, s'asseoir par terre sur des tapis, même pour prendre ses repas.

L'usage de la fourchette pour manger commence à se répandre dans quelques très rares familles tlemceniennes ; mais d'ordinaire on ne se sert pour manger que de la cuiller en bois (*ma' ilqa*).

L'usage du couteau de table est également peu répandu et la viande est découpée avec les doigts pour être mangée ; elle est d'ailleurs toujours très cuite<sup>1</sup> et se détache facilement par morceaux<sup>2</sup>.

Les musulmans tlemceniens qui ont des lits à l'euro péenne (le lit en bois se nomme *kâtri*, le lit en fer, *némoussiya*) y couchent quelquefois, mais la plupart préfèrent coucher par terre sur les matelas arabes.

D) Sports, jeux, danses. — Le tlemcenien en dehors de l'exercice qu'il prend à son travail ou pour se rendre à son atelier ne déploie pas beaucoup d'activité physique. En général assez mauvais cavalier, parce qu'il ne monte pas à cheval, lorsqu'il a besoin de se rendre à la campagne, il préfère une monture très docile, un mulet ou un âne, à un cheval trop vif dont il ne serait pas maître ; il ne monte pas à bicyclette — à de très rares exceptions près — et peu nombreux sont les tlemceniens qui possèdent des voitures. A part les pèlerinages aux tombeaux des saints, à la mosquée de S. Bou Medièn, où beaucoup vont faire la grande prière du vendredi, les musulmans de Tlemcen font de fréquentes promenades dans la campagne si agréable qui entoure la ville et qu'ont tant de fois et si justement chantée les poètes arabes. Le tlemcenien aime sa belle campagne couverte d'oliviers, de végétation et de fleurs, où, pendant l'été et au printemps, il respire une fraîche brise, où il entend le joyeux murmure des ruisseaux et où son œil jouit toujours d'un panorama immense et varié ; il passe volontiers de longues heures assis à l'ombre des bosquets à causer ou à rêver ; il s'y rend le plus facilement qu'il peut, en voiture de préférence, de façon à éviter la fatigue.

Quelques jeunes musulmans — encore bien rares malheureusement — commencent à fréquenter nos sociétés de gymnastique ; il faudrait les encourager dans cette voie.

Le tlemcenien en somme, n'aime pas les sports, il ne fait pas d'équitation, pas de bicyclette, il ne chasse pas, ne pêche pas, et recherche plutôt l'immobilité ; il ne se préoccupe pas de développer une activité physique calculée et voulue, si, par son métier ou sa fonction, il n'est forcé de le faire.

Aussi n'est-il pas rare de voir les petits commerçants de Tlemcen — qui ne quittent guère leur magasin que pour rentrer à leur domicile ou aller au café — prendre, encore jeunes, un embonpoint excessif.

Les tlemceniens, à part les enfants, ne pratiquent guère que les jeux qui ne demandent pas un exercice fatigant. Les « fantasias » ou courses de chevaux dont les ruraux sont très amateurs et qui ont lieu surtout à l'occasion des grandes fêtes patronales (*wa'das*) et des mariages, sont entièrement délaissées à Tlemcen. La *Rahba* est aussi un jeu des Bédouins que les musulmans ici ne connaissent pas.

<sup>1</sup> La viande ne peut être mangée que très cuite, lorsqu'elle ne contient plus la moindre trace de sang. Le sang cru est en effet prohibé par la loi musulmane, comme par la religion d'un grand nombre de peuples. Cela n'empêche pas les Aissaoua les jours de fête, de manger en public de la viande crue.

<sup>2</sup> On ne se sert pas d'ordinaire d'assiettes à table ; tous les convives mangent dans le plat.

Cependant le jeu de la *koûra*, dont M. Doutté a longuement parlé<sup>1</sup>, est quelquefois, mais rarement, pratiqué à Tlemcen sous le nom de *mğâra'*<sup>2</sup>; on y joue avec une boule en bois et des bâtons recourbés. Les jeux les plus en vogue ici sont les jeux de cartes, de dames (*dâmma*), de trictrac (*chichbich*), de dominos (*damino*).

Les jeunes garçons jouent aussi à *mğâra'* et à un grand nombre d'autres jeux, dont voici les plus usités :

a) '*obâr ed-dokhên*. C'est un jeu de grands garçons. Les joueurs se divisent en deux camps ayant chacun un chef. Les deux chefs tirent au sort<sup>3</sup> pour savoir qui aura l'avantage. Les perdants courbent l'échine et se placent les uns derrière les autres en se tenant par les reins; le premier de la file repose sa tête sur les mains entrelacées du chef de camp, qui est debout adossé contre un mur et fait face à la file. Les gagnants sautent tous sur le chevalet formé par la file des perdants; ils doivent prendre garde de ne pas tomber et de ne pas appuyer les pieds à terre, tant que le chef n'a pas donné l'ordre de descendre, ce qui n'a lieu que lorsque tous les gagnants ont pris place sur les perdants. La descente doit se faire à droite ou à gauche selon l'ordre du chef des gagnants. On recommence ainsi jusqu'à ce que l'un des gagnants ayant commis une infraction aux règles du jeu, indiquées ci-dessus, la partie est perdue par le camp gagnant, qui prend alors la place du camp perdant.

C'est le jeu que l'on pratique dans certaines régions de la France sous le nom de « cheval-fort ».

b) '*Dchicha-l-kolîba r'odđâra*. Deux camps, deux chefs, les perdants vont se cacher et les gagnants partent à leur recherche. Lorsque l'un de ceux qui sont cachés est découvert, il doit poursuivre celui qui l'a découvert, lui monter sur le dos et se faire ainsi ramener au point de départ.

c) '*Ogbên el-lîl*. Les joueurs, en nombre pair, sont divisés en deux groupes égaux, ayant chacun un chef. Pour savoir quel camp aura l'avantage, l'un des chefs jette en l'air une pierre plate sur l'une des faces de laquelle il a craché; la face humide de salive est nommée *echchtsa* (l'hiver ou la pluie), l'autre face qui est sèche s'appelle *eç-ceïf* (l'été ou la sécheresse). La pierre étant en l'air, l'un des camps demande *chtsètsna* (notre hiver) tandis que l'autre dit *çeïfna* (notre été). Si la partie de la pierre mouillée de salive est contre terre lorsque la pierre est tombée, c'est le camp qui a dit *çeïfna* qui est le vainqueur, et inversement.

Chaque gagnant choisit dans le camp des perdants un camarade qui va lui servir de monture et toutes les montures reçoivent un nom<sup>4</sup> que seuls les gagnants ou cavaliers connaissent. Ceci fait, chaque gagnant monte sur le dos du perdant qui lui sert de monture, et tous forment un cercle. Le chef des cavaliers dit alors un certain nombre de phrases ou de mots toujours les mêmes auxquels les autres cavaliers doivent répondre<sup>5</sup>; puis il finit le dialogue en ordonnant à ses camarades d'aveugler leurs chevaux; « '*amiou-l-kheil* ». Aussitôt chaque cavalier ferme avec ses mains les yeux du camarade qui lui sert de monture; puis le chef des cavaliers

<sup>1</sup> Cf. *Merrakech*, p. 318 et s.

<sup>2</sup> *mğâra'* est le pluriel de *mağra'* « baton recourbé ». Ce jeu de plus en plus délaissé à Tlemcen, tend à y disparaître entièrement.

<sup>3</sup> L'un des deux cache une petite pierre dans l'une de ses deux mains fermées, l'autre doit découvrir la main contenant la pierre; s'il la trouve, son camp a l'avantage.

<sup>4</sup> Les noms donnés par les cavaliers à leurs montures sont généralement des noms d'animaux.

<sup>5</sup> Le chef dit d'abord: « '*ogbên el-lîl* (aigles de la nuit) » et les autres répondent par les mots: « '*forşên el-kheil* (cavaliers des chevaux) », etc.

prononce le nom de l'une des montures. Le cavalier, dont la monture a été nommée, descend, vient à pas de loup frapper légèrement du doigt le front du chef des perdants, qui sert de monture au chef des gagnants, et retourne sur le dos de sa monture dont il ferme les yeux avec ses mains. Le chef des cavaliers, met alors pied à terre et demande à sa monture : « qui t'a frappé ? » ; si ce dernier réussit à le dire exactement, le camp des perdants devient gagnant et les cavaliers deviennent les montures ; sinon les gagnants restent cavaliers et la partie recommence.

d) *Eṭ-téčh*. Les joueurs sont divisés en deux camps ayant chacun un chef. Entre les deux camps on dresse une pierre, facile à renverser, appelée *eṭ-téčh*. Avec une paume en cuir (*koúra*), les deux chefs tirent les premiers et cherchent à renverser le *téčh*. Celui qui manque le *téčh* se retire et cède la place à un camarade de son camp, jusqu'à ce que tous les joueurs d'un camp soient ainsi épuisés, c'est ce camp qui a perdu. Les gagnants montent alors sur le dos des perdants et se lancent de l'un à l'autre la paume qu'ils doivent recevoir tantôt d'une façon tantôt d'une autre, jusqu'à ce que l'un d'eux l'ait échappée. La partie est alors finie et on la recommence.

e) *Ferda*. Le jeu de *ferda* n'a lieu que le 7<sup>e</sup> jour qui suit un mariage, et dans la chambre nuptiale, entre le marié et ses amis. Tous les joueurs prenant l'un après l'autre les deux pantoufles jaunes (*blâr'i*) du marié, les appliquent l'une contre l'autre, semelle contre semelle, et les jettent en l'air. On observe pour chaque joueur la façon dont retombent les pantoufles. Si toutes deux, tombées à terre, ont la semelle contre terre, celui qui les a jetées est nommé Sultan (*çolṭén*) ; si les deux pantoufles ont toutes deux, au contraire, la semelle en l'air, celui qui les a lancées est un vizir (*ouzir*) ; si l'une des pantoufles a la semelle appliquée à terre et l'autre, la semelle en l'air, celui qui a obtenu ce résultat est un « voleur » (*séreq*). Lorsque les pantoufles lancées par les autres joueurs désignent un nouveau « sultan » ou un nouveau « vizir » ceux-ci prennent la place du « sultan » et du « vizir » précédents, jusqu'à ce qu'il ne reste plus qu'un « sultan », un « vizir » et des « voleurs ». Alors le « vizir » demande au « sultan », en désignant chaque « voleur » : « *çhhâl istahel yâ-l-mêlik*, combien mérite-t-il (de coups), ô roi ? » Le roi répond : « tant ! » Le vizir, avec l'une des pantoufles, frappe le nombre de coups fixé, sur la paume de la main ouverte du « voleur ». Et l'on recommence la partie.

Les jeunes musulmans ont pris l'habitude de la plupart des jeux des petits européens ; ils jouent tous fréquemment à « saute-mouton » (*ompa*<sup>1</sup>), à la toupie (*serboût*), aux billes (*nibli*), à la « poule » (*gârina*<sup>2</sup>).

Les petites filles musulmanes ont aussi un certain nombre de jeux qu'elles ont empruntés aux fillettes européennes, comme le saut à la corde (*el-hebila*), la marelle, le jeu de la pelote.

Parmi les jeux des petites filles à Tlemcen, nous signalerons seulement les suivants :

a) *Haḍobḍob* se joue en chambre. Une fillette, celle qui « paye » s'agenouille par terre et repose son front sur le sol entre ses deux bras, de façon à ne rien voir de ce qui se passe autour d'elle ; ses camarades de jeu sont assises autour d'elle et

<sup>1</sup> Ce mot *ompa* est le français « un pas » parce que la règle du jeu de saute-mouton, est quelquefois d'éloigner, d'un pas après chaque saut, celui qui « paye ».

<sup>2</sup> Il s'agit du jeu qui consiste à jeter à terre une pierre, ou un bouchon, avec des pierres plates, ou de pièces rondes et plates de métal. Ce jeu qui dans certaines régions se nomme le « bouchon » dans d'autre la « poule », est appelé « gâline » en Franche-Comté, « *gallina* » par les Espagnols. C'est de ce dernier mot que vient le vocable des Tlemcenienens.



chacune pose sa main droite sur le dos de la patiente, de sorte que toutes les mains soient placées les unes sur les autres. Les fillettes soulèvent ensemble leurs mains droites et frappent le dos de celle qui « paye » en disant :

*Ya ḥaḍobḍob ya mḍobḍob yedd men fôq 'ala çondôq.* A ces mots, qui n'ont pas beaucoup de sens, celle qui « paye » doit répondre en disant le nom de celle de ses camarades dont la main droite est au dessus de celles des autres ; si elle la découvre, c'est celle-ci qui prend sa place ; sinon elle reste, et le jeu recommence. Les jeunes garçons jouent aussi à ce jeu.

b) *Zbida*. Cinq ou six fillettes sont assises en cercle les unes contre les autres et posent leurs mains sur les genoux de l'une d'elle, qui est considérée comme le chef. Ce chef touche successivement du doigt chacune des mains en disant les mots suivants, qui ne donnent pas un sens complet : « *yâ zbida — yâ nbida — ach klîts — mnet-teffâḥ — wenneffêḥ — qeta'yiddik — yâ meftâḥ — boûs — ou khebbi* ». La fillette sur la main de laquelle sont prononcés ces deux derniers mots, l'embrasse et la retire. On continue ainsi jusqu'à ce qu'il ne reste plus qu'une seule main sur les genoux du chef. C'est la fillette dont la main reste la dernière au jeu qui « paye ». Les fillettes s'assoient toutes en un cercle assez large au milieu duquel la perdante se couche, les yeux fermés et fait la morte, personne ne doit ni rire, ni causer, et celle qui enfreint cette règle prend aussitôt la place de la perdante. La jeune fille qui fait fonction de chef se tourne alors vers celle qui est assise à sa droite, lui désigne par un signe celle qui fait la morte et un dialogue à voix basse, mais que peuvent entendre cependant toutes les fillettes, s'engage entre ces deux jeunes filles (le chef et celle qui est à sa droite).

— (La jeune fille) : « *ach bik*, qu'avez-vous ? »

— (Le chef) : « *chikh ech chyâten mét*, le chef des démons est mort ! »

— (La jeune fille) : « *men biḥ*, qui l'a tué ? »

— (Le chef, désignant du doigt la jeune fille assise à sa gauche) : « *hâd-el-kéfer hoûa biḥ*, c'est cet infidèle qui l'a tué ! »

Le chef se tait et c'est la jeune fille avec laquelle il s'entretenait qui devient chef et reprend le même dialogue avec sa voisine de droite. On continue ainsi jusqu'à ce que l'une des joueuses ait ri ou parlé sans en avoir le droit<sup>1</sup>.

c) *Msib'a* est le jeu des osselets, qui se pratique comme chez nous. On y joue avec de petites pierres ou avec des osselets<sup>2</sup>.

d) *Blisa* est la poupée ; elle est faite d'une croix en bois dont les deux bras font les bras de la poupée ; elle est habillée de chiffons de couleurs variées et on lui met une petite châchiya.

e) La *djor'lila*, « la balançoire » est le plaisir préféré des tlemceniennes, femmes et fillettes (et même des hommes). La *djor'lila* se compose d'une longue corde attachée par ses extrémités à une branche d'arbre. En se balançant les tlemceniennes chantent des *ḥaoufis*<sup>3</sup>.

Les Musulmans, hommes et femmes, dansent à Tlemcen ; le rythme de la danse est toujours marqué par de la musique.

Les hommes ne pratiquent que la danse religieuse en commun, dans les *zaouïas* des confréries religieuses et quelquefois en public à l'occasion des fêtes. Cette

<sup>1</sup> On pourra comparer ce jeu avec celui qui figure ap. DELPHIN, *Recueil de Textes pour l'étude de l'arabe parlé*, Alger 1891, p. 277 et suiv., et trad. FAURE-BIGUET, Alger 1904, p. 79 et s.

<sup>2</sup> Voyez des détails sur ce jeu, ap. DELPHIN, *loc. cit.*, p. 296 et suiv., *traduction*, p. 84 et suiv.

<sup>3</sup> Voir *infra*, p. 442.

danse se nomme *zehed* ; elle a lieu à la zaouïa tous les vendredis soir, et les jours de réunion ou de convocation des frères. Un particulier peut aussi réunir ses frères, les *foqra* de sa confrérie, à son domicile ; on mange du kouskous, on joue de l'instrument appelé *nar'râts*, sorte de petit tambourin double, on tape en cadence avec deux baguettes de bois ou de métal sur le fond d'un grand plateau de cuivre, on accompagne tout cela du chant religieux de la confrérie et l'on danse ensemble. Les danseurs se tiennent côte à côte et forment une longue chaîne qui opère soit en cercle, soit en ligne droite. Quand ils sont nombreux, ils forment plusieurs chaînes.

Cette danse rituelle mériterait d'être étudiée dans tous ses détails et pour chaque confrérie religieuse.

Les femmes des confréries ont aussi les danses rituelles qui sont comme celles des hommes, mais pour elles cette danse se nomme *khebof*.

A part ces danses d'un caractère religieux, que pratiquent les hommes et les femmes, il y a à Tlemcen la danse non religieuse (*ech-chîh*) qui est le monopole de la femme, à l'exclusion absolue de l'homme.

A moins qu'il ne s'agisse de femmes dépravées, jamais la tlemcenienne ne danse en présence d'un homme<sup>1</sup>.

Les tlemceniennes aiment beaucoup la danse et lorsque plusieurs femmes sont réunies dans une maison, il est rare que l'on ne se mette pas à danser ; et tandis que l'une d'entre elles danse, quelques unes des autres marquent la cadence en frappant sur des tambourins ou des plateaux de cuivre.

Quand les femmes donnent une fête, dans une maison tlemcenienne, elles font venir un orchestre de femmes, dont nous parlerons plus loin, et tour à tour une danseuse se détache des femmes et vient accomplir une danse lascive devant l'orchestre. Les autres femmes accompagnent la danseuse en frappant dans leurs mains et lui donnent, quand elle a fini, quelques sous chacune ; elle remet cet argent à la *fqira* qui est le chef de l'orchestre de femmes.

E) L'hygiène. — Par sa situation géographique, par son altitude élevée, Tlemcen jouit d'un climat très sain. Souvent, de grands vents d'Ouest viennent balayer les miasmes des ruelles étroites et des quartiers indigènes. Ces raisons, ainsi que l'hygiène relativement bonne du tlemcenien, si on la compare à celle des indigènes des campagnes, contribuent à modérer à Tlemcen dans la population musulmane les ravages que font ailleurs les épidémies et maladies de toute sorte<sup>2</sup>.

On a vu que le tlemcenien, généralement vêtu avec propreté et souvent même avec recherche, avait aussi une alimentation suffisante et substantielle. On a remarqué que la disposition de la maison qu'il habite ne permettait pas une ventilation suffisante des chambres, que l'éclairage et le mode de chauffage, avec le brasero, étaient défectueux au regard de l'hygiène, que les infiltrations des latrines pouvaient nuire à la qualité de l'eau du puits domestique. Il faut cependant

<sup>1</sup> Sauf de ses proches parents plus jeunes qu'elle (frères, neveux, etc.). A l'occasion des mariages, dans le petit village berbère de Zelboun dans la commune de Tlemcen (à 15 km. à l'O. sur la ligne de Turenne), des femmes dansent, pendant la nuit, au milieu de la foule des hommes, sur une place du village. J'ai vu ainsi danser en même temps quatre ou cinq femmes, dont la tête, d'ailleurs était entièrement recouverte d'un voile. Un orchestre de trois musiciens — qui souvent dansent aussi à côté des femmes — fournit la musique nécessaire. Les coutumes du mariage à Zelboun sont très originales et très différentes de celles de Tlemcen.

<sup>2</sup> Au point de vue général des maladies et de l'hygiène des musulmans d'Algérie, on consultera le travail de M. le Dr J. BRAULT, *Pathologie et hygiène des musulmans d'Algérie*, 1 vol. in-8, Alger 1905.

reconnaître que la maison est d'ordinaire tenue avec assez de propreté et que les parquets de brique sont souvent lavés et régulièrement balayés. Nous allons voir maintenant que la propreté du corps ne le cède en rien à celle du costume et de l'habitation.

Pour obéir aux prescriptions de sa religion, le musulman met sa santé quelquefois fortement à l'épreuve, comme par exemple, quand il jeûne tous les jours pendant le mois de ramadan, quand il sacrifie son sommeil nocturne pour faire des prières surrogatoires pendant des nuits entières, ou encore quand il va contracter au pèlerinage de La Mekke une maladie épidémique, comme cela se produit bien souvent. Par contre, certaines obligations rituelles de l'Islâm viennent aussi parfois concorder, par un hasard heureux, avec les règles de l'hygiène. C'est ainsi que le tlemccenien, qui sait faire sa prière, s'astreint plusieurs fois par jour à faire les ablutions rituelles précédant les prières ; il fait aussi au bain maure, au moins une fois par semaine, la grande ablution (*r'osl*) de tout le corps, exigée par la loi musulmane.

Ce n'est pas seulement par propreté ou par respect pour sa religion que le tlemccenien fréquente le bain maure, c'est encore pour se remettre d'une courbature, d'un rhume, d'une indisposition quelconque. Pour lui, le bain maure guérit les maux les plus variés ; il le nomme *et-tobib el-abkem* « le médecin muet » et s'y rend même souvent pour changer de linge ; il sait en effet, trouver toujours, pendant l'hiver surtout, dans la salle de repos (l'*apodyterium* du bain romain) une température uniformément tiède et agréable.

Les bains maures à Tlemccen sont très nombreux ; leur disposition essentielle consiste en un couloir vestibule, analogue à celui qui donne accès dans la maison arabe, avec des bancs de pierre couverts de mosaïques, taillés dans la muraille, puis une vaste salle, couverte en son milieu par une voûte en forme de coupole supportée par des piliers et sur le pourtour par des plafonds cintrés ; souvent une vasque d'eau courante qui retombe dans un bassin est ménagée au milieu de cette salle qui est la salle de repos, dans laquelle les clients s'habillent et se déshabillent et se reposent sur des matelas étendus à terre. Un mur épais et une double porte sépare cette salle de l'étuve (le *caldarium* des Romains) ; cette étuve renferme un bassin d'eau chaude et un bassin d'eau froide ; elle reçoit abondamment la vapeur d'eau des chaudières voisines. C'est sur le parquet brûlant de l'étuve que le baigneur vient s'étendre et se faire masser, frotter et nettoyer par l'un des *kiyâs* (masseur) attachés à l'établissement, ou par un autre baigneur. C'est dans l'étuve aussi que le musulman fait sa toilette secrète et qu'il se rase lui-même, conformément à la prescription musulmane, toutes les parties poilues du corps.

D'autres pièces, dépendances du bain, des salles de débarras pour déposer le linge et les matelats, des hangars à bois, des latrines, etc., sont disposées autour de l'*apodyterium* et des chaudières.

Les bains maures de Tlemccen sont d'ordinaire ouverts pour les femmes de midi à 7 heures du soir et pour les hommes de 7 heures du soir au lendemain à midi. Un particulier peut réserver pour lui seul un bain maure (pour les mariages par exemple) pour une demie journée ou une journée entière (en payant une redevance de 20 ou de 40 francs).

Beaucoup de voyageurs, d'étrangers musulmans vont passer la nuit au bain maure au lieu de descendre dans un foudouk ou de coucher dans un café maure<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Les musulmans étrangers de passage à Tlemccen, trouvent à se loger dans les nombreux foudouks, disposés comme ailleurs, de façon que les écuries pour les bêtes de somme sont au res-

A Tlemcen, le prix du bain pour un homme est de 0,15 centimes et de 0,65 avec massage ; on paie 0,25, pour passer la nuit au bain, et le prix du bain en supplément.

Les femmes aussi fréquentent beaucoup le bain maure ; mais la femme doit emporter avec elle tout le nécessaire pour faire sa toilette et pour s'essuyer. Rares sont celles qui louent un matelas de repos à la gardienne du bain.

Le bain maure est une grande distraction pour la tlemcenienne si tenue à la maison de son mari ; elle se trouve là avec de nombreuses amies et connaissances et l'on rit, on cause, on chante, on s'amuse dans la salle de repos et dans l'étuve. Le costume de bain de la femme est ici des plus simples : les femmes mariées depuis peu s'enroulent le corps, à partir des aisselles jusqu'au milieu du mollet, dans une serviette de coton blanc, qui cache les seins, mais laisse les bras libres ; elles portent dans l'étuve une serviette rayée qu'on nomme (*fouta del fkhéd*) et ont la tête nue et les cheveux épars. Les femmes d'âge mûr et les vieilles ne portent qu'un pagne bleu serré à la taille ; mais le plus souvent elles restent entièrement nues. En sortant de l'étuve la tlemcenienne aisée se couvre les cheveux d'une *bnîqa*, sorte de bonnet pointu de toile ou de soie, parfois brodé d'or sur le devant, et portant par derrière deux longs rubans de toile ou de soie.

Pour se laver le corps, la femme se sert d'une argile savonneuse appelée *ïfol* (et quelquefois *r'asoul*) ; elle se frictionne, ou se fait frictionner par sa négresse ou par une amie, avec une plaque de liège recouverte de laine (*mhaqqa*). La femme ne se rase pas le corps, mais elle emploie une poudre épilatoire (*dehbiya*) qu'elle mélange dans certaines proportions avec de la chaux éteinte pour former une pâte. Quand elle va au bain, la tlemcenienne emporte dans une petite cuvette en cuivre ouvragé (*tâça*) son peigne et tous les objets nécessaires à sa toilette.

Le prix du bain est de 0,15 centimes pour une femme nouvellement mariée et de 0,10 pour les autres femmes. Chacune d'ailleurs peut être accompagnée de ses enfants en bas-âge, garçons ou fillettes. Les jeunes filles non mariées ne payent rien dans le bain où elles ont coutume d'aller et auquel elles réserveront leur clientèle pour le bain qui précède leur mariage ; si elles vont par hasard dans un établissement de bains dont elles ne sont pas clientes attitrées, elles payent 0,05 centimes.

Dans l'hygiène du corps et surtout de la tête, le henné joue un très grand rôle à Tlemcen. Les feuilles séchées du henné sont pilées et jetées dans l'eau bouillante. On laisse réduire la bouillie jusqu'à ce qu'elle soit assez épaisse et forme une pâte un peu fluide, on l'applique très chaude sur la tête, en ayant soin de frotter pour faire pénétrer jusqu'au cuir chevelu. Le henné doit être conservé ainsi, environ vingt quatre heures, sur la tête ; il est enlevé par un lavage au bain maure. Pour que leurs cheveux s'allongent, les femmes mélangent au henné quelques feuilles de chanvre. Le procédé de magie sympathique est ici évident. C'est le henné qui, tout en jouant le rôle d'antiseptique, donne aussi aux cheveux une belle couleur ocrée d'un roux sombre.

Pour se teindre les cheveux en noir, les femmes préparent elles-mêmes une pâte tinctoriale (*ed-debr'a*) dans laquelle entrent de la noix de galle, des clous de girofle, des graines de *çombel* (nard indien) et du sulfure de plomb.

de-chaussée, autour de la cour intérieure, et les logements des voyageurs au premier étage, dans de petites cellules, disposées autour d'un couloir non couvert. On paie pour la nuit 20 centimes par personne, café compris. Les voyageurs qui ne couchent ni au bain maure, ni dans les fondouks, passent la nuit sur des nattes, dans les cafés maures, où ils paient seulement 0,20, prix d'une tasse de café qui leur est servie le soir et d'une autre le matin.



Fig. 14. Tlemceniennes en promenade.



Fig. 16. Tombeau du cheikh Benamsaïb (on voit les pierres déposées sur le tombeau par les visiteuses).



Fig. 13. Marchand de galettes.



Fig. 15. Costume des femmes du peuple.

TLEMCEM.





Fig. 18. Port de la chevelure.  
I goççaiya.  
II chentouf.



Fig. 17. I Double burnous (drap et laine).  
II haïk et burnous de laine.  
III djellâba.

TLEMCEN.





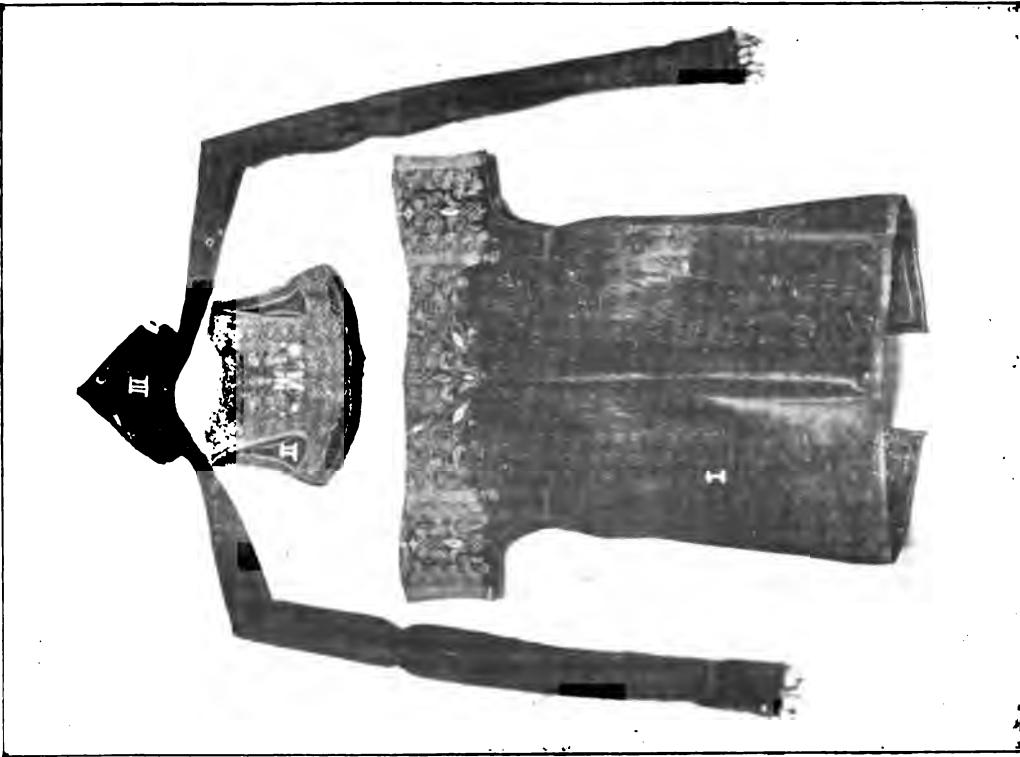


Fig. 20. Vêtements de femme, brodés d'or et d'argent.  
I. qarftán (dos); II. frimla (dos); III. briqa (dos).

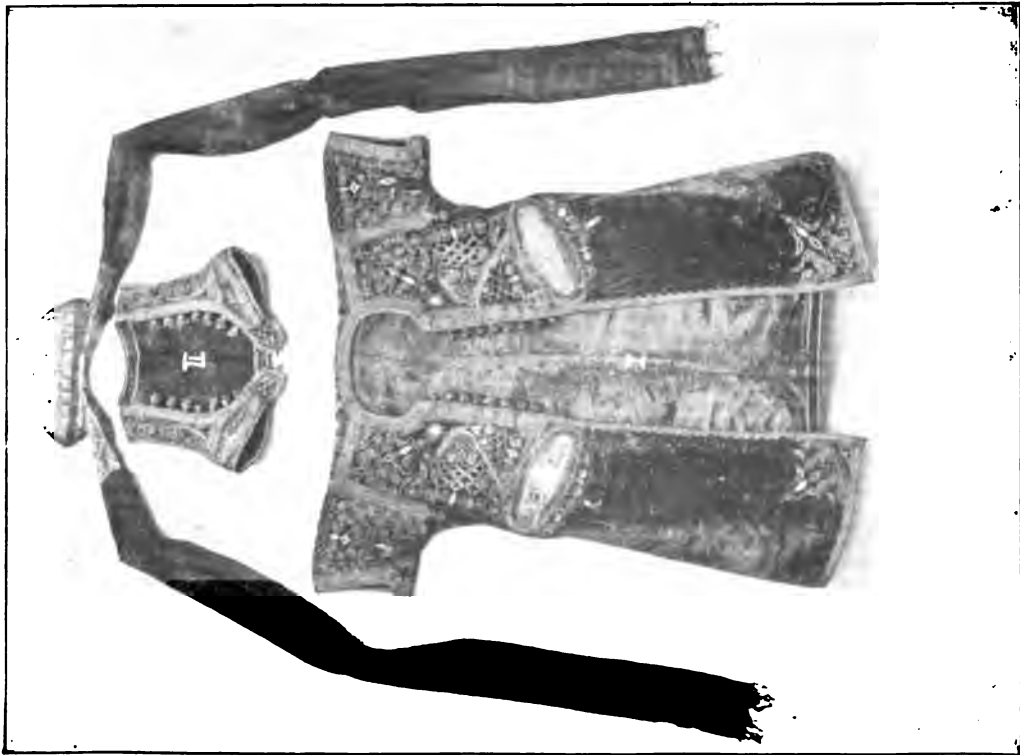


Fig. 19. Vêtements de femme, brodés d'or et d'argent.  
I. qarftán (devant); II. frimla (devant); III. briqa (devant).





Fig. 21. Costumes et bijoux des enfants.

TLEMCEN.





Fig. 22. Intérieur de la maison d'un Tlemcénien aisé.



Fig. 23. PRINCIPAUX OBJETS DU SERVICE DE TABLE ET DE CUISINE.

- I. *mâda* avec cuillers en bois (*ma'aley*) et plat à kouskous (*metsred*).
- II. Service à thé : plateau (*stniya*), tasses (*fnédjel*), théière (*berréd*).
- III. Fourneau (*boudjowouél* ou *nefekh*) avec marmite (*qâdra*) et cuiller-à-pot (*mor'ref*).
- IV. Deux *tyâfer* (plur. de *ïfôur*) ; sur le plus petit est une *qobîba*, sur le plus grand, un *tadjin* et des serviettes de table (*fouet* plur. de *foûta*).

TLEMCCEN.





Fig. 24. Une école coranique dans la cour de la Médersa de Sidi Bou Mediën.

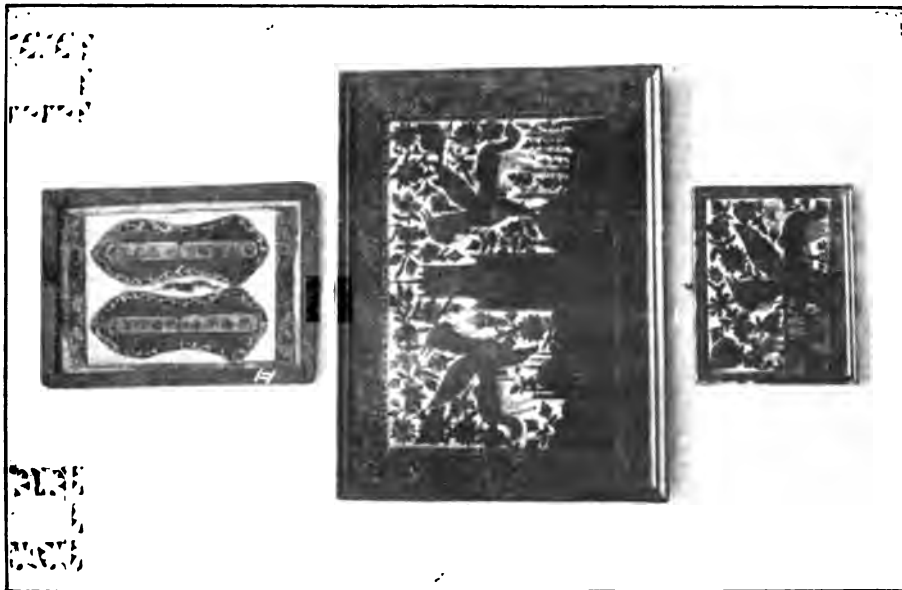


Fig. 25. Specimens de peintures.  
I. Portraits de Bourâq. II. Bechmaq.

TLEMCEN.





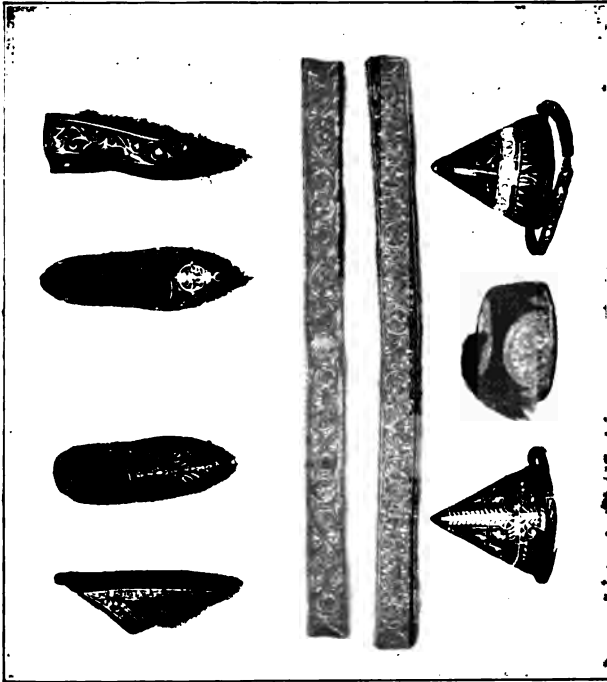


Fig. 27. Spécimens de broderies d'or et d'argent.  
 I. *çobbat-el-mejboud* (plur. *çabâtoç-el-mejboud*).  
 II. *rihayya* (plur. *rihayyets*).  
 III. *hasâma* (plur. *hasâsem*).  
 IV. *châchiya* de petit garçon.  
 V. *châchiya* de femme ou de fillette.

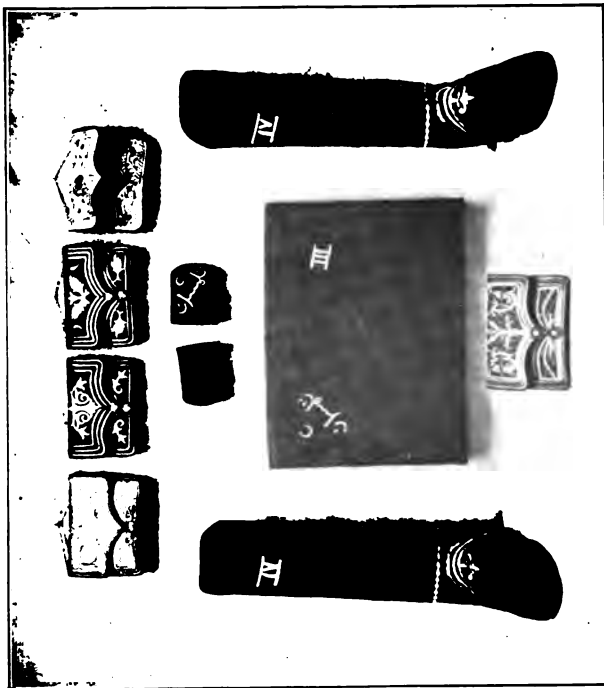


Fig. 26. Spécimens de broderies d'or et d'argent.  
 I. Broderies sur porte-monnaies.  
 II. Etui à cigarettes.  
 III. Serviette d'écolier.  
 IV. Bottes en fliahi (khouff).





Fig. 28. Selle et pièces de harnachement et ouvriers qui les ont brodées.

TLEMCEN.





Fig. 29. Un orchestre de héliyin.  
I. ma'Allem ; II. bach-kyátsri ; III. kyátsri ; IV. ferrár ; V. drábki.



Les femmes et les fillettes se mettent du henné aux cheveux toutes les quatre à six semaines ; elles en mettent également à leurs fils tant qu'ils portent la *gojjatya*, c'est-à-dire tant qu'ils vont au bain maure avec la mère.

La médecine empirique des *tobibs*, la guérison par les marabouts, les remèdes magiques des talebs et des sorciers sont très en vogue à Tlemcen. C'est là l'un des résultats des vieilles croyances dont il a été question dans le second chapitre de ce travail ; on ne s'en étonnera guère quand on pense que dans notre vieille Europe, il est encore bien des gens qui usent de ces procédés et les préfèrent à la science des médecins. Certes le tlemcenien, la femme surtout, ne se rend pas volontiers à la visite du médecin français et n'aime pas à se servir de la sage-femme ; celle-ci ne peut pas, comme le *qâbla* dont on a parlé, satisfaire à tous les rites nécessaires pour calmer et écarter les djinns. L'administration a institué à Tlemcen une infirmerie indigène et un asile d'incurables ; l'un et l'autre regorgent de malades musulmans, ce qui est déjà un résultat appréciable. Beaucoup de jeunes musulmans, formés dans nos écoles françaises, commencent à conduire à leurs parents malades le médecin et la sage femme, et ceux-ci détrôneront à la longue les tobibs, les talebs et les qâblas.

#### IV.

##### *La vie intellectuelle.*

A) La langue, les écoles. — Les Tlemceniens parlent tous un dialecte arabe, qui se distingue cependant des autres dialectes parlés dans l'Afrique du Nord, par sa phonétique, sa morphologie et même par son vocabulaire. Comme les autres dialectes de ce pays, il a subi l'influence berbère dont on retrouve des traces dans son vocabulaire, où l'on peut relever des mots conservés assez purs et dans la déformation de certains mots arabes. Les Turcs qui ont occupé Tlemcen pendant trois siècles et qui y ont laissé un élément ethnique important, les Koulouglis, ont aussi laissé des traces de leur langage dans le parler tlemcenien ; on les retrouve dans des vocables turcs encore usités et dans la formation de noms de métier par exemple. Les relations anciennes entre Tlemcen et le Maroc, l'établissement dans la ville de nombreux marocains, surtout de commerçants et d'ouvriers de Fez, ont donné au dialecte de Tlemcen l'empreinte des dialectes marocains. Enfin, sous bien des rapports, on a pu rapprocher le tlemcenien du langage tunisien, pour la forme de certains noms, de quelques diminutifs, de pluriels et pour l'emploi des adverbes notamment.

M. W. Marçais qui a publié une remarquable étude du dialecte de Tlemcen<sup>1</sup> le classe parmi les dialectes citadins, avec celui de Nédroma, tandis qu'il met dans la catégorie des dialectes bédouins tous ceux du reste de l'Oranie.

A côté de ce parler local, qui est la langue vivante des Tlemceniens, il y a ici, comme dans tous les pays musulmans, la langue morte, l'arabe littéraire, qui est la langue religieuse, celle dans laquelle l'imâm fait son prône du vendredi, celle des livres et des écrits.

Le premier, ou arabe parlé, est la langue commune à tous les Tlemceniens, de tous les sexes et de toutes les classes de la société, c'est la langue des contes, des récits et des chansons de la littérature populaire, purement orale et que l'on

<sup>1</sup> *Le dialecte arabe parlé à Tlemcen*, publ. de l'École des Lettres d'Alger, Paris, 1902, 1 vol. in-8.

n'écrit guère ; le second est la langue des lettrés seulement, comme le latin au moyen-âge était notre langue savante.

Tout l'enseignement donné par les musulmans dans les écoles arabes<sup>1</sup> est professé en arabe littéraire, aussi bien à Tlemcen que dans les autres pays d'Islâm.

Le nombre des Tlemceniens qui savent lire et écrire l'arabe littéraire, quoique restreint, est relativement considérable par rapport à ce qu'il est à la campagne ou dans d'autres villes algériennes<sup>2</sup>. C'est que les Tlemceniens aiment et recherchent l'étude pour leurs enfants. S'ils reconnaissent de plus en plus les avantages immédiats à retirer de l'instruction donnée dans nos écoles primaires où ils envoient volontiers leurs fils, nombreux sont encore ceux qui envoient leurs enfants dans les écoles coraniques.

Les filles ne reçoivent pas d'instruction ; elles ne fréquentent pas nos écoles primaires de filles et bien rares sont celles auxquelles les parents font apprendre le Coran<sup>3</sup>.

Les garçons apprennent à lire et à écrire l'arabe à l'école coranique (*msid* ou *djâma'*)<sup>4</sup> (fig. 24). Il y a à Tlemcen à l'heure actuelle une quinzaine d'écoles coraniques fréquentées par environ 300 enfants.

L'écolier y apprend à écrire l'alphabet arabe et les sourates du Coran ; il écrit ensuite, sur sa planchette, une sourate ou un fragment de sourate et l'apprend par cœur sans en comprendre le sens ; il continue ainsi jusqu'à ce qu'il sache par cœur le Coran tout entier, à moins qu'il ne quitte l'école avant la fin de ses études, ce qui arrive souvent.

Les leçons, à l'école coranique, durent de 8 à 10 heures par jour, à Tlemcen, et il faut une dizaine d'années environ, selon la facilité de mémoire de l'élève, pour apprendre ainsi par cœur, sans omettre une voyelle, le Coran tout entier. Cet enseignement est déprimant.

Celui qui sait le Coran est appelé *tâleb* ; il ignore la grammaire et se trouve dans l'impossibilité de comprendre et de vocaliser un texte, même facile, d'arabe littéraire.

L'école coranique est dirigée par un *tâleb* qui en général ne sait rien d'autre que le Coran ; il est payé en argent par les parents des élèves, et reçoit d'eux des cadeaux. Le prix de la scolarité est variable, suivant le degré d'aisance des parents.

<sup>1</sup> Il n'est pas question ici de nos écoles franco-arabes dans lesquelles l'enseignement est donné par des instituteurs français et par des musulmans.

<sup>2</sup> Nombreux sont les Tlemceniens, les jeunes surtout, qui occupent leurs loisirs à lire les revues et les journaux arabes, publiés au Caire, à Tunis, à Alger, ou des livres arabes, particulièrement des contes, comme les *Mille et Une Nuits*. Quelques-uns même, élevés dans nos écoles, lisent nos journaux français. Les vieillards, généralement confits en dévotion, préfèrent la lecture de recueils de chansons pieuses, de traités de mysticisme et de Vies de Saints.

<sup>3</sup> Une école de tapis indigènes pour les fillettes musulmanes a été fondée à Tlemcen en 1900, sur l'initiative du comité tlemcenien de l'Alliance française. Cette école confiée à deux Françaises, sachant l'arabe et connaissant la fabrication des tapis indigènes, a bien réussi ; elle est aujourd'hui fréquentée par plus de cinquante fillettes qui apprennent à faire des tapis, en même temps qu'elles s'initient à la langue française. Il faudra créer encore d'autres écoles analogues, pour la couture, la broderie, la dentelle, etc... ; on occupera ainsi utilement les loisirs d'une foule de fillettes musulmanes actuellement déçues et qui n'ont presque pas de rapports avec la société française de Tlemcen.

<sup>4</sup> Les renseignements donnés sur l'école coranique tlemcenienne par MM. W. MARÇAIS (*Le dialecte de Tlemcen*, p. 242 et suiv.), ZENAGUI (*Récit en dialecte tlemcenien*, p. 24 et suiv. et *Jour-nal asiat.* p. 64 et s.), ABOU BEER (*Usages de droit coutumier*, p. 87 et suiv.) me dispensent d'entrer ici dans les détails.



Bien qu'en principe les enfants pauvres du quartier dans lequel est l'école coranique y soient admis gratuitement, ils ne la fréquentent guère.

L'enfant, qui apprend le Coran, ainsi que les parents, doivent satisfaire à de nombreux rites ayant pour objet de rendre la divinité propice au jeune écolier et de lui ouvrir la mémoire. La façon de réciter, l'imposition de certaines formules, la nature des cadeaux faits au maître, la manière d'enduire et d'orner la planchette à certains jours, la façon dont le maître administre au mauvais élève la correction corporelle, la nature même de la baguette (cognassier) qui sert à frapper, etc... forment autant d'obligations ponctuellement réglées et qui ont une influence certaine sur la conciliation des faveurs divines.

Le *msid* musulman est comparable au *midrach* des juifs tlemcceniens.

Le musulman qui arrive à posséder dans sa mémoire tout le Coran, passe aux yeux de ses coreligionnaires pour un favorisé d'Allah, c'est un personnage quasi-surnaturel, capable d'éloigner toute espèce de calamités. D'ailleurs le *taieb* ainsi formé se considère lui-même comme bien supérieur à l'humble ignorant qui l'admire ; le Coran n'est-il pas « la mère de toutes les sciences » ? puisqu'il le sait, c'est qu'il est un savant. Si le *taieb* ignore cette parole attribuée au Prophète « Dieu assure la nourriture à celui qui s'adonne à l'étude, la subsistance lui viendra sans peine, ni souci, tandis que les autres ne l'obtiendront qu'avec beaucoup de peine et de sollicitude ! », du moins il la met en pratique ; en général, il ne se livre à aucun travail manuel, avilissant pour lui, et se contente de vivre en parasite ou d'écrire des amulettes pour ses coreligionnaires. Il n'en va pas de même à Tlemccen où les *taiebs* se livrent aux métiers les plus divers ; quelques uns poursuivent leurs études d'arabe ; ils apprennent la grammaire, le droit, la théologie et assistent aux leçons, sur ces matières, données à la Grande Mosquée par un *Mouderrès* (professeur) nommé par l'administration française. Un très petit nombre des élèves des écoles coraniques vient faire des études supérieures d'arabe à la Médersa<sup>1</sup>, dont les étudiants sont surtout formés par nos écoles franco-arabes et par les *Mouderrès* des Mosquées.

B) Les arts plastiques et industriels<sup>2</sup>. — Les arts plastiques sont tombés bien bas à Tlemccen à l'heure actuelle. Lorsqu'on admire les belles mosquées si finement décorées, enrichies d'arabesques en plâtre et de mosaïques du goût le plus délicat, construites dans cette ancienne capitale au temps de ses rois (surtout au XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles), on se demande ce que sont devenues les traditions d'art léguées aux Tlemcceniens par leurs devanciers musulmans !

Aucun architecte musulman tlemccenien, aucun ouvrier, ne serait capable

<sup>1</sup> La Médersa était au moyen-âge la plus haute école d'enseignement de la littérature et des sciences arabes ; elle servait à former les hauts fonctionnaires de la justice, du culte, de l'administration musulmane. Aujourd'hui encore, elle a le même objet ; l'enseignement que l'on y donne est mixte, il comprend du français et des matières françaises d'enseignement, ainsi que l'étude de la langue et de la littérature arabes, de la théologie et du droit musulman. Les candidats à la Médersa sont tous musulmans, ils doivent posséder le certificat d'études des écoles franco-arabes et subir un examen d'admission sur l'arabe littéraire ; la connaissance du Coran leur est absolument inutile pour l'admission. La durée des études à la Médersa est de quatre ou de six années. Il n'y a qu'une Médersa par département algérien.

<sup>2</sup> Un chapitre consacré aux industries et aux divers corps de métiers exercés par les musulmans tlemcceniens nous aurait entraîné dans des développements dépassant les limites que nous avons voulu fixer à cette esquisse. On se bornera ici à signaler le côté artistique un peu relevé de certaines industries tlemcceniennes, réservant pour plus tard l'exposé complet et détaillé de l'industrie musulmane à Tlemccen.

aujourd'hui de dresser le plan ou d'ordonner la décoration de semblables édifices ; bien plus, on trouverait difficilement à Tlemcen un artiste indigène capable seulement de copier les motifs les plus simples de cette ornementation de plâtres et de mosaïques, de boiseries et de cuivres ouvragés, qui sollicite notre admiration<sup>1</sup>. La restauration de ces monuments, qui incombe au service des Monuments historiques, est faite par les Français.

On trouve à Tlemcen, dans les sanctuaires des principaux marabouts, dans quelques cafés maures, chez des particuliers, des images représentant la jument, à tête de femme, du Prophète, la fameuse Bourâq, sur laquelle la légende musulmane veut que Mohammed ait fait l'ascension au ciel. Souvent l'artiste a représenté, sur le même tableau, deux Bourâq, se faisant vis-à-vis, ou encore une Bourâq et une femme, et, pour que le tableau soit moins nu, il a rempli les vides avec des guirlandes de verdure et de fleurs, dont il serait souvent difficile de trouver le nom, tant elles sont mal imitées. Quelquefois aussi, l'image de Bourâq est placée au dessus du dessin d'une mosquée, ayant sans doute la prétention de représenter la mosquée de La Mekke. Les *bechmaq*, sorte de sandales, qui représentent, dit-on, celles que portait le Prophète ou celles de sa fille Lalla Fâïma, la mère de tous les chérifs, sont peintes également sur la tombe des femmes, au dos de la stèle des pieds, ou sur des feuilles de papier que l'on encadre ensuite comme les Bourâq.

Ces images grossières, tracées par la main inhabile d'un artiste, ignorant les règles les plus élémentaires du dessin et de la perspective, mal peintes sur une feuille de papier collée ensuite sur une feuille de verre encadrée, sont fabriquées à Tlemcen. Elles représentent la mesure lamentable de ce que le musulman tlemcenien peut aujourd'hui produire en peinture. On ne saurait insister ici sur l'affreuse peinture, cherchant parfois à donner des motifs floraux et géométriques, dont les médiocres menuisiers tlemceniens ornent les objets de leur fabrication, tels que : coffres à linge, étagères (*merfa'*), berceaux d'enfants, porte-manteaux, portes, tables basses (*tifouir* et *maïda*), cénotaphes (*tsâboûts*) des marabouts, ornés d'inscriptions arabes.

L'art de la miniature ou ornementation du livre manuscrit (fig. 25), dans lequel les musulmans ont autrefois manifesté un si grand talent<sup>2</sup>, est aujourd'hui inconnu à Tlemcen. Les rares copistes de manuscrits arabes que l'on y trouve encore se bornent à encadrer de lignes droites et de couleurs variées les pages des manuscrits de luxe qu'ils ont à préparer, à écrire en couleur les titres et les rubriques, à rendre leur écriture aussi agréable que possible à l'œil, mais ils ne décorent la copie d'aucune peinture, d'aucun dessin.

La sculpture sur pierre et sur marbre est encore représentée à Tlemcen par plusieurs ateliers de sculpteurs d'épithaphes. Presque tous ont étudié le Coran avant d'apprendre leur métier ; ils gravent au ciseau sur les stèles funéraires les inscriptions arabes<sup>3</sup> et décorent en outre la stèle de motifs d'ornementation, assez simples

<sup>1</sup> On peut citer cependant ici un habile ciseleur, M. Benkalfate Mohammed qui a construit le grand lustre en cuivre de la Grande Mosquée et a fait avec goût plusieurs travaux de ce genre. C'est encore un musulman d'El-Eubbâd qui a reconstitué pour le service des Monuments historiques, les assemblages en bois de cèdre ouvragé des vieux plafonds de la Mosquée qui abrite actuellement le Musée archéologique de Tlemcen.

<sup>2</sup> Voir par exemple les beaux spécimens donnés par Migeon dans son *Manuel d'art musulman*, t. II, Paris, 1907, p. 6 et suiv.

<sup>3</sup> Les stèles (*roustiyât*) sont placées sur le tombeau, l'une à la tête et l'autre aux pieds, les inscriptions se font vis-à-vis ; celle de la stèle de tête donne des versets du Coran, laissés en géné-

et presque toujours floraux. Le sculpteur (*neqqâch*) se charge lui-même de peindre les épitaphes et souvent il peint (en vert ou en rouge, et quelquefois en jaune) deux semelles de sandales (*bechmaq*) au dos de la stèle des pieds, sur le tombeau des femmes.

La moulure sur bois est pratiquée par les menuisiers ; elle est très rudimentaire, comme du reste l'outillage dont se sert le menuisier.

La sculpture du bois n'existe plus à Tlemccen<sup>1</sup>. Les cannes ouvragées et les cueillers gravées au couteau que l'on vend à Tlemccen sont fabriquées par les Berbères des montagnes des Traras, voisines des Nédroma.

L'industrie des cuivres ouvragés n'est pas non plus brillante à Tlemccen et c'est à peine si l'on peut citer trois ateliers de graveurs à la pointe de plateaux en cuivre. L'industrie du cuivre incrusté est spéciale à l'Orient, et les objets de cette nature ainsi que les plateaux en cuivre repoussé qu'on vend à Tlemccen sont des articles d'importation.

On ne fabrique pas d'objets d'art en bronze ou en fer. On ne connaît même pas la fabrication des couteaux, poignards, sabres, ou armes d'aucune sorte. L'industrie du fer et de l'acier est entre les mains de nombreux forgerons et maréchaux-ferrands, mais ses produits sont très frustes et sont limités aux outils et objets d'utilité courante<sup>2</sup>.

L'industrie de la céramique est également morte à Tlemccen où elle a cependant laissé de si belles traces de sa splendeur passée que M. Migeon a pu dire : « Nulle part dans tout l'Islâm occidental, ne se trouve de plus beaux et complets spécimens de revêtements céramiques que dans certains monuments mérinides de Tlemccen<sup>3</sup> ».

C'est dans la broderie<sup>4</sup> sur cuir et sur velours, l'une des principales industries tlemcceniennes, que se sont conservées quelques unes des anciennes traditions de l'ornementation hispano-moresque du moyen-âge, dont les monuments de Tlemccen et ceux d'Espagne nous offrent de si précieux exemples. Les objets de maroquinerie fabriqués et brodés ici sont des porte-monnaie, des sous-main ou serviettes d'écoliers, des porte-feuilles, des selles arabes, des pantoufles et des souliers bas. On brode aussi sur velours, des châchfiya et des ceintures de femme<sup>5</sup>. La broderie sur drap ou sur velours pour les vêtements (cafetan, frimla, etc.) est à Tlemccen surtout entre les mains des brodeurs juifs et de quelques rares femmes musulmanes (fig. 26-27).

La broderie est faite au fil d'argent, blanc ou doré, employé tantôt seul, tantôt enroulé autour d'un fil de soie. Le cuir employé est généralement le cuir rouge dit *filâli*, mais on brode aussi sur cuir de Russie (nommé ici *bour'âri*).

Les porte-monnaie ont la forme d'un rectangle plus ou moins allongé, à fermoir en filigrane d'argent ouvragé. La face du côté du fermoir est plus ou moins enrichie

---

ral au choix du sculpteur, celle de la stèle des pieds indique le nom du défunt et la date de la mort. Les sculpteurs de pierres funéraires gravent aussi des inscriptions sur pierre (versets du Coran) que des particuliers leur commandent pour les encastrier dans le mur des chambres de leurs maisons.

<sup>1</sup> Un cours d'apprentissage institué à l'Ecole Décieux, a pour but d'initier les jeunes musulmans au travail du bois, à l'ébénisterie, à la sculpture, en s'inspirant des modèles d'art musulman du moyen âge. On y enseigne aussi la broderie sur cuir et le travail des métaux.

<sup>2</sup> L'orfèvrerie et la bijouterie sont ici entièrement entre les mains des Juifs.

<sup>3</sup> Cf. *Manuel d'art musulman*, t. II, p. 338.

<sup>4</sup> Le brodeur à Tlemccen est appelé *serrâdj* (avec un double *ra* emphatique) tandis que le fabricant de bois de selles arabes (*serâdj*) est nommé *serrâdj*.

<sup>5</sup> Ces ceintures (au sing. *hazzâma*) sont en cuir recouvert d'une bande de velours sur laquelle est faite la broderie. Le cuir de la reliure des livres arabes est gravé au fer chaud.

de broderies au fil d'argent, formant des entrelacs curvilignes et floraux, des palmes souvent réunies en fleurons, des croissants, des polygones étoilés. Quelquefois le décor floral ou géométrique est simplement remplacé par le nom en arabe de Tlemcen تلمسان en écriture cursive ordinaire et nullement inspirée des modèles de l'écriture monumentale qu'offrent les inscriptions des vieux édifices tlemcenien.

Les sous-main et serviettes d'écoliers sont d'une décoration plus sobre, généralement un simple تلمسان avec un croissant ou quelques signes voyelles, dans un coin.

Les selles brodées sont de véritables objets d'art qui atteignent parfois des prix élevés. Le cuir de la selle doit s'adapter sur le siège et recouvrir le pommeau élevé et le large trousequin ; les mêmes motifs fondamentaux de décoration sont ici adoptés aux formes spéciales des parties à orner (fig. 28).

Il en est de même pour les châchîya, qui sont d'ordinaire complètement recouvertes de broderies ne laissant aucun vide, les pantouffles (*belr'a* et *rihâiya*) ou souliers de femmes dans lesquels la broderie donne surtout des fleurons de palmes plus ou moins agrémentés de nervures et de volutes. La ceinture de cuir a la forme d'un très long rectangle dans lequel on a inscrit un rinceau supportant d'ordinaire des palmes plus ou moins épanouies.

L'industrie des tissus à Tlemcen est de beaucoup la plus importante de toutes ; elle était déjà réputée au moyen âge pour la finesse de ses produits. Le tisserand tlemcenien (*derrés*) ne fabrique que des vêtements (burnous, pantalons, jellâbas, ceintures, etc.) et des couvertures de laine. Ce travail ne présente absolument rien à noter au point de vue artistique, et les dessins géométriques dont sont ornées les couvertures de laine (*botlâniya*) ne méritent pas qu'on s'y arrête ici.

L'industrie des tapis se borne à Tlemcen à la fabrication de tapis de laine (*zerbiya*) du type marocain (Rbât) ou oriental (Smyrne). Cette industrie n'existe ici, que depuis peu d'années, à l'école des tapis indigènes fondée par l'Alliance française et dont on a parlé plus haut. Il n'y a pas à Tlemcen d'autre atelier de ce genre, et seules, les fillettes formées par cette école, ont des métiers et travaillent chez elles. L'école fabrique elle-même la teinture végétale pour ses laines. Le dessin reproduit est très varié ; il provient de modèles à motifs géométriques et floraux, fournis par le Gouvernement général de l'Algérie. Il y aurait encore de beaux modèles de dessin à puiser ici dans les décors de faïences vernissées et de briques, ainsi que dans les revêtements en plâtre des vieux monuments tlemcenien.

C) Les arts de l'expression. — 1° *La musique*. Le musulman tlemcenien est très amateur de chant et de musique. En dehors des fêtes publiques ou privées, des mariages et des réunions d'amis, auxquelles sont conviés des musiciens et des chanteurs, les cafés maures, en été surtout, sont transformés le soir en véritables cafés-concerts, dont l'élément féminin est d'ailleurs exclu. Les confréries religieuses elles-mêmes ont leurs orchestres spéciaux qui, dans certains cas, accompagnent les *fogra* ou frères, pendant qu'ils psalmodient leur *dzikr*.

Les musulmans ont ici plusieurs sortes d'orchestres qui se distinguent les uns des autres par les musiciens et les instruments qui entrent dans leur composition ainsi que par les chants ou les danses qu'ils accompagnent.

a) L'orchestre des *héliyîn* comprend cinq musiciens (fig. 29) : un chef de musique (*ma'alle*) qui joue du *rbéb*, sorte de guitare à deux cordes<sup>1</sup> ou du violon (*kmendja*), un *bach-kyâtsri* et un *kyâtsri* qui jouent de la *koûtsra*, sorte de mandoline arabe

<sup>1</sup> J'ai donné une description du *rbéb* et la manière de l'accorder dans une note du *Journal asiatique*, sept.-oct. 1902, p. 200-201.

à dix cordes, un *ḡerrâr*, qui joue du *ḡerr* (*târ* à la campagne) ou petit tambour de basque, un *ḡrâbki* jouant de la *ḡerboûka*<sup>1</sup>. L'orchestre des *héliyîn* chante des poésies en s'accompagnant des instruments. Ces chansons sont composées en arabe littéraire ou en arabe vulgaire ; celles d'arabe littéraire sont connues sous le nom général de *r'arnâṭa* (nom de la ville de Grenade) ; ce sont des poésies d'amour. Ces chants grenadins ont été importés à Tlemccen vers la fin de notre moyen-âge par les Maures andalous. Les *r'arnaṭas*, selon la mesure sur laquelle ils sont chantés, se divisent en plusieurs catégories ou *noûba*. On comptait parait-il en Andalousie, au temps des Maures, jusqu'à 24 espèces de *nouba* ; mais à Tlemccen aujourd'hui, on n'en connaît plus que huit ou neuf. L'exécution d'une *noûba* peut durer deux ou trois heures et comporte plusieurs poèmes distincts chantés les uns à la suite des autres. Chaque *noûba* comprend cinq parties : d'abord une *toûḡḡiya* ou morceau de musique de tous les instruments ensemble, sans chant ; puis un *mçedder* qui est le chant par les musiciens avec accompagnement de tous les instruments ; puis viennent le *ḡerdj*, l'*ençrâf* et le *kholâç* qui ne diffèrent les uns des autres et du *mçedder* que par le rythme qui est de plus en plus rapide.

Pendant une *noûba*, lorsque les musiciens ont achevé une poésie, avant de commencer la suivante, on marque un temps d'arrêt dans le chant, mais l'orchestre continue de jouer ; cette suspension de chant se nomme *korsi*. L'instrument dont se sert le *ma'Allem*, dans le *r'arnaṭa* est le *rbêb*.

Quand l'orchestre chante de l'arabe vulgaire, le *ma'Allem* joue du violon, quelquefois du *sentîr*, sorte de luth (sur les cordes métalliques duquel il frappe avec deux baguettes de cuivre) ou du *qânoun*, espèce de harpe ; il n'est pas astreint non plus à suivre les règles indiquées pour le *r'arnaṭa*. Les chansons d'arabe vulgaire peuvent être chantées sur des rythmes divers, au gré du *ma'Allem*. Ici le chant ne comprend que deux parties, un '*arouûbi* ou partie pendant laquelle un seul musicien chante en s'accompagnant lui-même de son instrument, puis un *dour* ou refrain que tout l'orchestre reprend ensemble avec accompagnement de tous les instruments. Les principales variétés de poésies chantées aujourd'hui à Tlemccen, en dehors de la *r'arnâṭa*, sont le *zendâli*, poésies amoureuses magnifiant les beautés de la maîtresse et le charme d'être auprès d'elle, le *ḡessân*, élégies dans lesquelles le poète déplore la séparation ou la perte de sa maîtresse, le *khoçam* ou discussion amoureuse. Tlemccen ne compte aujourd'hui que trois orchestres de *héliyîn* musulmans et un de *héliyîn* juifs ; ce dernier est de même composition, joue les mêmes morceaux et chante les mêmes poésies que les *héliyîn* musulmans<sup>2</sup>.

b) L'orchestre de *ṭobbâlin* est composé d'un *bach-r'iyâṭ*, de trois ou quatre *r'iyâṭîn*<sup>3</sup>, de deux *ṭobbâlin* (singulier = *ṭobbâl*, joueur de *ṭbel*, sorte de gros tambour) et d'un joueur de *nar'rêts*, sorte de petit tambourin double<sup>4</sup>, sur lequel on

<sup>1</sup> C'est un tube en cuivre ou en poterie d'environ 0<sup>m</sup>50 de long et renflé à l'une de ses extrémités. L'extrémité la plus large (environ 0<sup>m</sup>15 de diamètre) est fermée par une peau tendue ; l'autre extrémité est ouverte. Le *ḡrâbki* tient l'instrument sur la hanche et frappe avec ses doigts, des deux mains alternativement.

<sup>2</sup> Je dois ces renseignements sur les orchestres tlemcceniens d'*héliyîn* à M. Bouali, mouderrès de la Grande Mosquée de Tlemccen, qui est lui-même musicien à ses moments de loisir, et a écrit un traité sur la musique arabe, intitulé *كتاب كشب الفناج عن آلات السماع* (Alger, 1904).

<sup>3</sup> L'instrument du *r'iyâṭ* (pl. *r'iyâṭîn*) est la *r'âlla*, sorte de musette à anche que j'ai décrite, ainsi que le *ṭbel*, dans le *Journal asiatique*, loc. cit. p. 201-202.

<sup>4</sup> Chacun des tambourins réunis, qui forment le *nar'rêts*, se nomme *ṭblla* ; la *ṭblla*, qu'on retrouve dans d'autres orchestres, est un vase en cuivre, fermé par une peau ; elle a la forme, et à peu près la dimension, de la moitié d'un gros œuf d'autruche, obtenue en coupant l'œuf par un plan perpendiculaire à une ligne réunissant les deux pointes.

frappe avec deux baguettes légères en bois. On a vu que ce sont les *ṭobbālin* qui forment le cortège accompagnant un marié, le soir du mariage, du bain maure à la maison nuptiale.

c) L'orchestre des *gelāliya* est composé de deux à six musiciens, dont un ou deux jouent du *gellāl*, gros tube de poterie ou de bois fermé à l'une de ses extrémités par une peau tendue<sup>1</sup>, un ou deux autres jouent de la *geṣba* ou flûte de roseau, un autre enfin joue du *bendāir*<sup>2</sup>; mais la présence de ce dernier n'est pas indispensable. Le chef de cet orchestre ne joue en général d'aucun instrument, il se contente de faire la quête parmi le public, de ramasser l'argent et de proclamer le nom des généreux donateurs. Parfois aussi le chef joue lui-même du *zāmer*, qui est une sorte de cornemuse. Ces orchestres tlemceniens de *gelāliya* jouent très rarement à Tlemcen; ils vont donner des auditions dans les villages des environs, à l'occasion des mariages et des fêtes.

Les Tlemceniens n'ont pas, comme les ruraux, de *meddāh*, qui chante des poésies à la louange des marabouts locaux et du prophète, en se faisant accompagner par un ou deux joueurs de *geṣba*<sup>3</sup>. Les *meddāhs* qui donnent parfois des auditions publiques à Tlemcen, surtout les jours de marché, sont des étrangers.

(d). Certaines confréries religieuses ont des orchestres à elles, pour accompagner les frères dans la récitation du *dzikr*. Les *Qadrīyīn* et les *Tayyebiyīn* ont des orchestres composés du *nar'rets* et de plateaux en cuivre (*sīniya*) qu'on frappe avec des baguettes; les *Aïssāoūa* se font accompagner par une *r'aïṭa*, plusieurs *bendāirs* et une *ṭbila*; les Nègres ont les *qarqābou*, ou castagnettes métalliques, le *gombri*, ou guitare grossière et la *ṭbila*; mais quand l'orchestre des Nègres joue en marche, on remplace la *ṭbila* par deux *tbls*.

(e). Les femmes ont aussi leurs musiciennes et leurs orchestres. A l'occasion des cérémonies du mariage, on a déjà parlé de *Bents kolila* qui vient maquiller la mariée à plusieurs reprises. Or *Bents kolila* — dont le rôle magique dans ces circonstances est bien marqué — est en même temps musicienne; elle apporte toujours avec elle sa *ṭbila* et en joue, tandis qu'une autre femme l'accompagne avec le tambour de basque<sup>4</sup>.

(f). Pour les fêtes de famille, lorsque les Tlemceniennes se réunissent, elles font généralement venir un orchestre féminin qui a pour but d'accompagner les danseuses. Ce genre d'orchestre se compose d'une directrice, *fqira*, qui joue de la *ṭbila*, puis, en face d'elle une joueuse de *ṭerr*, à sa droite une joueuse de *gouél*, à sa gauche une joueuse de *bendāir*. Au milieu de l'orchestre on dispose une table basse sur laquelle on sert du café et du thé aux musiciennes. Généralement ces orchestres de femmes chantent des poèmes sur les saints du pays et sur le Prophète; la *fqira* chante un ou deux vers en s'accompagnant et l'orchestre reprend ensuite avec accompagnement des instruments. Les assistantes ont pour habitude de marquer la cadence en frappant dans leurs mains.

2° *La littérature populaire*. — Si l'on met de côté les poésies d'arabe littéraire, chantées sous le nom de *r'arnāṭa*, qui datent de l'époque déjà ancienne où

<sup>1</sup> Dans la transcription donnée ici le *g* doit se prononcer *gue* dur. Le *gellāl* se nomme aussi *gouél* à Tlemcen. Pour jouer de cet instrument on le place sous le bras gauche, et l'on frappe sur la peau avec les doigts comme pour la *derboŭka* à laquelle le *gellāl* ressemble beaucoup.

<sup>2</sup> Le *bendāir*, beaucoup plus grand que le *ṭerr*, est un tambour de basque sans sonnette.

<sup>3</sup> Le *meddāh* tlemcenien va chez des amis qui l'invitent à dîner et chante des poésies, sans aucun accompagnement. Ce genre de rhapsode est devenu fort rare à Tlemcen.

<sup>4</sup> *Bents Kolila* n'est appelée chez les particuliers qu'à l'occasion des mariages.

fleurissait la littérature arabe en Maghrib et en Espagne, et sont d'origine étrangère pour la plupart, il reste encore, en arabe vulgaire, une foule de chansons. Presque toutes celles-ci ont été composées par des poètes tlemceniens, par des *chikhs*<sup>1</sup>, comme on les appelle. Il y a encore aujourd'hui quelques *chikhs* tlemceniens qui composent des chansons et commencent par les chanter eux-mêmes pour les faire connaître. Les plus goûtées de ces chansons tlemceniennes sont réunies en de volumineux recueils manuscrits que conservent précieusement, de père en fils, ceux qui les possèdent. Dans ces recueils, les poésies sont presque toujours accompagnées du nom de leur auteur. Les *chikhs* les plus renommés actuellement vivaient à Tlemcen dans le dernier siècle de la domination turque ; leurs poésies sont chantées par tous les orchestres d'héliyîn et leur nom est sur toutes les lèvres ; on citera seulement ici : Benamsâib et son fils Djeddi, Ahmed ben Etsrîki, Benzegli, Ben Sahla, Saïd ben Abdallah, Embarek bou-leṭbâq, Ben R'embâza, qui pour la plupart vécurent à Tlemcen et y furent enterrés ; les tombeaux de quelques-uns d'entre eux sont vénérés par les femmes, à l'égal de ceux des marabouts<sup>2</sup>.

Ces poésies populaires chantent l'amour et la femme, Tlemcen et ses beautés, les saints locaux et le Prophète, ou bien elles glorifient ou maudissent les Turcs et leur administration, selon que les *chikhs* étaient les amis ou les ennemis du gouvernement d'alors, ou encore, ce sont des poésies mystiques.

Les poèmes d'origine non tlemceniennne, comme par exemple ces chants, encore si répandus dans l'Afrique du Nord, de la geste des Arabes Hilaliens, sont peu connus et peu recherchés des Tlemceniens.

En dehors de ces chansons qui demandent un accompagnement rythmique d'instruments de musique, Tlemcen a aussi un grand nombre de poésies qui se chantent sans aucun accompagnement.

Il y a d'abord, comme partout, les chansons des métiers ; elles sont particulières à telle ou telle corporation et les ouvriers les chantent en travaillant. Ces chansons généralement très courtes, ont trait au travail auquel se livre l'ouvrier, au patron de l'atelier, à sa famille et à son personnel ; on y parle aussi de Dieu et du Diable, des Démons et des Saints. Toutes ces chansons ne sont pas purement locales, on les retrouve ailleurs qu'à Tlemcen ; certains ouvriers étrangers ont aussi importé ici les chansons de leur pays. Ainsi ce chant des apprentis tisserands vient directement de Fez, par le canal des ouvriers tisserands marocains qui sont nombreux à Tlemcen.

« Bourse sur bourse. — Que Dieu fasse miséricorde à Moulâi Idrîs<sup>3</sup> — (et lui accorde) un *tellis* (double-sac) d'or — et une *r'orâra* (synon. de *tellis*) d'argent — que Dieu accroisse ta population, ô Fez ! — qu'Il rende désert le pays des chrétiens ! »

Alors que les longues poésies chantées en musique ont toutes quelque prétention littéraire, qui se traduit par l'emploi de nombreux mots et expressions de la langue des livres, celles-ci, ainsi que les suivantes, sont composées uniquement

<sup>1</sup> *Chikh* avec ces sens, fait au pluriel *chiouâkh* et *chiouâkha*, et désigne non seulement le poète, mais aussi celui qui chante la poésie. La femme qui fait profession de chanter ces poèmes est une *fqîra* ; on n'en connaît guère qu'une actuellement à Tlemcen, c'est la *fqîra* 'Aïcha.

<sup>2</sup> Tel par exemple le tombeau de *chikh* Benamsâib (dont le nom véritable est *Amsâib*, figurant sur l'épithaphe), qui mourut en 1180 de l'hégire (1766 de J.-C.).

<sup>3</sup> Ces mêmes mots se retrouvent dans un chant de forgeron donné par W. MARÇAIS dans son *Dialecte de Tlemcen* (p. 287) ; on trouve aussi dans ce livre trois chansons tlemceniennes de métiers et neuf chansons d'enfants, ainsi que cinq berceuses.

dans le langage parlé par le commun. C'est peut-être pour cette raison qu'il est impossible de mettre un nom d'auteur sur l'une d'elle. Personne ne songerait à les écrire.

Les enfants ont leurs chansonnettes de la rue, dont les principaux acteurs sont des personnages mythiques, ou encore les grands marabouts du pays, le Prophète, les animaux et, en particulier, la cigogne qui revient chaque année de son mystérieux voyage, pour faire son nid sur les hauts minarets ; on y parle aussi de la religion, du paradis, des fêtes de l'Islâm, etc...<sup>1</sup>

Les mamans ont leurs berceuses pour endormir les tout petits. On retrouve souvent dans ces berceuses des traces de la croyance si générale à l'apparition de l'âme sous la forme d'un oiseau.

Enfin, un chant, bien tlemcenien celui-ci, le *ħaoufi* est la chanson favorite des jeunes femmes. Le *ħaoufi* est la propriété exclusive des femmes et des jeunes filles ; elles le chantent surtout dans les jardins, à la campagne, par les belles journées de printemps ou d'été. Dans ces petites pièces de vers, les auteurs anonymes, tlemceniens sans doute, ont surtout chanté Tlemcen et ses environs si charmants, ses saints vénérés et Lalla Setti, la patronne des Tlemceniennes ; ils y ont réservé aussi une large place aux amours et aux mariages entre cousins et cousines, si communs dans cette ville<sup>2</sup>.

La prose elle aussi tient une place considérable dans la littérature populaire de Tlemcen. Le soir entre amis, chez soi ou au café maure, on veille et l'on raconte des histoires. a) La légende (*qçiya*) pour le Tlemcenien ignorant constitue l'histoire véridique de sa cité bien-aimée et des rois, des saints, des héros qui l'ont jadis illustrée. Il n'est guère de monuments, même ruinés, d'anciens palais ou châteaux, de marabouts, qui n'aient leur légende dorée ; les djinns eux-même ont leur part dans ces histoires, qui relatent aussi des faits historiques plus ou moins travestis, renferment des souvenirs des guerres d'autrefois, des sièges que Tlemcen eut à soutenir, s'étendent même à l'histoire des Prophètes, des rois, des héros de tout l'Islâm, etc...

b) A Tlemcen, comme partout ailleurs, on a aussi le conte ou la fable (*ħhorrifā*), récit merveilleux, sans nom d'auteur, sans date approximative, sans détermination de lieu. Comme tous les contes, ceux de Tlemcen, mettent en scène, les hommes, les animaux, les phénomènes de la nature, dont ils expliquent les causes à leur façon, les êtres fantastiques, etc. ; ils commencent aussi par : « il était une fois... » On ne croit pas absolument au conte, comme on croit à la légende, mais on s'en amuse et l'on est toujours plus ou moins impressionné par la morale qu'il renferme parfois.

c) Le Tlemcenien aime aussi la devinette (*ħōdjajāya*) et lorsque quelques amis sont réunis et désœuvrés, il est rare que l'un d'entre eux ne pose des devinettes à ses camarades ; il commence par ces mots adressés à l'un des présents : *ħādjjitsèk* « Je te pose des devinettes », et ajoute presque aussitôt : *loukèn ma houma ma djitsèk* « sans eux je ne serais pas venu ! » à quoi l'on répond : *er-rejlîn*, les pieds ! et l'on continue ainsi par d'autres devinettes.

<sup>1</sup> Pour Tlemcen, à part les chansons d'enfants publiées par M. W. MARÇAIS, et que j'ai signalées ci-dessus, j'ai donné les chansons que les petits Tlemceniens débitent dans les rues pour demander la pluie, dans mes *Rites pour obtenir la pluie en temps de sécheresse*, Alger 1905, p. 25 (Ext. des Mémoires pub. par l'École des Lettres d'Alger en l'honneur du XIV<sup>e</sup> Congrès des Orientalistes).

<sup>2</sup> On trouvera vingt-cinq pièces de *ħaoufi* et des détails sur ce chant tlemcenien ap. W. MARÇAIS, *Le dialecte de Tlemcen*, pp. 205-240.



d) Comme tous nos musulmans nord-africains, le Tlemcenien a aussi ses nombreux proverbes et maximes sentencieuses, dictons et apophthèmes ; quelques-uns sont locaux, ils ont trait au pays tlemcenien, aux industries locales, etc.. Rarement ils sont attribués à tel ou tel personnage connu. Mais beaucoup de proverbes tlemceniens se retrouvent ailleurs et il serait, en tous cas, bien difficile d'en fixer l'origine. Les proverbes si connus de Sidi Aḥmed ben Youçef et d'Abd-er-Raḥman el-Mejdoûb se retrouvent naturellement ici.

## V.

### *La famille et la société.*

Les Tlemceniens ont conservé un certain nombre d'anciennes règles de droit coutumier, dont quelques-unes d'ailleurs semblent tomber dans l'abandon. Ces coutumes locales, relatives au commerce, à l'industrie, à l'agriculture, à certaines fêtes familiales<sup>1</sup> ont le même caractère que les usages analogues que l'on retrouve chez les indigènes de tout le Nord africain ; elles ont pour but de suppléer au manque de numéraire disponible et au prêt à intérêt, interdit par l'Islâm, par le paiement en nature, le crédit dans des conditions spéciales, l'association du patron et des ouvriers dans les bénéfices et dans les pertes, le prêt sous forme de don remboursable à l'occasion de telle ou telle cérémonie probable, etc...

A part ces coutumes, la société musulmane est régie à Tlemcen, par les mêmes lois civiles et religieuses, musulmanes et françaises, que tous les musulmans de l'Algérie. La famille et le rôle qu'y jouent les divers individus qui la composent, mérite cependant quelques explications.

La monogamie qui semble passer de plus en plus dans les mœurs des populations citadines musulmanes de ce pays, est une règle ne souffrant que fort peu d'exceptions à Tlemcen. Les fils mariés demeurent dans la maison paternelle, au moins pendant plusieurs années. Le grand-père — ou, à défaut du grand-père, le père — est le chef de la famille ; les enfants et petits-enfants l'appellent d'ordinaire *sidi* « monseigneur » et tous ont pour lui un très grand respect. Ce seigneur du foyer domestique prend ses repas seul, surtout dans la classe élevée, à moins qu'il n'autorise un ou plusieurs de ses enfants ou petits-enfants à les partager avec lui. Les hommes mangent séparés des femmes, dès que la famille comprend d'autres personnes que le mari et la femme. Les jeunes enfants, fillettes et garçons prennent d'ordinaire leurs repas avec les femmes ; mais dès que les garçons sont en âge de se marier, ils n'entrent plus guère dans le gynécée ; ils mangent à part ou avec le père. Souvent le père ne fait la faveur de les admettre à sa table qu'à ceux de ses fils qui font leurs prières quotidiennes. Le premier-né des garçons d'une famille, jusqu'à l'âge de quatre ou cinq ans ne doit pas se trouver, en même temps que son père, en la présence du grand-père. C'est encore un curieux cas d'interdiction à ajouter à ceux qui ont été signalés plus haut pour les jeunes mariés.

La femme des ruraux va et vient, autour des tentes ou des maisons, le visage entièrement découvert ; la Tlemcenienne au contraire, comme d'ailleurs les femmes des autres villes, a la figure entièrement couverte, ainsi que le corps, de son blanc *haïk* de laine, et ne sort pas de chez elle quand elle veut. Dès qu'elle atteint douze

<sup>1</sup> Les principales de ces coutumes sont exposées dans la brochure de ABOU BEKR, *Usages de droit coutumier dans la région de Tlemcen*, 1 vol. in-8, 116 p. Tlemcen 1906.

à quatorze ans, c'est-à-dire quand elle devient nubile, la Tlemcenienne prend le voile et le garde toute sa vie. A partir de ce moment, elle ne peut sortir de chez elle qu'avec l'autorisation de son père, de sa mère, ou du chef de famille, quand elle n'est pas mariée, avec la permission de son mari, du père ou de la mère de celui-ci, lorsqu'elle est mariée ; elle ne sort guère que pour aller au bain maure, en pèlerinage aux marabouts, au cimetière, ou pour faire des visites aux amies, surtout à l'occasion d'une fête de famille ; dans ses sorties, la femme est presque toujours accompagnée par une parente ou quelque enfant de la maison, et même pendant les premières années de son mariage elle ne sort qu'avec sa belle-mère ou ses belles-sœurs. C'est rarement la femme qui fait les provisions journalières pour le ménage, c'est généralement l'homme ou l'un des enfants. Dans sa maison, quand elle n'a pas de domestique, la femme se charge entièrement des soins de propreté des appartements, fait la cuisine et le pain ; en outre, quelques-unes tissent des burnous, filent et tricotent de la laine, font de la dentelle, brodent des vêtements, il en est qui savent coudre et raccommoder ; cependant beaucoup sont encore découvertes.

En vertu du droit musulman le mari a la faculté d'infliger à sa femme la correction corporelle. Il semble que le Tlemcenien use modérément de ce droit qui est d'ailleurs tempéré par notre Code pénal. La femme qui aurait subi des violences laissant des traces, peut toujours requérir la justice française et amener son mari devant le Tribunal répressif : le cas se produit très rarement.

Le droit de *djebr* ou de contrainte matrimoniale, permet au musulman de marier ses enfants à son gré et sans les consulter<sup>1</sup>. A Tlemcen, le père — ou à défaut son représentant — choisit à son fils la femme qu'il veut lui donner, après avoir consulté sa femme et ses parents âgés s'il en a. Il s'entend ensuite avec le père de la jeune fille, sur les conditions de la dot ou don nuptial, que le mari doit apporter à sa femme. Ni le jeune homme, ni la jeune fille ne sont consultés. Les futurs époux sont généralement parents au degré de cousins germains ou à un degré plus éloigné ; ils ont pu jouer ensemble étant jeunes, ou se regarder à la dérobée depuis, mais, à partir du jour où la jeune fille a pris le voile, le fiancé n'a pas dû revoir sa future femme, jusqu'au soir de la consommation du mariage. On comprend que de semblables alliances, qui ne sont basées que sur les convenances personnelles des parents, et ne sont pas cimentées d'ordinaire par l'affection et la confiance réciproque des conjoints, fassent souvent des ménages mal unis et des alliances peu durables. Le divorce ou la répudiation s'obtiennent d'ailleurs facilement devant le *cadi* ; cependant cette rupture de l'union conjugale est extrêmement rare à Tlemcen.

Le mariage tlemcenien, entre consanguins, à un degré assez rapproché, est préjudiciable à la santé des enfants. En outre, les dépenses très lourdes que doit s'imposer le mari pour payer la dot (de 1500 à 3000 francs, en moyenne), et couvrir les frais du mariage (moyenne de 500 à 1000 francs) sont souvent une cause de ruine dans les familles médiocrement aisées. Les dépenses nécessitées par le mariage ont du moins pour résultat de le retarder quelquefois, et dans la classe moyenne les garçons sont rarement mariés avant l'âge de 18 ans, tandis que les riches marient d'ordinaire leurs fils à partir de 13 ou 14 ans.

<sup>1</sup> C'est en vertu de ce droit que bien souvent des musulmans marient leurs filles impubères, bien que la loi musulmane ne l'admette pas et que l'administration française ait fait en Algérie de grands efforts pour enrayer cet usage. A Tlemcen du moins, ces alliances précoces sont à peu près inconnues.

La femme musulmane, malgré la sujétion dans laquelle elle est placée vis à vis du mari, doit non seulement être entretenue par son époux et pouvoir jouir personnellement de tous les biens qu'elle possède en propre, mais encore, à Tlemccen elle a, en général, une certaine autorité dans la maison ; le mari se passe rarement de la consulter, et suit souvent ses conseils paraît-il, dans toutes les affaires intéressant le ménage et la famille. Le mari tlemccenien ne considère pas toujours sa femme — comme le rural par exemple — comme un simple objet de plaisir et une sorte de servante qui doit lui obéir et travailler ; il la traite souvent en compagne à laquelle il se plaît à acheter de beaux vêtements, des bijoux et des oripeaux et voit en elle la mère de ses enfants ; il lui abandonne l'éducation des garçons, jusqu'à l'âge de sept ans environ, et celle des filles jusqu'à leur mariage. La mère est généralement aimée et respectée de ses enfants.

À Tlemccen, comme dans tout l'Islâm, le célibat est très rare, dans les deux sexes. La veuve, à moins qu'elle ne soit très jeune, ne cherche guère à se remarier ; elle ne trouve d'ailleurs pas facilement un mari quand elle a des enfants et qu'elle n'est pas riche. La femme âgée est généralement bien traitée ici par ses parents ; ses enfants et petits enfants l'écoutent avec respect et lui témoignent beaucoup de prévenance et même d'affection.

On a vu que l'éducation religieuse des fils incombait au père, lorsque l'enfant atteignait l'âge de sept ans environ. C'est le père qui doit enseigner à son fils les bons usages et les règles de la civilité ; il lui apprend comment il doit se vêtir et se laver, se tenir à table, saluer les parents et les étrangers selon leur âge et leur qualité ; il lui dicte en un mot, dans ses moindres détails, la conduite qu'il doit avoir dans la famille et dans la société. De bonne heure, le père envoie son fils à l'école ou à l'atelier et le réprimande sévèrement s'il n'est pas satisfait de son travail.

Certes, le tlemccenien a une préférence marquée pour les garçons, mais il aime aussi ses filles, met tout son orgueil à les voir bien vêtues et à les parer de bijoux, quand il le peut.

Les divisions que l'on rencontre dans la famille, entre individus des deux sexes, se retrouvent naturellement dans la société. Les femmes sont toujours séparées des hommes. Les vieilles seules sont parfois admises en la présence des hommes ; mais cela est encore assez rare.

La vie publique de la femme se réduit en somme à quelques visites aux amies et parentes, à l'occasion des fêtes familiales, et aux réunions avec les autres femmes, soit au bain maure, soit au cimetière, ou auprès des sanctuaires des marabouts.

L'homme au contraire n'est presque jamais chez lui, en dehors des heures consacrées aux repas et au sommeil ; il passe sa journée à son travail ou au café maure, ou encore chez des amis, avec lesquels il cause, joue aux cartes et s'amuse ; il fréquente assez régulièrement la mosquée et ne manque pas les fêtes et les repas auxquels il est convié.

\* \* \*

En résumé, Tlemccen, cette ancienne capitale des rois du Maghrib central, renferme encore une population musulmane considérable qui ne manque pas d'originalité. Cette population se distingue, à son avantage le plus souvent, des autres agglomérations musulmanes urbaines ou rurales, par son activité matérielle et intellectuelle, par son langage, par ses habitudes et même par son costume. Les groupes ethniques qui la forment, après avoir vécu longtemps en ennemis, tendent

peu à peu vers le rapprochement et la fusion, auxquels seuls des préjugés de race ou d'origine ont jusqu'ici fait obstacle, car il y a entre ces groupes similitude absolue de croyances, de coutumes et de mœurs.

La religiosité de cette population est profonde ; elle se manifeste dans la pratique fidèlement suivie des principaux dogmes de l'Islâm et du culte des saints, dans des croyances animistes et des cérémonies magiques, analogues, au moins pour le fond, à celles que l'on retrouve dans toutes les sociétés primitives et même encore dans l'Europe moderne, où elles représentent les survivances d'une culture barbare.

C'est plus spécialement la femme qui détient ici le domaine si vaste des anciennes traditions du paganisme, du culte des esprits et de la magie, dont l'homme est d'ailleurs loin d'être complètement dégagé. La cause en est dans l'ignorance profonde dans laquelle la femme est tenue, dans l'absence de toute espèce de culture intellectuelle un peu relevée, dans sa semi-reclusion, qui lui interdit le contact avec la société qui l'environne.

Plus laborieux et plus intelligent que le Bédouin, le Tlemcenien mène aussi une vie plus aisée, plus facile ; il jouit d'assez de confort, parfois même d'un certain luxe dans son habitation et son costume ; il se tient proprement.

La situation sociale de la femme tlemcenienne qui ne sort de la maison que voilée et très rarement sans la permission de son mari ou de ses parents, paraît moins enviable que celle de la femme des campagnes qui circule au milieu des hommes sans se couvrir la face. Cependant la Tlemcenienne jouit dans sa famille, de plus d'initiative, de plus d'autorité, de plus d'affection que celle-là qui est astreinte aux travaux les plus rudes, partage avec plusieurs co-épouses les faveurs du mari, et ne cesse d'être étroitement surveillée dans ses moindres mouvements.

Certaines familles, par leur origine chérifienne ou maraboutique, jouissent de quelque crédit et de respect de la part du commun peuple ; mais il n'existe pas de classes sociales nettement distinctes ; chacun ne doit son rang qu'à ses mérites personnels, à sa fonction, à sa fortune. Les femmes vivent à part, dans la famille, et surtout dans la société ; cette règle ne souffre guère d'exception.

Les diverses manifestations de la vie intellectuelle et de la vie publique, sont l'apanage presque exclusif des hommes.

Le Tlemcenien est très fier de sa ville natale, il l'aime et ne la quitte pas volontiers ; s'il s'en éloigne ce n'est jamais sans esprit de retour. Loin de Tlemcen, il conserve ses habitudes et son parler local<sup>1</sup>. Quelle que soit sa résidence, il se marie d'ordinaire à Tlemcen ; mais il est rare qu'il emmène, avec lui, sa femme ; celle-ci demeure dans la maison de son beau-père et préfère vivre loin de son époux — qui vient la voir de temps en temps — que loin de son cher Tlemcen.

Tenue à l'écart de la société européenne, à Tlemcen comme presque partout ailleurs dans ce pays, la femme musulmane est très éloignée de nous, sous tous les rapports. Les jeunes tlemceniens qui, toujours plus nombreux, fréquentent nos écoles, entrent de plus en plus en contact avec nous par la communauté du langage et modifient ainsi peu à peu, et presque à leur insu, leurs idées et leurs habitudes pour se rapprocher de nous.

Mais, dans son ensemble, la société musulmane tlemcenienne est encore, et sera bien longtemps, profondément différente de la société européenne par les

<sup>1</sup> Voyez par exemple : E. AUBIN, *Le Maroc d'aujourd'hui*, p. 153, Paris, Colin, 2<sup>e</sup> éd. 1905.

croyances religieuses, la langue, les mœurs, l'organisation familiale, les aspirations, en un mot, par sa *civilisation*. Ce n'est pas en quelques années qu'une population abattue par un long engourdissement intellectuel et déprimée par des siècles de tyrannie et d'oppression, peut se relever, qu'elle peut abandonner un passé de traditions séculaires, patrimoine de centaines de générations, auquel l'esprit profondément conservateur du musulman maghribin la retient fermement attachée : s'il faut vingt ans, a dit un sage, pour faire un homme, il faut des siècles pour faire l'éducation d'un peuple.

« Si en Angleterre, a dit Tylor, il arrive encore que de rustres paysans soient « cités en justice pour avoir maltraité une vieille femme qu'ils accusaient d'avoir « frappé une vache de stérilité ou d'avoir gâté un champ de navets, cela nous donne « à réfléchir sur la ténacité avec laquelle les gens de campagne se cramponnent aux « extravagances condamnées, et montre quel pressant besoin ils ont de maîtres « d'école<sup>1</sup> ».

Longtemps encore, Tlemcen, qui réserve déjà à l'archéologie tant de trésors d'architecture moresque de la belle époque, offrira à l'arabisant et au sociologue un vaste champ d'études : d'abord dans sa population musulmane accueillante et sympathique, aux manières affables et distinguées, dont on vient de signaler les caractères principaux, ensuite dans sa population juive qui est également importante et curieuse, qui parle un dialecte arabe — différent de celui des musulmans — qui par ses mœurs, ses habitudes religieuses, ses conditions d'existence, présente de grandes analogies avec la société musulmane et sur laquelle l'un de ses rabbins, dans une étude tracée à grands traits, a déjà attiré l'attention<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Cf. EDWARD B. TYLOR, *La civilisation primitive*, trad. franç. Paris 1876, 2 vol. in-8, t. I, p. 163.

<sup>2</sup> Cf. A. MEYER, *Etude sur la communauté israélite de Tlemcen*, Alger, 1902, 1 vol. in-8, 151 pages.

**LE PEUPLE SIÉNA OU SÉNOUFO**

par MAURICE DELAFOSSE (Côte d'Ivoire).

(Suite.)

**31. Les classes sociales.**

La société Siéna se divise en deux classes que je propose d'appeler celle des nobles et celle des serfs, quoique cette appellation ne soit pas absolument exacte. Elle l'est plus en tout cas que celles vulgairement usitées de « maîtres et captifs » ou de « libres et esclaves », les mots « captif » et « esclave » ayant dans nos langues européennes une acception qui ne répond nullement à celle du mot indigène que, faute de mieux, je traduis par « serfs ».

Je dirai même que ces deux catégories sociales ne sont pas à proprement parler des classes, mais plutôt des conditions de vie sociale purement accidentelles : un noble en effet peut devenir serf et un serf peut devenir noble, aucun individu n'appartient nécessairement de par sa naissance et pour toute sa vie à l'une ou à l'autre catégorie. La répartition est due, originairement, aux résultats de la guerre, ou plus exactement aux effets du droit du plus fort et aux nécessités de l'existence.

A l'origine, chaque tribu ou sous-tribu Siéna a été constituée par la famille et les descendants de l'ancêtre de la tribu ou sous-tribu et par conséquent ne se composait que de nobles. Mais au cours de ses migrations, des guerres livrées aux autres tribus Siéna ou à des peuples étrangers, la famille noble constitutive de chaque tribu ou sous-tribu s'est augmentée des prisonniers faits à la guerre, qui sont devenus les serfs de la famille noble. Les nobles engendrèrent des nobles, les serfs engendrèrent entre eux ou avec les nobles des serfs ou des demi-serfs. Cependant, au bout de plusieurs générations, les descendants des premiers serfs, demeurés toujours attachés à la même famille noble, furent considérés à leur tour comme nobles, en sorte que les serfs proprement dits ne sont au fond que les prisonniers de guerre, les réfugiés étrangers et les esclaves récemment acquis et leurs descendants directs.

Les chefs sont en général des nobles, mais ils peuvent être aussi des serfs ou des gens d'origine servile, comme on le verra au chapitre traitant des successions ; un serf devenu chef est anobli par ce seul fait, ainsi que tous ses ascendants et descendants.

D'autre part, tel individu, noble dans une tribu donnée, peut devenir serf dans une autre tribu à la suite des hasards de la guerre.

Au fond les serfs sont tous, par leur origine, étrangers à la tribu ou sous-tribu ou à la fraction politique à laquelle ils appartiennent en tant que serfs. Mais, au contraire des Agni-Assanti, chez lesquels aucun serf n'est Agni-Assanti d'origine, les Siéna ont parmi eux des serfs dont un grand nombre, — le plus grand nombre même dans la fraction centrale, — sont des Siéna tout comme leurs seigneurs nobles : seulement ce sont des Siéna originaires d'une tribu, sous-tribu ou fraction politique autre que celle à laquelle appartiennent leurs seigneurs nobles. On n'a donc pas, dans le peuple qui nous occupe, ou du moins on a très peu de serfs portant toute leur vie le cachet de leur origine servile.

Actuellement les serfs Siéna sont d'anciens captifs de guerre achetés ou pris

au moment des guerres de Babemba et de Samori. Ils ne sont pas autrement traités que les membres de la famille noble à laquelle ils sont attachés. S'ils désirent retourner dans leur pays d'origine, leur famille verse habituellement à leur seigneur une indemnité dont la valeur varie de 150 à 250 francs. Les enfants nés d'un noble et d'une serve ont les mêmes droits que les autres enfants du noble. Les enfants nés de deux serfs restent serfs, mais font partie de la famille du seigneur. Beaucoup de gens se sont constitués serfs, au moment des guerres, pour avoir la vie sauve ou la nourriture assurée ; d'autres le sont devenus pour avoir commis l'adultère avec une femme noble. Les guerres de tribu à tribu et les razzias des conquérants ayant pris fin avec l'occupation française, la source de l'état de servage se trouve par cela même tarie et, au bout de quelques générations, il n'y aura plus de serfs proprement dits, mais seulement une sorte de classe inférieure demeurant par tradition et par besoin subordonnée en quelque sorte à la classe noble : peu à peu, les anciens serfs deviendront de véritables fermiers.

Dans la pratique, la raison d'être de ces deux classes réside dans les conditions d'existence du peuple Siéna, qui, comme je l'ai expliqué plus haut, est essentiellement et presque uniquement un peuple agricole : chaque famille a besoin de bras nombreux pour cultiver le sol nécessaire à sa subsistance et en même temps vaquer aux soins du ménage ; les guerres produisent des prisonniers : les vainqueurs, s'ils sont agriculteurs, gardent leurs prisonniers ; s'ils sont commerçants ou guerriers, ils les vendent à un peuple agricole, et c'est ainsi que les Siéna ont acquis leurs serfs. Ces derniers d'ailleurs, en un pays où, jusqu'à notre occupation, la sécurité était sans cesse menacée, ne sont pas mécontents de leur sort, d'autant plus que souvent ils étaient déjà serfs dans la région où la guerre les a pris. Petit à petit, ils font partie intégrante de la famille de leur seigneur ; ils lui donnent une partie de leur travail, mais ils travaillent aussi pour eux-mêmes et jouissent d'une liberté individuelle beaucoup plus complète que celle du domestique et de l'ouvrier de nos pays d'Europe : ce ne sont pas des esclaves ; ce sont des serfs à peu près analogues à nos serfs agricoles du Moyen-Age et aux serfs de Russie à une époque plus récente. Souvent plus nombreux que les nobles, ils forment à eux seuls de véritables villages où ils vivent aussi indépendants que les nobles peu fortunés, ne fournissant à leur seigneur qu'une faible partie de leurs récoltes, et, en échange, recevant de lui assistance et protection en cas de maladie, de disette, de danger, de procès, etc.

Cet état social, quelque barbare qu'il puisse paraître à l'observateur superficiel et procédant par système subjectif, est en réalité parfaitement adéquat aux besoins des Siéna. Le supprimer serait bouleverser profondément ce peuple, amener dans son sein la famine, la pauvreté, le vol, le crime, toutes choses inconnues ou très rares actuellement. L'idée du travail salarié ne peut en effet s'infiltrer que peu à peu dans les mœurs et ne peut en tout cas recevoir son application qu'au fur et à mesure que se crée un mouvement commercial et monétaire permettant aux employeurs d'accorder un salaire et aux employés de l'utiliser à l'achat des nécessités de la vie. Chez un peuple essentiellement agriculteur, l'état social qui est maintenant encore celui des Siéna me semble être, sinon un idéal, au moins une nécessité dont personne ne pâtir réellement et qui a pour la collectivité d'immenses avantages.

### 32. Les Castes.

Chez les Siéna, comme chez les Mandingues et dans d'autres populations soudanaises, il existe des castes spéciales dont chacune exerce un ou des métiers

spéciaux, a des coutumes spéciales et parfois une religion spéciale. Mais il convient de bien remarquer que toute la population n'est pas divisée en castes, comme cela existe dans l'Inde par exemple.

Il y a, si l'on veut, deux catégories : la première comprend la généralité du peuple, composée surtout d'agriculteurs, mais qui peut s'adonner à n'importe quel autre métier, y compris même — au moins accidentellement — les métiers exercés par les castes spéciales ; la seconde catégorie comprend les différentes castes.

Ces castes sont, à ma connaissance, au nombre de six chez les Siéna : ce sont celles des *artisans*, des *forgerons*, des *lorho* (bijoutiers en cuivre), des *musiciens*, des *koulé* (sculpteurs de statuettes et de masques) et des *sono* ou *sonon* (prêtres, sorciers et mimes religieux).

J'ai dit plus haut quels étaient les métiers réservés en général à la caste des *artisans* (industries du fer, du bois, du cuir, et, pour les femmes, industrie de l'argile). Ce que j'appelle ici les *forgerons* comprend surtout les fabricants de fer, plutôt que les artisans qui travaillent ce métal. J'ai parlé aussi des *lorho*. Les *musiciens* sont les joueurs professionnels d'instruments de musique divers. Les *koulé* fabriquent surtout des statuettes et masques d'ordre religieux, abandonnant aux artisans ordinaires la fabrication des ustensiles de bois d'usage courant ; ils passent pour jeter des sorts et sont fort redoutés : on ne doit pas prononcer le nom de cette caste, sous peine de s'attirer de graves malheurs. Les *sono* comprennent à la fois les prêtres du culte indigène, les maîtres qui initient les catéchumènes aux mystères religieux, les sorciers qui fabriquent des charmes et prétendent découvrir les possédés, et enfin des sortes de baladins qui prennent part aux danses et cérémonies religieuses et funéraires et qui parfois sont de véritables mimes ou pîtres assez originaux.

Parmi ces six castes, certaines semblent avoir plus de rapports avec les unes qu'avec les autres : ainsi les artisans, les forgerons et les *lorho* marchent souvent de pair et quelquefois même paraissent se confondre et ne former qu'une caste ; les musiciens sont à part, et les *koulé* et *sono* forment un troisième groupe. Il est fort possible qu'à l'origine il n'y ait eu que trois castes spéciales, et que, par la suite, chaque caste se soit subdivisée en plusieurs fractions.

Les hommes d'une caste donnée ou d'un groupe donné de castes ne peuvent épouser que des femmes de leur caste ou de leur groupe : ainsi un artisan ne peut épouser qu'une femme de la caste des artisans, ou, à la rigueur, une femme de la caste des forgerons ou de celle des *lorho*. Il arrive cependant parfois qu'un artisan épouse une femme de la caste des musiciens ou qu'un *sono* épouse une femme de la caste des artisans. Mais jamais une femme n'appartenant pas à une caste ne consentirait à épouser un artisan, un forgeron, un musicien, etc., même si ce dernier n'exerçait pas la profession de sa caste. Ainsi j'ai vu des Siéna de caste *sono*, remplissant l'emploi de gardes de police, ne pouvoir obtenir la main d'une femme « non-castée » — si j'ose m'exprimer ainsi, — pour ce seul motif qu'eux-mêmes étaient « castés » d'origine.

D'autre part un artisan Siéna épousera sans difficulté une femme Mandingue fille d'artisans : en d'autres termes le mariage est autorisé entre individus de peuple différent mais de même caste.

Il arrive par contre assez souvent qu'un homme « non-casté » épouse une femme « castée », mais alors cette dernière prendra rang le plus souvent après les autres femmes de son mari.



### 33. Les familles ou clans.

Les Siéna se partagent — indépendamment de la division en tribus ou sous-tribus dont j'ai parlé au début de cette étude — en plusieurs familles caractérisées chacune par un nom spécial qui est celui d'un animal sacré pour la famille qui en porte le nom. Il en est au moins ainsi dans les fractions du centre et du nord-est et la plus grande partie des fractions nord et sud. Dans certaines régions des fractions nord et sud, surtout dans celles où l'influence mandingue a le plus pénétré, les Siéna ont souvent remplacé leurs anciens noms de famille par des noms de famille mandingue, lesquels ne sont pas toujours des noms d'animaux. Quant aux Siéna de la fraction sud-est, qui ont adopté en grande partie les mœurs abron ou assanti, ils ne m'ont pas semblé avoir conservé l'usage des noms de famille.

Ces noms de famille (*félé* en siéna, *diamon* ou plus exactement *gyamù*) sont, à ma connaissance, au nombre de cinq seulement chez les Siéna non mandicisés : au moins n'en ai-je entendu que cinq dans les fractions centrale et nord-est et dans le nord et l'ouest de la fraction sud. Ces noms se retrouvent indistinctement parmi toutes les tribus ou sous-tribus, quoique certain nom soit plus fréquent dans telle tribu, certain autre dans telle autre. A l'origine le nom était unique dans une tribu donnée, étant le nom de la famille d'où est dérivée la tribu ; mais dans la suite, d'autres familles étant venues se grouper autour de la première, on a eu plusieurs *félé* dans la même tribu ou sous-tribu.

Les cinq *félé* Siéna sont :

1° *Soroo* ou *Sorouo* ou *Sorô*, nom de la « panthère » ou « léopard » (*Felis pardus*) : la famille des *Soroo* semble être considérée comme la plus noble ;

2° *Yéo* ou *Yio* ou *Yô*, nom de « l'antilope rouge à raies et taches blanches » (*Tragelaphus scriptus*, le *mina* des Mandingues, le *wonzani* des Agni du Baoulé) ;

3° *Siluo* ou *Silué*, nom du « singe noir » (*Colobus polycomus*, le *fwé* des Agni) : la famille des *Siluo* a, comme animal sacré, en plus du singe noir, le « mange-mil noir », tout petit oiseau dont j'ignore le nom scientifique ;

4° *Sékongo* ou *Sékonho*, nom de l'« écureuil de terre » (*Xerus erythropus*, le *kwasre* des Agni du Baoulé) : la famille des *Sékongo* a un grand nombre de représentants parmi les castes des artisans et des forgerons, mais en a aussi parmi des gens « non-castés », la division par castes étant indépendante de la division par familles ;

5° *Tuô* ou *Tiô*, nom du « phacochère » (*Phacochoerus Africanus*) ou peut-être du « sanglier roux » ou « potamochère » (*Potamochoerus penicillatus*), sans que je puisse affirmer lequel des deux.

Les Mandingues habitant parmi les Siéna ont traduit chacun de ces *félé* par le *diamon* mandingue correspondant au même animal sacré ou à des prohibitions identiques à l'égard de tel ou tel aliment ; (car il est interdit à chaque famille de manger, non seulement de son animal sacré, mais encore une série plus ou moins considérable d'aliments animaux et végétaux). C'est ainsi qu'ils ont traduit *Soroo* par *Kouloubali*, *Yéo* par *Ouatara*, *Siluo* par *Konndé* ou *Koné*, *Sékongo* par *Kamara*, *Tuô* tantôt par *Dagniorho*, tantôt par *Diarassouba*, tantôt par *Touré*. Mais il est à remarquer que les termes mandingues n'ont pas la signification du terme siéna correspondant ; ainsi *soroo* veut dire « panthère » en siéna, mais *kouloubali* en mandingue désigne un rongeur que je crois être le *Cricetomys Gambianus* ou « rat de Gambie » ; il en est de même pour tous les autres noms. Seulement les *Soroo* ont les mêmes prohibitions que les *Kouloubali* (d'une façon générale au moins), les *Yéo* que les *Ouatara*, etc.

Il est arrivé que des Siéna, vivant en contact avec des Mandingues et ayant plus ou moins adopté les mœurs de ces derniers, ont troqué leur *félé* national contre le *diamon* mandingue correspondant, et se donnent comme étant des Kouloubali, des Ouatara, etc. D'autres encore ont adopté des *diamon* portés par les familles mandingues établies auprès d'eux, bien que ces *diamon* n'aient pas chez les Siéna de *félé* correspondants : c'est ainsi qu'on rencontre dans la fraction nord des Siéna se donnant comme Taraoré, Bamba, Fofana, Kourouma, Diabarhaté, Sarhanorho, Konaté, Dembélé, Sissé, Sidibé, Sangaré, etc., tous noms de famille mandingues. J'attire l'attention sur ce fait, qui prouve que, quoi qu'on en ait dit, il ne faut pas se baser sur le nom de famille d'un noir pour déterminer son origine ethnique.

Voici l'explication que donnent les Siéna de leurs noms de famille ou *félé* : lorsque se constituèrent les familles primitives qui donnèrent ensuite naissance à tout le peuple Siéna, il arriva que l'ancêtre de chaque famille eut à se louer d'un animal qui, dans des circonstances diversement relatées par les légendes nationales, lui fut secourable en quelque manière ; en reconnaissance de cela et pour en perpétuer le souvenir, l'ancêtre prit le nom de cet animal, et défendit à tous ses descendants de le tuer et de manger sa chair. Plus tard, d'autres ancêtres ajoutèrent, pour des motifs identiques, des prohibitions analogues à la prohibition première, mais celle-ci demeura comme le véritable trait caractéristique de la famille et subsista même lors du fractionnement de cette famille primitive en tribus et sous-tribus.

Les Siéna croient que si un membre d'une famille tue l'animal sacré de cette même famille, l'un des représentants de la famille meurt au même instant : or comme chaque famille est dispersée sur une aire de plusieurs milliers de kilomètres carrés et compte plusieurs milliers de représentants, il est aussi difficile de démontrer par des faits la véracité de cette croyance que d'en prouver l'inanité. Si un membre de la famille mange la chair de l'animal sacré, un cancer un jour lui rongera la bouche. Si, même par mégarde, il pose le pied sur le cadavre de cet animal, il tombera malade, à moins qu'il n'offre, selon les rites voulus, et à l'endroit même où s'est accompli le sacrilège, un sacrifice expiatoire. On dit aussi qu'à la mort d'un homme, son âme passe dans le corps d'un animal de l'espèce sacrée naissant au même moment, et qu'à la mort de cet animal, l'âme retourne dans le corps de l'un des nouveaux-nés de la famille qui porte son nom : cette croyance explique suffisamment l'horreur que manifestent les Siéna pour tuer ou manger l'animal dont leur famille porte le nom : ils croiraient manger ou tuer un de leurs parents.

Il ne faudrait pas, comme on l'a fait quelquefois pour le mot mandingue *diamon*, traduire *félé* ou *diamon* par « tabou ». Car si chacun des *félé* siéna que j'ai énumérés plus haut est en même temps le nom d'un animal qui est « tabou » pour la famille portant comme nom ce *félé*, il peut en être autrement : ainsi la famille mandingue des *Diomandé* a pour « tabou » le crocodile (*bama*), alors que son *diamon* signifie « les fils ou descendants du chef Dioman » et n'a par suite aucun rapport avec le nom de l'animal sacré ; de même les *Mansaré* ou *Mazaré*, autre famille mandingue, dont le *diamon* signifie « fils de roi, famille de souche royale », ont pour « tabou » l'hippopotame (*mali*). De plus, même chez les Siéna, il y a pour chaque famille d'autres animaux « tabou » que celui dont cette famille porte le nom : ainsi les *Soroo* ou « Panthères » ont pour « tabou » non seulement la panthère, mais encore le serpent python et plusieurs oiseaux dont j'ignore le nom. Les mots *félé* en siéna, *diamon* en mandingue doivent se traduire par « nom de famille » ou, si on le préfère, par « nom de clan ». Un Siéna, par exemple, se

nomme *Zié Soroo* ; on lui demandera son nom de la façon suivante : « *Mou me qui ? Mou félé qui ?* »<sup>1</sup> A la première question, il répondra : *Zié*, à la seconde : *Soroo*. De même un mandingue nommé Amadou Ouatarara dira : « *Ni torho bè Amadou, ni diamon bè Ouatarara* »<sup>2</sup>.

C'est à tort aussi qu'on a traduit par « tabou » le mot mandingue *tanan* ou *tana*, écrit quelquefois *tenné*. En réalité *tanan* en mandingue, comme *ki* en agni, est un verbe qui signifie « ne pas manger » ou « ne pas boire », sans qu'il soit spécialement question d'une interdiction d'ordre religieux ou totémique. Plusieurs auteurs écrivent par exemple : « Le *tana* des Mansaré est l'hippopotame ». Mais la phrase indigène est : *Mansaré-rou ou mali tanan*<sup>3</sup>, c'est-à-dire « les Mansaré ne mangent pas l'hippopotame ». Et, dans un autre ordre d'idées, les indigènes diront : *ni gbè tanan*, « je ne bois pas d'alcool », et *ni sorhoma touò tanan*<sup>4</sup>, « je ne mange pas d'aliments cuits le matin ».

En réalité, ni en mandingue, ni en Siéna, il n'y a de mot correspondant à « tabou, sacré, interdit », etc. Il y a seulement des animaux sacrés et des aliments interdits, mais on se contente de dire « telle famille ne tue pas tel animal, tel individu ne mange pas tel aliment ».

Il y a d'ailleurs des animaux dont la chair est interdite aux membres de certaines familles, sans pour cela qu'il soit défendu à ces membres de tuer les animaux en question.

Je parlerai des interdictions alimentaires au chapitre de la « religion » : ces interdictions sont variées, s'appliquant non seulement aux viandes, mais aussi aux végétaux et aux boissons ; elles sont d'ordres très divers, procèdent de causes très différentes et n'ont souvent rien à voir avec la division en familles ou clans. Les coutumes des Noirs, comme leurs pensées, sont beaucoup plus compliquées qu'on ne le pense généralement, et il faut bien se garder, quand on en traite, de l'esprit de généralisation et de synthèse systématique.

Un fait qui m'a paru remarquable et que je tiens à signaler ici, c'est que des Noirs appartenant à des tribus différentes, et même à des peuples différents, se considèrent comme parents s'ils portent le même nom de famille ou des noms de famille considérés comme correspondant l'un à l'autre. C'est ainsi que j'ai vu des Mandingues Kouloubali du Moyen-Niger traiter comme leurs parents des Soroo de Korhogo dont ils ignoraient même la langue et avec lesquels ni eux ni leurs ascendants les plus lointains n'avaient certainement jamais eu aucune relation.

### 34. — L'état politique.

L'état politique actuel des Siéna se rattache par beaucoup de côtés à l'état que nous appelons féodal et qui a été le nôtre au Moyen-Age.

Les familles ou clans dont il a été question tout à l'heure correspondent sans doute — au moins par leur origine — à une division ethnique ; les tribus ou sous-tribus sont des institutions surtout historiques, mais elles ne répondent pas toujours à des divisions politiques.

Originellement chaque famille ou clan devait constituer une unité politique

<sup>1</sup> *Mu me gi ? ton nom comment ? mu fele gi ? ton nom-de-famille comment ?*

<sup>2</sup> *Ni torho bè Amad, mon nom est Amadou ; ni gyamu bè Watara, mon nom-de-famille est Oucitara.*

<sup>3</sup> *Masare-ru u mali tana.*

<sup>4</sup> *Ni gbè tana ; ni sorhoma touò tana.*

dont le régime était le patriarcat et dont le chef était l'aîné de la famille. Lorsque l'accroissement de la population et la nécessité de chercher des terres vierges amenèrent les migrations et les guerres, des groupements appartenant à plusieurs familles se trouvèrent sans doute participer à la même migration, ou plutôt, par suite de migrations successives, arrivèrent à se rencontrer sur un même territoire ; la nécessité de pourvoir aux besoins de la collectivité et de la défendre contre les entreprises du dehors dut amener ces divers groupes de familles et d'origines différentes, à choisir parmi leurs patriarches un chef commun et à former sous son commandement une sorte d'unité politique nouvelle qui fut la tribu et dont la caractéristique fut un ensemble de coutumes communes et un dialecte commun dus à la cohabitation dans le même lieu, durant plusieurs générations, de ces groupes d'origines différentes.

Pour des raisons analogues à celles qui avaient déterminé les premières migrations, la plupart des tribus se morcelèrent à leur tour en sous-tribus, qui, elles-mêmes, arrivèrent à se subdiviser, au point de vue politique, en fractions moins étendues que nous appelons, en style administratif, des « cantons ».

Le « canton » est l'unité politique actuelle en pays Siéna et correspond à peu près à ce qu'étaient les provinces de la France féodale. Parfois il correspond à une sous-tribu tout entière ; tels sont les cantons ou sous-tribus : du *Pongala*, du *Kadlé*, du *Ténéouré*, du *Zona*, du *Noholo* dans la fraction nord ; du *Tafiré*, du *Niarhafolo*, dans la fraction centrale ; du *Pala*, du *Sikolo*, dans la fraction nord-est. Mais le plus souvent, la sous-tribu se trouve divisée en plusieurs cantons. Nous avons conservé l'organisation politique que nous avons trouvée au moment de notre occupation, en la modifiant parfois à la demande même des indigènes, pour diviser en deux unités un canton dont les éléments reconnaissaient difficilement l'autorité d'un seul chef.

Chaque canton a à sa tête un chef, roi ou seigneur, qui est considéré comme propriétaire du sol et exerce le pouvoir. En principe son autorité est absolue ; dans la pratique, elle est mitigée par l'influence des chefs de villages importants, des notables, des riches, des prêtres, etc. D'ailleurs, le chef de canton ne prend jamais une décision importante sans en avoir conféré auparavant avec ses principaux vassaux et surtout avec ses familiers, sorte de cour composée le plus souvent d'étrangers, de serfs affranchis par le caprice du seigneur, de sorciers, de baladins, d'artisans, tous gens en faveur auprès du prince parce qu'ils ont su le flatter ou l'amuser, ou bien parce qu'ils lui ont prêté de l'argent ou encore parce qu'il les redoute : cour en somme bien semblable à celle de nos anciens rois, ducs et comtes, qui eux aussi s'entouraient d'étrangers, de parvenus, de poètes, de fous, de mignons et de moines.

Certains chefs de canton ont une autorité réelle et l'exercent avec discernement et pour le bien de leur sujet : je citerai notamment les chefs actuels de Korrhogo et de Sinématiali, dans la fraction centrale. D'autres n'obtiennent de leurs administrés qu'une obéissance fort précaire : c'est le cas de beaucoup de chefs peu fortunés de la fraction sud.

Actuellement les excès de pouvoir des chefs trop enclins à l'arbitraire sont tempérés par les autorités françaises, qui cherchent d'autre part à consolider l'autorité trop ébranlée des chefs peu obéis. Mais, à plusieurs époques, il y eut parmi les chefs Siéna de véritables rois féodaux qui, par des alliances avec leurs voisins, par quelques expéditions heureuses, par ruse diplomatique aussi, arrivèrent à exercer une hégémonie réelle sur un certain nombre de cantons : tels furent certains

chefs de Mbégué chez les Folo et de Sikâso chez les Siénérhè ; mais la plupart du temps, cette hégémonie ne survivait pas au chef qui l'avait établie, et, à la mort de ce dernier, les cantons qu'il avait asservis reprenaient leur indépendance.

Dans certains pays Siéna, les chefs de canton avaient accepté la suzeraineté d'un chef mandingue voisin, mais ils sont redevenus indépendants à la faveur de notre occupation du pays : tel est le cas des Noholo et d'une partie des Guimini. Actuellement encore, les sous-tribus des Sikolo et des Komono sont placées sous la suzeraineté du roi mandingue de Kong ; quant aux Nafâna, ils sont plus ou moins sous la tutelle des Abron. Partout ailleurs, les Siéna forment des cantons indépendants mais dont le chef est parfois un Mandingue, comme par exemple le canton de Kadioha dans la sous-tribu des Kofolo (fraction centrale) et les trois cantons que comporte la sous-tribu des Niéné (fraction nord).

Le système politique des Siéna a les avantages et les inconvénients de tout système féodal : l'influence des chefs de village riches et puissants, seigneurs avec lesquels il faut compter, contrebalance l'autorité du chef de canton ; si ce dernier est cruel, ambitieux ou peu sage, c'est une excellente chose ; mais si c'est un homme avisé, désireux de faire progresser sa province, la résistance de ses seigneurs peut avoir de très mauvais résultats. Nos administrateurs, qui passent leur temps à mettre d'accord les rois et leurs seigneurs, en savent quelque chose.

Tout imparfait cependant que soit ce système, bien qu'avant notre occupation il ait amené de la part des chefs puissants des pillages et des mises à rançon aux dépens du pauvre serf taillable et corvéable à merci, bien que depuis notre installation dans le pays il retarde parfois la marche en avant de la civilisation, il me semble supérieur au régime du patriarcat qui subsiste encore chez d'autres peuples de la Côte d'Ivoire, notamment chez les Agni du Baoulé où le morcellement à l'infini de l'autorité rend encore plus difficile le progrès.

En fait les Siéna sont arrivés à un état politique qui est à celui des Agni du Baoulé à peu près ce qu'était la France de Hugues Capet par rapport à la France des Gaulois.

### 35. — La naissance et la vie des enfants.

J'ai parlé au chapitre de « l'hygiène » de la grossesse et de l'accouchement. Dès que l'enfant est venu au monde — ce qui a lieu autant que possible dans une case à part et en dehors de la présence des hommes, y compris le père — le cordon est tranché par l'une des matrones à l'aide d'un couteau et le délivre est enterrée. L'enfant est lavé avec soin et remis à sa mère qui, alors seulement, fait prévenir son époux qu'il lui est né un fils ou une fille. Le père vient voir son enfant, et, s'il est quelque peu fortuné, manifeste sa joie en tirant des coups de fusil.

La mère allaite toujours son enfant. Si pourtant il arrive que le lait lui manque — cas qui m'a paru être très exceptionnel — elle a recours aux bons offices d'une jeune mère de ses amies ou même de plusieurs, car les indigènes n'attachent aucune importance à ce qu'un enfant soit allaité en même temps par plusieurs nourrices.

La mère et l'enfant nouveau-né demeurent pendant une semaine, sans en sortir, dans une case où l'on entretient du feu jour et nuit. Cette précaution a un triple but : permettre à la mère de se rétablir, à l'enfant de ne pas souffrir des changements de température et à la plaie ombilicale d'avoir le temps de se cicatrifier.

Le huitième jour après celui de la naissance, la mère sort pour la première fois avec son enfant, lequel, pour la première fois aussi, est porté sur le dos. La

mère va faire des visites à ses amies, qui se passent le bébé de mains en mains et offrent de menus cadeaux à la jeune mère. Le père, de son côté, réunit ses amis, leur offre de la viande, du sel, des colas, de la bière de grains, et annonce quel est le nom donné à l'enfant. C'est pourquoi cette fête du huitième jour après la naissance est appelée « le jour du nom ».

Les prénoms donnés par les Siéna à leurs enfants appartiennent à diverses catégories : les uns rappellent le jour de la semaine auquel a eu lieu la naissance, d'autres mentionnent l'ordre dans lequel l'enfant est venu au monde par rapport à ses frères et sœurs, d'autres sont les noms de génies sous la protection desquels on place les nouveau-nés, d'autres enfin sont les noms d'ancêtres ou de parents défunts. Beaucoup sont d'origine étrangère.

Durant toute sa première enfance, le bébé est porté sur le dos de sa mère, les jambes et les bras écartés, le corps maintenu par un pagne qui entoure le dos et le derrière de l'enfant et vient se nouer sur les seins de la mère. Dans les fractions centrale et nord-est, où les femmes souvent n'ont pas de pagnes, on se sert pour porter les enfants d'une sorte de carré d'étoffe terminé en haut par deux bretelles et en bas par deux courroies qui se nouent toutes les quatre ensemble sur la poitrine de la femme ; parfois même l'enfant n'est maintenu que par des courroies, ainsi que M. Binger l'a signalé chez les Mbovin.

Les enfants sont ainsi portés par la mère dans tous ses déplacements, lorsqu'elle va à l'eau, aux plantations, en voyage, à la danse même, et durant les travaux du ménage. Si cependant la mère reste à la maison pour se reposer ou faire un travail qui lui permet de s'asseoir, elle couche son enfant à terre sur une natte ou un pagne d'écorce.

Vers l'âge de six mois, l'enfant commence en général à se traîner à quatre pattes et à jaser ; vers un an, il commence à marcher et à parler. Mais on continue cependant à le porter sur le dos jusque vers l'âge de 3 ou 4 ans pour tout déplacement un peu long.

Les enfants commencent vers 6 mois à manger de la bouillie de mil ou de maïs et vers un an ils absorbent les mêmes aliments que leurs parents, mais ils continuent à téter leur mère en même temps jusqu'à l'âge de deux ans et plus.

Jusqu'à l'âge de 4 ou 5 ans, les enfants des deux sexes restent en général surtout avec leur mère, quoique ce soit le père qui, le plus souvent, joue avec eux, les caresse, les promène et les amuse, la mère demeurant assez indifférente dès que son bébé est sevré.

Après 5 ans, les filles commencent à prendre part à la vie et aux travaux de leur mère et des autres femmes de la maison, tandis que les garçons commencent à accompagner leur père ou leurs frères aînés aux champs ou à l'atelier, selon le cas. C'est vers cet âge aussi que les fils des musulmans commencent à aller à l'école et à apprendre les rudiments de la lecture et de l'écriture arabe, avec les formules de prière. Quant aux non-musulmans, lesquels sont de beaucoup les plus nombreux parmi les Siéna, ils se contentent d'apprendre à leurs fils à cultiver la terre, à tirer parti des produits naturels, ou à tisser, à travailler le bois et le fer, etc.

Vers l'âge de 12 ans, les enfants commencent à mener la même vie que les adultes : leur enfance proprement dite est terminée. C'est aussi vers cet âge que filles et garçons passent par les écoles d'initiation qui achèvent leur éducation.

### 36. — Le mariage.

Je ne parlerai pas ici des coutumes du mariage en usage parmi les musulmans, qui sont à peu près les mêmes chez tous les peuples islamisés d'Afrique.

La façon de prendre femme chez les Siéna restés fidèles à leurs coutumes nationales est plus curieuse.

Le jeune homme qui désire épouser une jeune fille se garde bien de faire part de ses projets soit à cette dernière soit à sa famille. Mais, guettant les allées et venues des parents de la jeune fille, s'il aperçoit la mère de celle-ci partant dans la brousse pour en rapporter du bois mort, il l'attend sur le sentier à son retour et se précipite obligeamment pour la décharger de son fardeau, qu'il prend lui-même sur sa tête. Une autre fois, il aide de même le père de la jeune fille à rapporter chez lui des fragments de termitière destinés aux poules. A quelques jours de là, le soupirant va lui-même ramasser une charge de bois qu'il apporte à la maison de sa bien-aimée. Puis, s'étant procuré quelques noix de cola, il vient les offrir au père de celle-ci ; ensuite c'est un poulet dont il lui fait cadeau, puis quelques cauries.

Le père de la jeune fille réunit alors sa famille et convoque à la réunion un notable du village ; il expose qu'un tel se montre bien prévenant pour lui et qu'il serait heureux de la récompenser de ses prévenances en lui accordant sa fille en mariage. L'assemblée approuve, et le notable va annoncer au soupirant qu'il peut se considérer comme agréé.

Mais les peines du futur ne sont pas finies : lorsqu'approche la saison des cultures, il doit réunir ses frères et ses amis et aller avec eux labourer le champ de son futur beau-père ; une fois les semis faits, il vient sarcler les mauvaises herbes ; puis il achète de la bière de mil et paie à boire à toute la famille de sa fiancée. C'est alors seulement qu'on procède aux accordailles officielles.

Très souvent, à ce moment, la jeune fille est loin d'être nubile. Elle reste chez son père jusqu'à sa nubilité et, pendant cette période d'attente, le fiancé doit continuer à aider la famille de sa fiancée de son travail et de ses ressources. Lorsque la jeune fille est nubile, le père la remet au fiancé, qui fait un cadeau de cinq à dix francs de cauries au père et un autre de même valeur à la mère. Lorsque les jeunes époux ont cohabité durant un mois, le père reprend sa fille chez lui pendant deux à trois mois, puis la redonne au mari contre dix francs de cauries. Cette seconde période de cohabitation dure également un mois, au bout duquel le père reprend de nouveau sa fille durant deux ou trois mois, pour la remettre définitivement à son mari contre une nouvelle somme de dix francs. Si la femme devient enceinte pendant cette période préparative, son père est tenu d'offrir un pague au mari lors de la naissance de l'enfant.

Cette coutume disent les anciens, a pour but de donner aux futurs époux tout le temps de se connaître et de s'apprécier, et d'empêcher ainsi les unions mal assorties.

La polygamie est admise, mais limitée naturellement par les ressources de l'époux ; les chefs riches ont souvent un grand nombre de femmes, parfois une centaine : quelques-unes seulement, dans ce cas là, cohabitent avec l'époux ; les autres habitent un quartier spécial ou même des villages assez éloignés, et le mari ne les visite que de loin en loin, à moins qu'il n'établisse entre ses femmes une sorte de tour de service. En général les notables n'ont guère plus de trois à quatre femmes et la majorité des Siéna n'a qu'une femme pour un mari.

(A suivre.)

## ANALYSES.

---

H. LESSMANN. *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung* (Mytholog. Bibl. t. I, heft. 4), 8°, 52 p., J.-C. Hinrichs, Leipzig, 1908, 2 Mks.

Que l'étude scientifique des mythes soit encore dans l'enfance, malgré les tentatives d'explication et de classification du XIX<sup>e</sup> siècle (école symboliste, école naturaliste et philologique) ou plutôt à cause d'elles, c'est ce qu'on accordera aisément à M. L. On reconnaîtra aussi volontiers que jusqu'ici la forme du mythe a davantage attiré l'attention que le thème ; et que les historiens des littératures et critiques littéraires sont trop aisément portés à dater un thème de sa première apparition écrite, comme à voir un lien de contamination directe entre versions écrites plutôt que de faire dériver ces versions d'autres orales, et inconnues. Mais on objectera que jusqu'ici toutes les tentatives de restitution de versions supposées originales ont abouti à des échecs, et, théoriquement, qu'on n'a le droit de recourir à « l'argument de l'Atlantide » (si je puis proposer cette expression pour catégoriser toute la classe de raisonnements inférant d'un élément inconnaissable du problème : thème originel, continent disparu, race détruite, civilisation évanouie sans traces, etc.), qu'en désespoir de cause, provisoirement, et pour marquer un repos dans la recherche. Contrairement donc aux historiens, la Société de mythologie de Berlin considère que : pour l'historique du thème et du contenu, le moment de la rédaction est essentiellement sans signification (p. 17). De même encore on accordera à M. L. que la mythologie doit être distinguée de la démonologie (avec laquelle on l'a confondue presque dès le début, et de nos jours, sous l'influence de Mannhardt) en ce que celle-ci traite de puissances actuelles, toujours agissantes, au lieu que la mythologie parle de puissances d'autrefois. De même encore on en distinguera la légende locale, l'énigme populaire, la ballade, mais on la reliera à la science du calendrier. Et nous arrivons enfin à une définition du mythe comme l'entend la Société de Berlin : par *mythe* elle entend une série déterminée de thèmes se succédant suivant un ordre déterminé et traitant du sort des corps célestes. M. L. accusant dès le début les critiques d'avoir mal compris le point de vue de la Société, je suis heureux de voir que, à deux reprises<sup>1</sup>, j'ai eu raison de traiter la « nouvelle » école d'école astrale. Devant cette limitation de sens du mot mythe, il n'y a qu'à s'incliner. Il est certain qu'on n'a plus alors à s'occuper du rapport de la croyance et de l'acte, ni de celui de la divinité et de l'adorateur, mais à cataloguer seulement tous les « mythes » qui se rapportent au Soleil, à la Lune, aux Pléiades, etc. Et comme tous ces « mythes » présentent en effet des analogies en dehors de toute circonstance de temps et de lieu, et que les thèmes se classent par la force des choses sous un petit nombre de rubriques, il est relativement aisé de créer une doctrine suivant laquelle tous les « mythes astraux » ont eu un centre unique d'origine, d'où ils ont divergé en se déformant suivant des tendances à définir. Tour à tour on montrera, comme l'indique rapidement M. L., les liens du soleil ou de la lune avec

---

<sup>1</sup> *Revue des Traditions Populaires*, 1907, p. 91-93 et *Mercur de France*, 1907, t. LXVI, p. 517-519,



des nombres sacrés (3, 7, 9) la roue, la fontaine, le jaune ou le rouge, le blanc ou le noir, les jumeaux divins, les triades divines. On pourra même s'amuser et c'est là l'un des buts importants de la Société (p. 33) à rechercher si les « mythes » lunaires ne seraient pas antérieurs aux « mythes » solaires.... mais je doute que le gain pour la science des croyances, des idées et des rites puisse être considérable ou sûr. Ni Stucken, ni Siecke, ni Frobenius, ni Winckler, ni Jeremias, pour ne citer que des chefs de file n'ont *prouvé* quoi que ce soit, sinon qu'en présence d'un même phénomène naturel, les interprétations humaines vont suivant des tendances peu nombreuses, mais assez cependant pour qu'on ne puisse ni parler d'un système ancien qui se serait désagrégé, ni d'emprunts, ni d'invention personnelle unique. Cette manie de forger des systèmes pour tout, de centraliser hiérarchiquement des manifestations humaines est caractéristique de la science allemande du XIX<sup>e</sup> siècle. On espérait que la formation d'un empire colonial démontrerait aux Allemands l'équivalence intellectuelle des divers groupes, et détruirait la foi en la supériorité native de ceux que M. L. persiste à nommer Aryens. Tel a bien été le cas dans plusieurs milieux scientifiques, mais non parmi ceux qui ont fondé la Société de Mythologie : et c'est pourquoi, malgré les observations de M. L. dans sa Préface, je maintiens que cette école astrale est une attardée, qui tâche de revivifier des points de vue vétustes, et cela par une limitation arbitraire des mots et une interprétation unilatérale des faits.

A. VAN GENNEP.

\* \* \*

- R. PARKINSON. *Dreissig Jahre in der Südsee, Land und Leute, Sitten und Gebräuche im Bismarck-Archipel und auf den deutschen Salomoinseeln*, herausgegeben von D<sup>r</sup> B. Ankermann. 8°, 876 pages, 56 planches, 141 figures, 4 cartes. Stuttgart, Strecker et Schröder. 14 Marks.
- E. STEPHAN et FR. GRÆBNER. *New-Mecklenburg (Bismarck-Archipel). Die Küste von Umuddu bis Kap St-George*, gr. 8°, 242 pages, 10 planches, 133 figures, musique, etc. Berlin, D. Reimer. 20 Marks.
- P. A. KLEINTITSCHEN. *Die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel, ihre Sitten und Gebräuche*. 8°, fig. et cartes. Hiltrup près Münster (Westphalie). Maison du Sacré-Cœur de Jésus.

La publication presque simultanée de ces trois volumes prouve, mieux que quoi que ce soit, avec quelle ardeur et quel souci d'exactitude les Allemands se sont mis à l'étude des populations de leurs possessions océaniques. On remarquera que toutes trois doivent beaucoup à une collaboration intelligente des observateurs et des ethnographes de métier. M. Kleintitschen a reçu des missionnaires de la péninsule de la Gazelle des rapports de toute sorte et les a classés suivant un ordre logique. Les notes de M. Parkinson ont été publiées par M. Ankermann, du Musée Ethnographique de Berlin, qui précise dans la Préface, mais avec trop de modestie, sa part de collaboration. Enfin les renseignements recueillis par M. Stephan (dont on déplore la mort récente) ont été élucidés comparativement par M. Græbner d'une manière qui ne laisse rien à désirer pour tout ce qui concerne les éléments de la civilisation matérielle. M. Græbner est l'auteur d'une étude sur les cycles culturels en Océanie (*Zeitschrift für Ethnologie*, 1905, p. 28-53) et par suite était mieux désigné que quiconque à la classification des faits notés par Stephan dans des catégories stables. Les planches, dont plusieurs en couleurs, sont accompagnées de dessins au

trait et de notices explicatives. La musique a été traitée par M. von Hornbostel, la meilleure autorité actuelle pour la musique des demi-civilisés. Il s'ensuit que l'on trouve dans ce volume, grâce à M. Græbner, un véritable tableau d'ensemble des civilisations mélanésiennes, les parallèles ayant été donnés et élucidés en note. Les seuls points sur lesquels on ne soit renseigné que superficiellement, c'est sur la forme locale du totémisme, puis sur la religion et la magie, et la seule critique que je ferai à M. Græbner, comme je la lui ai faite ailleurs, c'est de mettre sur le même plan, comme éléments de classification, des institutions (comme les sociétés dites secrètes, les formes du totémisme, les systèmes de filiation, etc.), et des techniques (maison, ornementation, etc.). Je crois que ni les lois du développement interne, ni celles de l'emprunt par acculturation, ni celles de la transmission d'une génération à l'autre, ni le degré de variabilité, ni celui de constance ne sont les mêmes dans un cas comme dans l'autre. En outre, il ne semble pas qu'on puisse découvrir un lien génétique entre l'une de ces catégories d'activités et l'autre. Enfin il s'agirait, autant que de déterminer leur aire de répartition, de déterminer le lien entre chacune des institutions.

Le volume de Parkinson est l'un de ceux que tout observateur, en quelque lieu du monde qu'il se trouve, doit avoir eu entre les mains, pour se rendre compte de quelle manière il convient de poursuivre des investigations sur place. L'agrément de la lecture réside précisément dans la non-systématisation des observations suivant un plan théorique. Les quelques grandes divisions de l'ouvrage, imposées par la nature même des choses suffisent, et le mode de présentation des faits donne bien mieux l'impression de vie que s'ils étaient répartis suivant les rubriques dont a besoin le théoricien. Ces rubriques d'ailleurs se remplissent aisément grâce à l'index. Des illustrations, comme de celles du volume de Stephan et Græbner, on ne peut dire que du bien. La plupart des populations semblent immigrées assez récemment : les Baining, qui n'ont pas monnaie-coquillage et ne sont pas marins, semblent appartenir à la population la plus ancienne (je n'ose dire comme M. P., autochtone) du Nouveau-Mecklembourg. Aux Iles Salomon, on rencontre en majorité des Mélanésien purs, avec quelques métis de Mélanésien et de Polynésien.

M. Parkinson n'a pas seulement décrit en détail la civilisation matérielle des indigènes qu'il a pu observer pendant ses voyages, une trentaine d'années durant, d'une île à l'autre, observations enrichies de celles que lui ont communiquées divers missionnaires. Il s'est intéressé de près à l'organisation politique, à la situation économique, etc., et deux institutions surtout l'ont, on peut dire intrigué : les sociétés secrètes et le totémisme, au point qu'il a pris même position, à leur propos, au point de vue théorique général. Des sociétés secrètes, après avoir décrit avec le plus de détail possible leur organisation, leur recrutement, les danses et les ornements qui les caractérisent, il dit (pp. 669 sqq.) qu'en gros, elles n'ont, chez les Papous et les Mélanésien, qu'un caractère utilitaire et plus spécialement financier ; elles servent à tirer de l'argent, sous forme de monnaie-coquillage, non seulement des non-initiés, mais aussi des initiés eux-mêmes et de leur famille. Si cependant on lit les passages, disséminés dans le livre, et surtout les pp. 567-667, consacrés à la description des détails, on se voit obligé de reconnaître à ces sociétés, même au duk-duk, un sens fondamental utilitaire sans doute aussi, mais plutôt magico-religieux : il semblerait que c'est à ces sociétés qu'appartient la connaissance des recettes et des incantations, et en général le contrôle magico-religieux de la nature et des hommes. En outre on ne doit pas oublier que ces sociétés secrètes se trouvent déjà en Méla-

nésie à un stade de déviation, et qu'on ne saurait fonder sur elles une théorie générale. Le lien intime de plusieurs d'entre elles, au moins dans quelques-unes de leurs cérémonies, avec la culture de plantes comestibles et la végétation en général les fait rentrer nettement dans la catégorie des confréries magico-religieuses à but économique. Je crains que sur ce point M. P. n'ait été conduit dans une fausse direction par l'influence, à laquelle est en général soumise l'ethnographie allemande, qu'exerce l'étude préférée de la civilisation matérielle, dans le cas donné : de l'ornementation.

Etrange aussi apparaîtra l'attitude de M. Parkinson à l'égard du totémisme. D'abord il préjuge la question fondamentale : il dit sans cesse que les « gens de même signe (*Zeichen*) ne s'épousent pas entre eux » ou que telles gens « ont tel oiseau pour signe ». C'est-à-dire que pour lui le mot *totem* a le sens d'emblème, de marque<sup>1</sup> ; or la question est précisément de savoir, (et c'est à ce propos que se sont élevées les discussions entre théoriciens que M. P. traite de ingénieuses, *geistreich*) si l'élément fondamental du totémisme est la *croissance à une parenté spécifique*, ou si elle est l'appartenance à un même *nom* ou si elle est le *droit à une même marque*. Tant qu'on n'aura pas résolu ce problème primaire, les discussions, ingénieuses ou non, ne cesseront point. Que ces discussions « s'agissent dans un cycle d'idées qui est entièrement étranger aux indigènes » (p. 675), de ceci nous n'avons cure ; car si les théoriciens s'en étaient tenus aux « cycles d'idées des indigènes », il n'y aurait encore ni ethnographie, ni droit comparé, ni science comparée des religions, etc. Comme les « spéculations ingénieuses » des théoriciens se sont fondées surtout sur les faits australiens, M. Parkinson trouve commode de rejeter ces faits, pour cette raison que « un mélange de deux races a eu lieu pendant des milliers d'années en Australie, mélange qui a dû influencer sur des mœurs et des coutumes qui devaient à l'origine être distinctes ». Et il pense que la question de l'origine du totémisme peut se résoudre mieux en l'étudiant chez les Mélanésiens. Une telle argumentation vaut tout autant pour les Mélanésiens. En quoi ce mélange se marque dans le totémisme des Australiens centraux, de Spencer et Gillen ou de Strehlow-von Leonhardi, c'est ce que les théoriciens seraient fort heureux d'apprendre.

Or, en consultant les pages 676 et suiv. ils apprennent qu'en Mélanésie « le totémisme a pour but de séparer nettement des groupes dont les membres héritent le signe totémique en ligne maternelle et ne peuvent s'épouser entre eux. » En sorte qu'implicitement se trouve ici résolu l'autre élément fondamental du problème : l'exogamie est-elle ou non un élément primaire, essentiel, du totémisme ? Je n'entre pas dans le détail, et me contente de noter l'opinion suivante de M. P. : « Dans la presqu'île de la Gazelle et le Nouveau-Mecklembourg méridional se rencontre une forme encore plus primitive, en ce que toute la population se répartit en deux groupes qui se nomment simplement « nous » ou « les nôtres » et « eux, ceux-là » ou « les vôtres », et je crois voir dans cette forme, une forme primitive de tout le système ». Par-là se trouve résolue sans discussion une troisième

<sup>1</sup> M. P. ne voit même pas que, quand il se fonde sur Powell, *Man*, 1902, n° 75, c'est par une justification après coup, qu'il eût sans doute abandonnée s'il avait lu dans le même périodique (n°s 84 et 85), les critiques auxquelles les définitions de Powell, étroites et factices, ont été soumises par N. W. Thomas et Sidney Hartland, définitions que M. Hill-Tout n'a pu réussir à sauver (cf. *Man* 1904, n°s 48 et 53).

question : les phratries étaient-elles originaires des groupes totémiques, et portaient-elles le nom du totem ? — Mais de plus M. P. prend pour point de départ du totémisme la forme que, de l'avis de tous ceux qui ont étudié le totémisme également chez les Amérindiens, les Bantous, etc., on se voit obligé de regarder comme une forme d'arrivée, on peut même dire, dégénéréscente. Excellent observateur, M. P. se livre, dans la partie théorique de son livre à des hypothèses et à des affirmations dont on conçoit que son éditeur, M. B. Ankermann, l'un des meilleurs ethnographes allemands, n'ait point osé se porter garant. Si j'ai d'ailleurs insisté sur le caractère outrancier de quelques hypothèses (il en est de plus osées encore, notamment sur le peuplement, à l'époque tertiaire de l'Australie et de l'Océanie, etc.) c'est précisément que pour la richesse et le soin de la documentation je recommande ce livre à tous ceux qui, ayant occasion de vivre en Nouvelle Calédonie, aux Nouvelles Hébrides, à Tahiti, etc., voudraient avoir un modèle à suivre et des points de repère pour leurs observations personnelles ; il importait donc de les mettre en garde contre les théories de l'auteur.

On ne trouvera point de théories, dans l'ouvrage de M. Kleintitschen ; et même on y constatera une ignorance absolue de l'ethnographie générale, de son but et de sa méthode. Au point que les faits de totémisme ne sont même pas reconnus comme tels, et par suite représentés d'une manière fragmentaire. Cependant, pour les Baining notamment, on y trouvera une masse considérable de renseignements intéressants, plusieurs entièrement nouveaux, et qui complètent dans le détail les pages de M. Parkinson consacrées à la presqu'île de la Gazelle.

A. VAN GENNEP.

\* \* \*

W.-H.-S. JONES : MALARIA. *A neglected factor in the history of Greece and Rome.* In-12, VIII-108 pp. Cambridge, Macmillan, 1907.

Malgré le développement si heureux des recherches qui s'inspirent des principes de l'anthropogéographie, on n'a guère songé jusqu'ici à chercher l'une des causes de la décadence des sociétés antiques dans certaines maladies épidémiques que pouvaient favoriser les conditions du sol en Italie comme en Grèce. Entre toutes les épidémies, la malaria est une de celles qui dévastent aujourd'hui encore avec le plus de violence les terres classiques. Tout le monde connaît ses ravages dans l'Italie du Sud ; en Grèce, la moitié de la population est atteinte et les miasmes de l'ancien lac Copais ne le cèdent pas à ceux des marais Pontins. Même en des régions parfaitement saines, il suffit qu'un seul individu frappé de la malaria se soit fait mordre par une anophèle d'un marais pour que le marais devienne aussitôt un centre de contagion ; c'est ainsi qu'on a vu se ruiner rapidement l'île Maurice depuis que, en 1866, la malaria fit son apparition dans le paradis terrestre de Paul et Virginie. Quand et comment la malaria a-t-elle pu s'introduire en Grèce et à Rome ? C'est la question à laquelle M. Jones, a très ingénieusement tenté de répondre dans cet opuscule. Parmi les fièvres que décrivent les auteurs anciens la malaria serait celle que Théognis nommerait le premier sous le nom d'ἡπιάλος ; le nom serait identique à celui qu'Aristote emploie pour désigner un moustique qui s'attaque aux abeilles, ἡπίολος, identité entre le nom de la maladie et celui de son propagateur qui se retrouverait en albanais, en lithuanien et chez les tribus africaines qui désignent du même terme de *mbu* la fièvre et le moustique. Si le nom se trouve déjà chez Théognis, les premières allusions certaines à la maladie sont dues à Aristophane, en 425-2 (*Acharn.* 1165 ; *Vesp.* 1038 ; fr. 315 Dindorf) ; aussi

M. J. est-il amené à supposer que l'introduction de la maladie dans le climat si sain de l'Attique doit s'expliquer par les expéditions athéniennes de 456/5 dans les marais du Delta, dont Hérodote (II, 95) montre les habitants s'enveloppant chaque nuit dans un filet pour se protéger contre les moustiques, et par celles de Thasos et de Sphactérie (425), îles qui sont restées en Grèce parmi les pires centres de malaria; enfin, les misères de la guerre du Péloponnèse, les campagnes attiques ravagées et laissées en friche permettraient d'attribuer à des causes toutes physiologiques cette rapide décadence de l'énergie athénienne au IV<sup>e</sup> siècle, — la prédominance du pessimisme dans la philosophie, du sentimentalisme dans la littérature, du scepticisme dans la politique — que M. Jones a si bien mise en lumière dans son précédent ouvrage sur *Greek morality in relation to Institutions*. A Rome, de même, — où le culte de *Febris*, l'importance de la toge de laine, l'assiette des villes sur les hauteurs peuvent s'expliquer en partie par la crainte de la malaria qui serait le *lues* du Chant des Arvales, le *morbus santicus* de la Loi des Douze Tables — ce sont les mercenaires africains d'Hannibal et leurs ravages qui auraient acclimaté surtout le redoutable fléau : ce serait la *pestilentia gravis* dont Tite Live parle en 208 (XXVII, 23) et que, au début du siècle suivant, Plaute et Caton décrivent comme une fièvre quotidienne qui noircit la bile et fait gonfler la vésicule. C'est au développement de la malaria que M. J. voudrait attribuer la transformation qu'il croit reconnaître chez le Romain du II<sup>e</sup> siècle comme chez l'Athénien du IV<sup>e</sup> siècle : « la malaria fit la faiblesse et l'indifférence du Grec ; elle transforma le Romain en une brute sanguinaire. Si la *μελαγχολία*, une sorte de *spleen*, causait des alternatives d'abattement et de colère, l'*atra bilis* faisait des fous furieux de ceux qu'elle possédait ». On ne saurait guère suivre M. J. dans ces développements trop faciles ; on regrette aussi qu'il n'ait pas cherché à s'appuyer sur une étude approfondie des centres antiques de diffusion de la malaria (notamment qu'il ait ignoré l'excellente étude des marais Pontins que contient le *Terracine* de La Blanchère). Le principe de son étude n'en paraît pas moins heureux — pourquoi les indigènes de Rome ou d'Athènes ne se seraient-ils pas affaiblis par les mêmes causes physiologiques qui ont fait presque disparaître les indigènes des Antilles ? — et l'envahissement de la Grèce puis de Rome par les esclaves et les soldats propagateurs des maladies de l'Orient devra figurer désormais à côté de ces causes économiques et sociales de décadence qu'ont mises en si bonne lumière G. Ferrero dans sa *Grandeur et Décadence de Rome* et C. Barbagallo dans *La Fine della Grecia antica* (Bari, 1905).

A. J.-REINACH.

\* \* \*

F. H. WEISSBACH, *Beiträge zur Kunde des Irak-Arabischen* (Leipziger Semitische Studien, IV, 1. Hälfte). 1<sup>este</sup> Hälfte, Prosa-Texte. 1 vol. in-8°, 208 pp. Leipzig, J. C. Hinrich, 1908.

Au cours des années 1901-1903, M. Weissbach, qui avait accompagné l'expédition envoyée en Babylonie par la Société allemande de l'Orient, a profité de son séjour dans les régions du bas Euphrate pour étudier le dialecte parlé par les Arabes de ces contrées ; il s'est constitué ainsi une riche collection de textes de l'arabe parlé dont la publication commence. La prose a les honneurs du volume, elle figure en tête ; ensuite viendront, dans un délai qu'on nous promet assez court : les textes en vers (parmi lesquels soixante chants de cavaliers et deux cents hymnes guerriers, ainsi que plusieurs mélodies notées), un glossaire complet, une introduction destinée à être placée en tête du volume et un certain nombre de remarques dues à la

plume de M. A. Fischer. Ainsi l'on possèdera une série complète de documents qui permettront d'étudier l'arabe parlé actuellement dans l'Iraq.

Ce n'est pas qu'on ait toujours ignoré l'existence de ce dialecte, mais il n'avait pas encore été relevé et étudié soigneusement, en s'entourant de toutes les lumières que peut fournir la phonétique avec ses méthodes rigoureuses de transcription. Quelques remarques éparses dans les travaux de Wetzstein et d'Alfred von Kremer sur la Syrie ont rapport au dialecte des Bédouins du désert qui forme l'hinterland de ces côtes ; or ce dialecte, par l'articulation de certaines consonnes, est très voisin de celui de l'Iraq (ce dernier est parlé depuis le Chaṭṭ-el-'Arab jusqu'à Palmyre), et je ne serais pas étonné d'apprendre qu'en réalité c'est le parler bédouin du Bâdiyēt ech-Châm qui a débordé sur celui des citadins : on sait l'état de misère de ces contrées, les luttes perpétuelles, les combats meurtriers dont elles ont été le théâtre jusqu'au début du XIX<sup>e</sup> siècle<sup>1</sup> ; un afflux de population venant du désert a pu s'installer dans les villages et les bourgades ruinés et y constituer de nouveaux centres d'habitation tout en conservant, naturellement, le parler familial à leurs organes.

Il y a maintenant cinq ans que M. Meissner publiait à Leipzig ses *Neuarabische Geschichten aus dem Iraq*, accompagnées d'une traduction allemande, d'une esquisse de grammaire et d'un glossaire : c'était le premier ouvrage de ce genre, permettant d'étudier et d'apprendre un dialecte dont la connaissance pratique est nécessaire aux assyriologues chargés de faire des fouilles dans l'ancienne Chaldée, et le deviendra encore plus quand les ingénieurs des ponts et chaussées, avec leur cortège habituel de conducteurs, de piqueurs et d'entrepreneurs, viendront étudier sur place l'embranchement du chemin de fer de Bagdad menant aux villes saintes des Chiïtes. Cette publication complétait la série d'études entreprises par ce savant et qui avaient précédemment été publiées dans les *Mitteilungen* du Séminaire des langues orientales de Berlin<sup>2</sup>. Le volume qui nous est offert aujourd'hui renferme trente-huit historiettes, plus un numéro formant plusieurs énigmes et une lettre en dialecte, deux cent soixante-dix-sept proverbes, et des formules usuelles de conversation rangées sous quinze rubriques.

Comment ont été obtenus ces documents ? Le présent volume ne nous fournit aucune indication, à première vue. A la suite d'un examen plus attentif, on trouve un certain interlocuteur R. qui donne des explications en arabe au sujet de certains proverbes ; enfin un hasard heureux permet de trouver, à la p. 166, le mot de l'énigme : R. est l'initiale du nom de Rašīd ; c'est évidemment le même Rašīd eč-Čālī qui avait été le professeur de Meissner et qui a été présenté aux lecteurs par M. Weissbach dans un article critique de la *Zeitschrift der deutsch. morgenländ. Gesellschaft*, t. LVIII, 1904, p. 931. Ainsi les documents de Weissbach et de Meissner ont la même origine : c'est la transcription pure et simple du parler de M. Rachīd. On aurait pu contrôler les affirmations de ce personnage au moyen de l'usage habituel à d'autres personnes, pour éviter le danger de transcrire des habitudes de langage purement personnelles, non dialectales ; rien n'indique que cela ait été fait.

Avant de passer à l'étude du nouveau travail de M. Weissbach, je signalerai deux passages fort amusants de son article critique sur Meissner, que je viens de

<sup>1</sup> Voir, entre autres, mon *Histoire de Bagdad dans les temps modernes, passim*.

<sup>2</sup> Abt. II, t. IV, p. 137 : *Sprichwörter und Rätseln* ; t. V, p. 77, t. VI, p. 57, t. VII, p. 1 : *Neuarabische Gedichte*.

relire. P. 938 : « Eine sehr grosse Zahl ist *lqk* (nach Belot 100 Milliarden) ». *Lqk* est simplement emprunté au persan *lak*, venu de l'Inde (*lakh*) et passé également en français et en anglais (un *lac* de roupies, a *lack* of rupees). C'est bien cent mille. P. 942. — Dans *ḡekūnhin* (!) « leur total », le pronom personnel affixe a paru étrange à l'auteur de l'article, qui l'a bafoué d'un point d'exclamation ; c'est évidemment qu'il a pris *ḡekūn* pour l'aor. 3. p. s. du verbe *kān*, tandis que c'est bien le même mot, devenu substantif par suite de l'habitude où l'on est de le mettre au bas des additions, à la place où nous mettons le mot *total*, et avec la même signification. Devenu substantif, il a été traité comme tel ; le pronom affixe s'explique tout naturellement.

Revenons au nouveau volume. Les consonnes *q* et *k* se prononcent tantôt *ḡ* et *č*, tantôt *g* et *k*, sans qu'on puisse déterminer de règle. Ainsi nous avons *ḡirib* pour *qarib*, *ḡanādīḡ* pour *čanādīq*, mais à côté *logánda* « hôtel », *ḡamaṭ* « elle s'est levée ». De plus, *ḡ* n'est pas seulement *q*, mais aussi *g* classique : *ṭorīḡ* « chemin », et à côté *tāliḡ* « neige », *ḡāii* « venant », *d'ḡāḡāt* « poules ». *Četīr* est bien *keṭīr* « nombreux, beaucoup », mais à côté l'on trouve *kiṭīr* dans *čš-kiṭīr* « combien ? ». Il y a des choses bizarres ; ainsi, p. 6, nous avons *nite'arak* et *iṭe'arič* (de *te'arak* « combattre ») sur la même ligne. Est-ce que les souvenirs littéraires de Rachīd n'auraient pas influé sur sa prononciation ? Néanmoins, sur ce phénomène de palatalisation qui en certains cas peut servir à différencier les significations, il faut voir les justes remarques de M. Weissbach dans son article précité, p. 932.

Le traitement de la diphthongue *ai* prononcée *ie* (c'est-à-dire la voyelle longue *ī* suivie d'une voyelle adventice *e*) est caractéristique du parler de l'Iraq ; ainsi le duel devient *ien* : *mitien* « deux cents », *tnien* « deux », *grānien* « deux krans (monnaie persane) ». De même *šieh*, *liel*.

Les formes *ḡelāḡīr* (p. 199, n° 34) et *glāḡīl* (diminutif de *gelil*, n° 42), justifient l'analyse de la prononciation des semi-voyelles redoublées que j'ai publiée dans les Mémoires de la Société de Linguistique, t. XIII ; j'ai établi qu'elles doivent être transcrites respectivement *ww* et *yy*, non *ūw* ni *īy*. Cependant on trouve aussi *dāwwar*. Si M. Weissbach s'était servi de mon procédé, qui consiste à prononcer lentement les semi-voyelles redoublées, il n'aurait pas hésité entre les deux formes.

Je doute fort de l'exactitude de la transcription *il-isūs* « les principes », et encore plus de *fi imāni llāh* (p. 198) ; en Syrie, on dit : *fi amāni llāh*, forme correcte. Les Allemands ont, dans leur transcription de l'arabe parlé, une prédilection pour l'*i*, ce qui doit tenir à quelque modalité de leur appareil auditif ; c'est ainsi qu'ils transcrivent *ṭili'* (3° p. s. prétérit) quand la prononciation locale est plutôt *ṭēlē'* (avec un *ē* sourd analogue à l'*e* muet français dans *je*).

La réduction *au* < *ō* n'est pas complète : *šōub* « côté » (*čaub*), *noum* « sommeil » (*naum*), *lōur* « taureau » faute d'impression pour *ṭōur* (*thaur*). C'est la prononciation persane de *au*. — L'assimilation de *l* devant *n* est courante : *tuḡṡṡinnī* « tu me feras parvenir » (de *waṡṡal*). — La dissimilation dans *zānsala* « tremblement de terre » (*zēlzele*) est aisément explicable.

*Meḡīdi* (p. 149) est inexactement rendu par « Taler » ; ces deux monnaies ne se ressemblent ni par la grandeur, ni par le poids, ni par la valeur : le medjidié vaut environ 4 fr. 20, le thaler 3 fr. 75 à peine. — Dans *ič-čerāšif* « les draps de lit », le second *č*, si la transcription est fidèle, a été introduit par analogie ; la vraie forme serait *čerāšif* (à Damas, *šarāšif*) pl. arabe du mot emprunté au turc *čarsaf* < pers. *čadir(-i) šab*. — *Lumman* « lorsque », *ākū* « il y a » (dans *čān akū* « il y avait », cf. *mākū* « il n'y a pas » p. 43) sont caractéristiques du dialecte de l'Iraq.

— Pourquoi *māšīn* « qui marchent » est-il expliqué en note par *māšīin* ? C'est la forme classique (*māšūn*<sup>a</sup>, *māšīn*<sup>a</sup>). *Māšīia* au féminin est tout à fait classique.

Les formes *nūšif* pour *niššif* (class. *nakšifu*), *nidsim* pour *nišsim* (class. *naqsumu*) « nous partagerons », *ītsihum* pour *īčsihum* (class. *īakšihim*) « il les revêt » prouvent que *š* et *č* ne sont point une seule articulation, mais se décomposent réellement en *dj* et *tš* : la sifflante fait disparaître le *j* et le *š*, il reste *d* et *t*. — *Balkān* p. 31 « peut-être » est emprunté au turc *belkim* = pers. *belkih* (de ar. *bel* + p. *kih*). — A propos du suffixe verbal appliqué à des substantifs dans *li-s-sā'ānī*, *isimni*, cf. le syrien *mā-nī* « je ne suis point ». — P. 43, *em'ōdda* « bei dieser Gewohnheit » est douteux comme l'indique la note ; je propose de prendre ce mot pour le part. passif IV avec le sens de la 1<sup>re</sup> forme *ma'dūda* « qu'on peut compter », c'est-à-dire « en petit nombre ». — P. 161, dans *'agh in-nūn il-rūlūn* « après le pain, le narghilé », ce n'est pas seulement *nūn* qui est le persan *nān*, mais encore *rālūn* qui représente le persan *qalyūn*, *qalyān*, emprunté à l'arabe *ghalayān* « bouillonnement ».

P. 203, n<sup>o</sup> 105, *tōrsī* est donné comme synonyme de *hall* « vinaigre ». Cela m'étonne. On appelle *tōrsī* (du turc *türsü*, pers. *türsī* « aigreur ») des légumes, cornichons, concombres, piments, etc. confits dans le vinaigre. — *Ibid.*, n<sup>o</sup> 109, *il-armūt* « poire » est emprunté au pers.-turc *armūd* et a remplacé le classique *īgāçç*, syrien *ēngāçç*. — *Mieua* est le pers.-turc *mivè*, *méivè*. — *Mzābbanā* « à tube (cigarettes) », traduit *Zigarettenhülsen*, est curieux ; il est formé du turc *zīvānè*, pers. *zēbān*. — *Marpīč* « tuyau flexible du narghilé » est plus près du persan *mār-pīč* « qui se déroule comme un serpent » que le syrien *narbiš*.

P. 205, n<sup>o</sup> 139. *ūtī* « fer à repasser » est le turc *ütü*. — n<sup>o</sup> 151 : *tātī* signifie « dernier », par exemple *tātī čilma* « dernier mot ». — Dans *banatrūn* pour *bančalān* « pantalon », il y a à la fois dissimilation de l'*l* et métathèse de la voyelle en présence de l'emphatique.

Le texte arabe est accompagné d'une traduction allemande sur la même page ; cela facilitera beaucoup les recherches relatives au folk-lore. Un bon nombre de ces historiettes doit être d'origine littéraire, comme les n<sup>os</sup> 3 et 4, qui font partie du cycle épique des Benou-Hilāl, et peut-être aussi le n<sup>o</sup> 5, qui se rattache à celui des 'Anézé. D'autres, comme les aventures de divers chéïkhs aux environs de Bagdad, rappellent mieux le genre du conteur populaire. Les historiettes 30 et 31 ne sont accompagnées d'aucune traduction ; c'est qu'elles figurent déjà dans Meissner, *Beiträge zur Assyriologie*, et surtout parce qu'elles sont obscènes.

CL. HUART.

\* \* \*

IGNAZ BERNSTEIN. *Jüdische Sprichwörter und Redensarten*. 2<sup>e</sup> éd. Varsovie, 1908. 1 vol. in-8. 84-329-xv p.

Cette riche collection, publiée avec la collaboration de M. B. W. Segel, n'était pas absolument ignorée, puisque un peu moins de la moitié environ des proverbes et dits qu'elle contient (2056 sur 3993), avait paru en 1888 et en 1889 en deux fascicules extraits du *Spectator* de Varsovie. Mais ces fascicules étaient depuis longtemps épuisés et l'on ne peut que féliciter l'auteur d'en avoir donné une seconde édition considérablement accrue et suivie d'un glossaire. Elle comprend les proverbes et les dits en cours chez les Juifs de Russie, de Pologne et de Galicie, à l'exception de deux sections spéciales (*Erotica* et *Rustica*) et complète les collections relatives à la Bohême, à la Hongrie et au sud de l'Allemagne, publiées par Tend-



lau, Blau, Ilöw, etc.<sup>1</sup>. La langue est l'allemand mêlé d'hébreu dans une forte proportion et, çà et là, de russe et de polonais ; le texte est donné en caractères hébreux avec la transcription en regard et quelquefois suivi d'un court commentaire. L'ordre alphabétique adopté est celui des lettres hébraïques. Comme il s'agissait, au moins pour la prononciation des voyelles différentes suivant les trois dialectes, d'adopter une règle générale, M. Bernstein a choisi le dialecte podolien-wolhynien qui est le plus généralement compris dans l'Europe orientale. Il aurait été utile d'indiquer la provenance de chaque proverbe par une lettre placée à côté de lui : c'est le système employé par M. Ben Cheneb dans ses *Proverbes arabes de l'Algérie et du Maghreb*<sup>2</sup>.

Ce livre, qui est une riche contribution à la littérature paræmiologique ne sera pas moins bien accueilli par les philologues que par les folk-loristes. Quelques uns des proverbes s'appliquent à des idées générales :

N° 351 *A b'hejmu bleibt a b'hejmu*. Une bête reste une bête.

N° 1456 *As men singt im sümer, wejnt men im winter*. Quiconque chante en été, pleure en hiver. (Tel qui rit vendredi, dimanche pleurera).

N° 1908 *A kojhejn is a kaasson*. Le prêtre est rancunier. (Tantæne animis cœlestibus iræ !)

N° 3135 *Wi fil kep, asoj fil dejojés*. Autant de têtes, autant d'avis. (Tot capita, tot census).

N° 3321 *Klejne kinder, klejne sorgen, grojsse kinder, grojsse sorgen*. Petits enfants, petits soucis ; grands enfants, grands soucis.

D'autres font allusion à des contes universellement répandus :

N° 825 *Auf dem ganvav brent dus hital*. La casquette brûle sur le voleur.

Il existe diverses versions de ce conte : dans une recension berbère et une recension arabe, c'est Salomon qui découvre le voleur par une ruse semblable. Cf. mes *Contes populaires berbères*<sup>3</sup> n° XV, *Salomon et le voleur d'oies*, p. 31 et les rapprochements, p. 153, et mes *Nouveaux contes berbères*<sup>4</sup> p. 208.

D'autres ont un sens plus particulier :

N° 1466 *Drei menschen singen fur zuwjess : a chason, a betler ün a marschalek*. Trois hommes chantent par nécessité : le chantre, le mendiant et le *marszalek*. (Le *marszalek* est le bouffon chargé d'amuser les convives d'une noce).

N° 1969 *Men müs di l'wunu mchadeijsch sein, asoj lang ei schteht*. Il faut saluer la nouvelle lune tant qu'elle est là. (Il faut battre le fer quand il est chaud).

N° 1970 *A lag-b'ojmer general is nor auf ejn tug*. Un général de *lag-b'ojmer* ne dure qu'un jour. (Le *lag-b'ojmer* désigne le 33<sup>e</sup> jour de *Ss'firu* où les enfants ont congé et s'amuse à divers jeux, entre autres celui du soldat).

N° 3112 *As men koch nit in der wochen, hot men schaboss nit wus zü essen*. Quand on ne cuit pas dans la semaine, on n'a rien à manger le jour du sabbat. (On sait que la loi juive interdit d'allumer du feu le samedi).

<sup>1</sup> Il existe d'autres collections du même genre, intéressant le folk-lore et surtout la paræmiographie, mais elles sont empruntées à des écrits littéraires, p. ex. G. Levi, *Parabole, leggende e pensieri* (Florence, 1861, in-12) ; les articles contenus dans Deutsch, *Literary Remains* (Londres, 1874, in-8) ; Clouston, *Flowers from a Persian Garden* (Londres, 1890, in-8) ; Ehrmann, *Aus Palestina und Babylon* (Vienne, 1880, in-8) ; J. Chotzner, *Hebrew humor and other Essays* (Londres, 1905, in-8) ; Schuhl, *Sentences et Proverbes du Talmud* (Paris, 1898, in-8), etc.

<sup>2</sup> Paris, 3 vol. in-8, 1905-1907.

<sup>3</sup> Paris, 1887, in-18.

<sup>4</sup> Paris, 1897, in-18.

N° 3175 *Füm dem gressten karp ken men nor huben ejn karpenkop.* Avec la plus grande carpe, on ne peut avoir qu'une (seule) tête de carpe. (La plus belle fille du monde ne peut donner que ce qu'elle a. — La tête de carpe est un morceau estimé des Juifs ; malheureusement il n'y en a qu'une par poisson).

N° 3661 *A ganse schtudscht schikt men kain Ssibir nil aveg.* On n'envoie pas toute une ville en Sibérie. (Un groupe peut oser plus qu'un homme isolé).

N° 3766 *Rebi kurojw ! schisst ihr friher, wurüm ihr sent elter.* Monsieur mon parent, tirez d'abord, car vous êtes plus âgé. (Ce proverbe s'applique aux recrues juives qui, par peur du fusil, se font mutuellement des politesses à l'exercice, pour ne pas tirer le premier).

Enfin il est des proverbes et des dits particulièrement locaux :

N° 1235 *Zü-n-a wünd ü zü-n-a bluter as helft nit kejn doktor, helft a tuter.* Pour une blessure ou une perte de sang, si un médecin ne sert de rien, un Tatar vient en aide. (On appelle *Tatars* les charlatans ambulants que les gens préfèrent souvent aux médecins).

N° 3102 *As der kosak sugt « sstupaj ! » müs men m'chalejl-schaboss sein.* Quand le cosaque dit : marche, il faut bien profaner le sabbat.

N° 3235 *Külikower mischpot.* Jugement de Külikov. (Un jugement injuste : Dans la petite ville de Külikov, près de Lemberg, vivaient deux tailleurs et un savetier. Un jour celui-ci commit une faute grave et fut condamné à mort. Mais pour que la ville ne restât pas sans savetier, on décida d'exécuter à sa place un des deux tailleurs. La même anecdote s'applique aussi à la ville polonaise d'Osick).

N° 3834 *Wi künt der kaschtan in schülchon-urüch arein ?* Comment le (cheval) bai brun peut-il être dans le code ? (Deux maquignons se disputaient un cheval devant un rabbin. Celui-ci allait leur déférer le serment sur le *schülchon-urüch*, (m.-à-m. *la table couverte*, code religieux et civil composé au XVI<sup>e</sup> siècle) lorsque tous deux prononcèrent cette phrase qui devint proverbe).

J'aurais pu multiplier les exemples : je pense en avoir cité suffisamment pour montrer l'intérêt qui s'attache à ce livre.

RENÉ BASSET.

## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES.

**FR. KRAUSS.** *Slavische Forschungen, Abhandlungen über Glauben, Gewohnheitsrecht, Sitten, Bräuche und die Gusiarenlieder der Südslaven*; gr. 8°. 431 pages, Leipzig, W. Heims, 1908, 11 Mks. — On ne sait si dans cet excellent livre, on doit admirer davantage la méthode rigoureuse qu'a suivie M. Kr. dans la collection des faits, des chansons et des poèmes des Slaves musulmans de Bosnie-Herzégovine, la manière dont il les a classés, ou celle dont il les a éclairés et commentés. Les chants des guslars sont donnés en texte et traduction, avec notes philologiques et éclaircissements; ils constituent près de la moitié du livre et sont classés suivant des rubriques épiques connues: historiques à un degré plus ou moins prononcé, le départ entre l'invention libre et l'utilisation de faits proprement historiques étant fort délicat (cf. p. 190-192, une excellente discussion générale); folk-loriste (Novak; Les Frères de Lait, Le Loup-Dragon-de-Feu); mythologiques (chants sur les vilas, les changelins, etc.). Les éléments littérisés sont rapprochés de leurs parallèles. Toute cette partie du livre présente un grand intérêt théorique, parce que M. Kr. a saisi au moment même de sa mise en action le processus de littérisation et d'individualisation de matériaux poétiques d'abord populaires, et qu'il a montré toutes les fois qu'il l'a pu à quel fonds populaire spécial tel ou tel aède a emprunté la trame ou l'ornementation de sa poésie.

Ce mot d'aède est employé à dessin. En effet les pages 177-189 jettent une lumière précise sur la façon de procéder des aèdes grecs, sur la force probable de leur mémoire, sur les transpositions de thèmes, les emprunts d'un des aèdes à d'autres, etc., au point que la question d'Homère, comme je l'ai indiqué ailleurs, reçoit des solutions partielles de M. Kr. En outre, ces mêmes pages déterminent la situation sociale des guslars dans la société générale, et la constitution de familles d'aèdes spécialisées.

La première partie est d'ordre folk-lorique général. Tour à tour M. Kr. y expose les idées courantes en Bosnie-Herzégovine, sur les sorcières, les dames des bois (parmi lesquelles la Peste, sorte de divinité personnifiée comme dans tous les pays slaves), les âmes des morts; les vampires: il s'agit bien nettement de vampires, qui boivent le sang des morts; il est remarquable que le peuple les confond volontiers avec les loups-garous, auxquels est consacré le chapitre suivant, et M. Kr. consacre à la nécessité de la dissociation quelques pages qui sont à lire. Puis il étudie les mares, sortes de fantômes, le cannibalisme (magique, parfois rituel, le plus souvent légendaire), les philtres d'amour, etc.

Un index détaillé rend maniable ce gros livre qui constitue la meilleure monographie raisonnée qu'il y ait sur les croyances et la production épique des Slaves de Bosnie-Herzégovine, et dont la portée théorique n'a été que rapidement indiquée ici.

A. v. G.

**Hölzel's europäische Völkertypen.**, 4 pl. in folio, avec 32 types en couleurs et notice explicative, 4°, 8 pages, par Fr. HEGER. Vienne 1908, 20 francs. — La publication, par la maison Hölzel, de ces quatre tableaux est un signe que l'on s'efforce de plus en plus, au moins dans les pays de langue allemande, de donner dès l'école primaire, des idées exactes sur les diverses races humaines. Ces tableaux sont en couleurs, d'une exactitude de traits, de teint et de costume aussi grande que peuvent le permettre les procédés actuels de chromolithographie. Les types reproduits l'ont été d'après des photographies communiquées par des ethnographes des diverses nationalités représentées, de manière à reproduire le "type moyen" de chaque groupe. Leur valeur documentaire et la situation ethnique des divers pays est exposée par M. Heger dans la brochure explicative. Les types représentés sont: Pl. I: Basque, Portugais, Espagnol, 3 Français; 2 Italiens; Planche II: Irlandais, Ecossais, Anglais, Suédois, Hollandais, 3 Allemands; Pl. III: Tchèque, Slovaque, Polonais, 3 Russes, Monténégrin, Bulgare; Pl. IV: Lapon, Finlandais, Hongrois, Roumain, Albanais, Grec, Juif, Tsigane.

T. A. JOYCE et S. W. THOMAS. *Women of all nations*. sera complet en 24 fascicules de 48 pages chacune : 15 fasc. parus : 4<sup>e</sup>, nombreuses illustrations et planches inédites, Londres, Cassell, et Cie., 7 pence par fasc. — L'œuvre, quand elle sera terminée, constituera une excellente description demi-populaire, demi-scientifique de la vie féminine chez toutes les populations de la terre. Les illustrations sont d'un croix et d'une netteté de premier ordre, sans intervention d'une fautive pudeur qui eût ôté à ce recueil sa valeur documentaire. Le texte varie assez de contenu et de portée. Les différentes populations ont été réparties entre des collaborateurs qui pour la plupart sont déjà connus en ethnographie, soit comme observateurs, soit comme théoriciens. Le T. I 12 fasc. comprend l'introduction, par Joyce et Thomas ; les Polynésiennes par A. Hingston ; les Néozélandaises par T. A. Joyce ; les Mélanésiennes par Hingston, les Micronésiennes par le même ; les Australiennes par Thomas, les femmes du détroit de Torrès et de la Nouvelle-Guinée par C. G. Seligmann, celles des tribus non malaises des îles de la Sonde par R. Sheilford ; celles de la presqu'île de Malacca par W. W. Skeat ; celles des Philippines par Thomas, les Malgaches par A. van Gennep ; celles de l'Afrique du Nord par Clive Holland, de l'Afrique Orientale par R. W. Felkin, de l'Afrique du Sud et du Sud-Ouest par miss Werner, du Congo par E. Torday, de l'Afrique Orientale par Thomas, de l'Amérique du Sud par Th. Koch-Grunberg. Du T. II ont paru les fascicules comprenant les chapitres sur les Amérindiennes du Nord par O. T. Mason et W. Hough. Le type somatique a été traité brièvement ; par contre la situation sociale de la femme, son activité économique propre, sa production esthétique, sa vie comme jeune fille, et surtout comme mère ont été traitées par la plupart des auteurs avec détails et précision  
A. v. G.

ROBERT FORRER. *Realexikon der prähistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer*. Berlin et Stuttgart, Spemann, 1908. In-40. VII-943 p., 295 pl., 3000 gravures en tout.

JULIE SCHLEMM. *Wörterbuch zur Vorgeschichte*. Berlin, Reimer, 1908. In 4<sup>e</sup>, XVI-689 p., près de 2000 fig. dans le texte.

Le Dr R. Forrer n'est peut-être pas aussi connu des préhistoriens qu'il devrait l'être. Pendant près de trente ans son activité s'est dispersée surtout dans les revues locales de la région rhénane. Dans le dernier *Jahrbuch der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde* (IX, 1907), on trouvera encore de lui un remarquable travail sur les poids et monnaies d'Égypte, de Crète et de Phénicie comparés à ceux de l'Europe occidentale aux âges du bronze et du fer et un très ingénieux essai de reconstitution de la marche des Cimbres de 113 à 105 d'après les pièces d'or trouvées dans le dépôt de Tayaac-Libourne. En même temps, M. F. a su réunir à Strassbourg une importante collection d'objets préhistoriques et protohistoriques dont plus d'une pièce remarquable a pris place dans le *Realexikon* qu'il présente aujourd'hui. Bien que, par son caractère exclusivement archéologique et pratique, il ne fasse pas double emploi pour la partie classique avec les *Dictionnaires d'antiquités* de Saglio, Smith, Baumeister où le côté historique est beaucoup plus développé, on n'en regrettera pas moins que l'auteur ne se soit pas borné à ces antiquités préhistoriques qu'il connaît si bien. Quoiqu'il en soit, par l'abondance de l'illustration et par la modicité du prix (30 marks), ce *Realexikon* n'en a pas moins sa place marquée dans la bibliothèque de tous les ethnographes.

Il y sera utilement complété par le *Dictionnaire de la Préhistoire* de Mme Schlemm. On y trouvera, pour chaque terme du vocabulaire préhistorique (*absatzäxte*, *achsel-schienen*, *amazonen-axt* etc.) une définition et, une description accompagnée de quelques figures typiques et une bibliographie qui, presque exclusivement allemande, rendra par là-même de grands services aux préhistoriens français. Si l'illustration est très inférieure à celle du Dr Forrer, la bibliographie par contre est très supérieure ; très clairement disposée avec d'amples marges, il sera facile à chacun de la tenir au courant. Se complétant ainsi l'un l'autre, ces deux volumes si heureusement parus en même temps méritent de rester associés comme indispensables instruments de travail. Les auteurs de ces ouvrages qui représentent un si énorme labeur peuvent être assurés de la reconnaissance de tous ceux à qui ils épargneront d'interminables recherches.

A. J.-R.

KONRAD SCHMIDT. *Die Semiten als Träger der ältesten Kultur Europas*, 190 p., in-12. Gleiwitz, Neumann, 1908. — Dédié au souvenir de Movers, cet opuscule d'un amateur

développe comme à plaisir tous les errements de ce savant dont l'influence a été si pernicieuse. Les faits nouveaux apportés au débat par les découvertes de Mycènes et de Crète devaient les dissiper à jamais, on pouvait l'espérer du moins ! Il n'en est rien. La grande civilisation égéenne est attribuée aux Pélasges, ce qui est possible ; les inscriptions préhelléniques de Lemnos sont mises au compte des Pélasges, ce que l'on peut admettre, mais en remarquant que rien ne porte à croire que ces inscriptions remontent aux Pélasges-égéens du début du II<sup>e</sup> millénaire ; ces inscriptions sont rapprochées des documents étrusques, rapprochement fait lors de leur découverte (1886) par M. Bréal et que les archéologues et les philologues s'accordent aujourd'hui pour préciser (voir Karo et Nachmanson, *Athen. Mitteil.* 1908, p. 47, 65). Sans prendre garde que ce rapprochement n'a de valeur qu'entre les Sintiens de Lemnos et les Etrusques des IX<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> s., on en conclut à une identité absolue et de tous les temps. Il suffit alors de déclarer que l'étrusque est une langue sémitique — hypothèse toute gratuite — pour qu'on croie avoir prouvé que tout ce qui est préhellénique est sémitique. C'est de ce fond primitif que le grec aurait gardé les mots sémitiques dont on se plait depuis Bochart à allonger la liste. M. Schmidt se flatte d'avoir découvert des étymologies dans ce genre : hache, *axiné* en grec (qu'on rapproche d'ordinaire de l'*axia* latin, de l'*axt* allemand) viendrait de l'hébreu *gaza*, abattre ! Peu de linguistes lui disputeront sans doute l'honneur de pareilles découvertes.

A. J.-R.

- 30<sup>r</sup> ALFRED LEHMANN. *Aberglaube und Zauberei*, trad. du danois par le D<sup>r</sup> Petersen, XII-665 p. in-8°, 2 pl. et 67 fig. Stuttgart, F. Enke, 1908, 14 mars. — L'ouvrage dont vient de paraître cette nouvelle édition entièrement refondue, traduit pour la première fois en 1898, doit ce rapide succès à son caractère rigoureusement scientifique qui lui a valu les attaques des spirites et théosophes d'Allemagne. L'auteur, directeur du laboratoire psychophysique à Copenhague, commence par étudier les rapports de la Magie avec la Science d'une part, la Religion de l'autre. Sa théorie peut se résumer dans ces deux propositions : 1<sup>o</sup> Est magique toute opération dont le but est d'influer sur le monde sensible ou suprasensible, mais qui ne ressort ni aux cérémonies cultuelles régulières ni à la pratique ordinaire de la science ; 2<sup>o</sup> Est magique toute opération par laquelle on pense contraindre et enchaîner les puissances supérieures à l'homme à l'exclusion de tous les actes par lesquels on espère seulement obtenir l'agrément de ces puissances. Après cette introduction (p. 1-32), une 1<sup>re</sup> partie contient une histoire de la magie chez les Chaldéens et Iraniens, Grecs et Romains, Hébreux et premiers Chrétiens, Finnois et Scandinaves, son développement au Moyen-Age par le concours de ces éléments divers et sa décadence à dater du XVI<sup>e</sup> s. (p. 33-127) ; une 2<sup>e</sup> partie étudie une par une les différentes doctrines qui rentrent dans la magie, astrologie, alchimie, mantique et mystique des nombres et des lettres, superstitions populaires tirées du domaine de la nature ou de l'homme, etc. (p. 128-246) ; une 3<sup>e</sup> partie est consacrée au spiritisme et à l'occultisme modernes, de Swedenborg à nos jours (p. 247-379) ; une 4<sup>e</sup> partie recherche les éléments psychologiques et physiologiques qui servent de fondement aux croyances magiques, le sommeil et les rêves, les spectres et les fantômes, toutes les illusions et toutes les hallucinations des sens, l'hypnose et l'hystérie (p. 380-649). Une bibliographie et un index — l'un et l'autre trop sommaires — terminent cet ouvrage, l'un des seuls qui réunissent à une claire histoire du développement de la magie en Europe une analyse scientifique des phénomènes physiques et psychiques auxquelles les croyances magiques donnent lieu ou servent de base.

A. J. R.

- E. F. GAUTIER. *Le Sahara algérien*, gr. 8°, 371 pages, 61 fig., 52 planches, 4 cartes. Paris, A. Colin, 15 francs. — M. G. est surtout géologue, et c'est en cette qualité qu'il a été chargé de missions au Sahara ; mais, comme dans ses travaux antérieurs, notamment sur Madagascar, il a observé aussi les populations et noté leur type, leurs mœurs et leur situation économique. Le chap. III (p. 60-138), est consacré spécialement à l'ethnographie saharienne, et l'on trouvera dans le reste du volume maints détails du même ordre notés en passant. M. G. s'est surtout intéressé aux monuments rupestres, aux *redjems*, dont il distingue plusieurs variantes, se ramenant toutes à un type unique, « évidemment berbère. Berbères sont aussi les cercles de sacrifices et monuments similaires ». Certains de ces *redjems* sont récents et ne peuvent être attribués qu'aux Touaregs ; les mobiliers funéraires contiennent tous du fer et « il n'en est pas un seul qui

soit purement et authentiquement néolithique. Cette lacune énorme est de nature à inspirer la plus grande prudence... à en juger d'après les redjems seuls, les Berbères seraient dans l'Afrique du Nord et à fortiori dans le Sahara un épiphénomène ». J'avoue ne pas très bien comprendre. A ce compte, toutes les populations, et toutes les civilisations considérées en un lieu donné à un moment donné sont des épiphénomènes, car il n'en est pas une seule dont on puisse dire à coup sûr qu'elle est autochtone. Puis M. G. fait connaître un certain nombre de gravures rupestres nouvelles : ces gravures avaient « la même extension que la race berbère elle-même ». Qu'est-ce que la « race berbère ? ». A signaler que M. G. n'a pu réussir à déterminer quel temps il faut pour patiner une gravure (p. 120). Puis vient une bonne étude sur les armes et instruments néolithiques rencontrés en cours de route. M. G. a trop d'admiration pour les fantaisies de Desplagnes. Très utiles sont les renseignements sur les puits du Sahara, sur la répartition géographique et politique des tribus, etc. P. 244-275, bonne étude sur l'ethnographie et la sociologie (moins bonne sur l'histoire) du Gourara, du Touat et de l'Afrique Mineure. Les appendices II-V donnent des inscriptions arabes, tifnag, hébraïques, etc. En somme, tout en se tenant sur la réserve pour ce qui est des théories de M. G., on reconnaît que son livre est la contribution récente la plus importante à l'ethnographie et à l'archéologie du Sahara algérien.

A. v. G.

A. G. P. MARTIN, *Les oasis sahariennes*. T. I, 8°, 406 pag., ill., carte. Alger, Impr. algérienne et Paris, Challamel, 6 fr. 50. — M. Martin, officier-interprète, donne en ce volume une histoire des oasis sahariennes depuis l'aurore des temps historiques jusqu'à ce jour, ne réservant pour le 2° vol. que l'époque chérifienne, pour des raisons de politique actuelle. La lecture de ce livre montre qu'il en faut faire deux parts ; l'une est une reconstitution d'après des documents déjà connus et publiés, ou d'après des « papiers d'ancêtres » découverts par M. M. dans les oasis du Gourara, du Touat et du Tidikelt. Cette partie combine les faits proprement historiques avec les légendes (Gétules, Juifs, Zénètes, Arabes, Hilaliens, Mérinides, chap. VII à XIII réservés, la conquête française). La 2° partie est le résultat des observations de l'auteur sur la vie surtout économique des habitants des oasis. Elle est de beaucoup la meilleure et fournit nombre de renseignements nouveaux et importants.

K. NARBESHUBER, *Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax* (Veröff. des st. Mus. f. VKKde zu Leipzig, Heft 2) 4°, 44 pages, 2 M. 70. — Le fasc. I de cette série a été analysé ici (REES, 1908, p. 185) ; M. Narbeshuber, consul d'Autriche-Hongrie à Sfax donne une bonne description des mœurs locales, avec un détail et une minutie des plus utiles, les formules, incantation, chansons, etc., étant données aussi en arabe. Les chapitres du livre traitent des cérémonies du mariage, les charmes d'amour, le mauvais œil, des charmes pour faire tomber la pluie et des 'Aisawa. Dans un appendice, M. Stumme publie le texte et la traduction d'une chanson élogieuse sur l'écharpe d'une jeune fille.

A. v. G.

F. KARUTZ, *Tatuiermuster aus Tunis*, Extr. (p. 51-61) de l'*Archiv für Anthropologie*. T. VII, H. 1 (1908) Vieweg, Brunswick.

— *Nach den Höhlenstädten Südtunisiens*, Extr. (p. 117-140, 201-205, 215-218, 229-236) de *Globus*, t. XCII (1908), Vieweg, Brunswick.

Il est peu d'Allemands qui ayant occasion de faire un voyage dans l'Afrique française n'en reviennent avec quelques articles sans prétentions théoriques, mais décrivant jusque dans les moindres détails la vie des populations visitées. Notamment les Troglodytes intéressent beaucoup les Allemands, témoin les articles de M. Træger, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1906, de M. Lissauer, *ibidem*, 1908, et l'importante monographie de M. Karutz, directeur du Musée ethnographique de Lübeck, qui, à en juger par les dessins d'objets qu'il donne, a dû bien enrichir son Musée. Son mémoire sur les modèles des tatouages tunisiens, où les documents antérieurs sont utilisés, mais qui se fonde surtout sur le livret communiqué à M. K. par un tatoueur de métier (cf. la cinquantaine de dessins de la planche) fournit en définitive des appuis nouveaux à la théorie, qui semble être restée inconnue à M. K., de Bertholon, sur les analogies entre ces tatouages et les motifs ornementaux mycéniens. (Cf. *Archives d'Anthrop. criminelle*, 15 oct. 1904).

A. v. G.

- EARL OF CROMER.** *Modern Egypt.* 2 vol. in-8°, 594 et 600 pages. Londres, Macmillan et Cie, 1908, 24 sh. — Le but de lord Cromer en écrivant ce livre a été : 1° de donner un récit aussi exact que possible des événements qui se sont succédé en Egypte et dans le Soudan égyptien depuis 1876 ; 2° d'exposer les résultats pour les Egyptiens de l'occupation anglaise. Arrivé à la fin de sa carrière, l'auteur constate après bien d'autres la difficulté d'une intelligence mutuelle de l'Européen et de l'Asiatique, dont découlent d'autres difficultés pratiques, qui se répètent journalièrement. Il n'y a pas lieu d'analyser ici la partie proprement historique du livre de lord Cromer : mais plusieurs passages, et notamment les chapitres XXXIV à XLIII doivent être signalés. On y trouvera un tableau exact, mais un peu sommaire, de l'ethnographie actuelle de l'Egypte, une bonne liste des tribus arabes et surtout une exposition fort utile des rapports entre Egyptiens vrais et immigrés de tout ordre, Syriens, Arméniens, Grecs, Anglais, Français, etc.
- C. V. HARTMAN.** *Archæological Researches on the Pacific Coast of Costa Rica*, (Extr. des *Memoirs of the Carnegie Museum*, Pittsburg, T. III, n° 1). In-4°, 95 p., 46 planches dont plusieurs en couleurs. — On devait déjà à M. Hartman, Suédois d'origine, des explorations et des fouilles à Costa-Rica, au Salvador et au Guatemala. Ayant été chargé par le Musée Carnegie de continuer ses recherches, il rapporta un grand nombre d'objets qui sont décrits avec soin et reproduits avec luxe dans la présente publication. Pour la comparaison, l'auteur a également décrit et reproduit les objets remarquables conservés au Musée de San José. Il s'agit ici surtout des instruments, armes et objets d'usage cérémoniel et ornemental. Un second mémoire traitera de la céramique. La civilisation de Las Guacas, le principal endroit exploré, avait atteint un haut degré de développement ; elle présente des rapports avec celle des Chiriquiens de la Colombie, mais diffère des civilisations voisines ; elle semble même localisée nettement dans la presqu'île de Nicoya, les îles de la baie et la région voisine de la côte du Pacifique du Nicaragua.  
A. v. G.
- J. DÉCHELETTE.** *Manuel d'Archéologie Préhistorique, Celtique et Gallo-Romaine.* T. I. *Archéologie Préhistorique.* In-8° 747 pages, 249 fig. Paris, A. Picard et fils, 1908, 15 francs. — Voici enfin le manuel tant attendu que mérite la France préhistorique et protohistorique, et l'on ne peut qu'admirer à la fois la documentation de M. D. et le don qu'il possède à un rare degré de savoir présenter des milliers de détails d'une manière vive et intéressante, souvent personnelle, et sans se perdre dans des discussions théoriques inutiles. La première partie est consacrée au paléolithique ; les chapitres sur l'art à l'époque du Renne (parure, sculpture et gravure, peintures pariétales) sont à signaler ; l'interprétation par le totémisme de ces peintures n'est avec raison admise par M. D. qu'avec de nombreuses restrictions. La deuxième partie traite du néolithique : bons chapitres, entre autres, sur le commerce néolithique. En appendice : une liste des cavernes à parois ornées ou ayant livré des os ouvrés, et une liste des stations terrestres et ateliers de la France néolithique. D'ailleurs les faits français sont comparés aux faits européens de même ordre, et ce livre est le meilleur manuel qui soit actuellement en Europe, sur l'archéologie préhistorique ; le prix en est presque dérisoire, étant donnée l'excellence de l'exécution typographique et figurée.  
A. v. G.
- Jahrbuch des Städtischen Museums für Völkerkunde zu Leipzig.* T. I, année 1906. In-4°, Leipzig, R. Voigtländer, 1907. — Le Musée ethnographique de Leipzig, était, quand je le visitai il y a 3 ans, en réorganisation, et le directeur, K. Weule avait des projets dont la publication du P. Stenz, le *Jahrbuch*, et la monographie de M. Narbeshuber sur la population musulmane de Sfax, démontrent l'heureux accomplissement, au moins partiel, car les collections ethnographiques de Leipzig mériteraient un bâtiment mieux construit, et plus simple que le Grassimuseum. Le rapport pour 1906 contient un rapport général par M. Weule et une bonne monographie descriptive par Fr. Krause, sur les habitants de l'île de Nissan (Archipel de Salomon) p. 44-159, avec 126 illustrations d'après les collections du Musée et les publications antérieures de Foy, von Luschan, Parkinson, Comte de Pfeil, C. Ribbe, Stephan et Graebner, Thilenius, etc. C'est là, sans contredit, le seul moyen d'arriver à voir clair, peu à peu, dans le mélange des types de civilisation en Océanie dont quelques travaux préliminaires, notamment l'étude de Graebner, *Zeitschrift für Ethnologie*, 1905 ont montré la complication.  
A. v. G.

FR. RIKLIN, *Wunscherfüllung und Symbolik in Märchen*. In-8°, 96 p. Leipzig et Vienne, Fr. Deuticke. 3 M. — C'est avec un plaisir réel que je signale l'« étude » du Dr R., où pour la première fois se trouve élaborée une nouvelle méthode d'analyse psychologique des contes, légendes et mythes, bref de la production littéraire collective. Que la nécessité d'entreprendre l'étude psychologique des collectivites soit évidente, cela est reconnu, et a été affirmé ici même. Mais la méthode? En fait elle était connue : c'est celle de Freud, le psychiatre et psychologue de Vienne, auquel on doit de si intéressants travaux sur l'hystérie et sur la formation, le mécanisme et l'interprétation des rêves. Mais si ce mécanisme peut être suivi de près pour le rêve, on ne trouve dans le conte que le résultat final du travail interne qui fait passer les images et les idées de l'inconscient au conscient. M. R. montre tour à tour comment certains éléments des contes sont des « mécanismes de défense » psychologiques, notamment les contes où est affabulé le thème du désir exaucé (bergères épousant des princes, pauvres devenant riches, objets magiques donnant de la force, des vivres en abondance, métamorphoses en oiseau, tapis volant, etc.) ou de la victoire des faibles (marâtre, cendrillon, tom-pouce, etc.), où, par suite se marque la revanche des faibles, des moindres-valeurs sur les forts et les bien doués. Théoriquement, la partie importante du mémoire est celle qui traite du symbolisme dans les contes, premier essai que je connaisse d'une interprétation effective. Enfin les deux derniers chapitres rapprochent des faits de psychologie et de psychopathie sexuelle actuels un certain nombre de thèmes utilisés par les légendes et les contes, et dont on n'avait pu comprendre jusqu'ici le sens vrai.

A. v. G.

*Geographisches Handbuch*, unter Mitarbeit hervorragender Fachmänner herausgegeben von Albert Scobel. 5<sup>e</sup> éd., gr. in-8°. Velhagen et Klasing, Bielefeld et Leipzig. 20 livraisons à 1 Mk. — Cette cinquième édition d'un manuel de géographie réputé se recommande à la fois par la mise à jour du texte et par l'excellence des illustrations en couleurs et photographiques. Le chap. VII de la première partie est consacré à l'ethnographie générale et dû au savant viennois Michel Haberlandt, connu aussi comme folkloriste. Ce chapitre va de la p. 349 à la p. 409 ; il est accompagné de quelques photographies de types, bien choisis et bien rendus. L'éloge du reste de ce manuel, bien connu déjà, n'est plus à faire. Chaque chapitre se termine par une petite bibliographie.

A. S.

FR. HEINEMANN. *Bibliographie nationale Suisse*, V, 3. Berne, K.-J. Wyss, in-16. — M. H. met entre les mains des folkloristes un excellent instrument de travail par sa publication d'une bibliographie raisonnée de tous les travaux suisses intéressant le folk-lore. En 1907 parurent deux cahiers, de 591 pages en tout, consacrés aux superstitions, à l'occultisme, à la croyance au surnaturel et aux miracles ; plus récemment a été publiée la première partie du cahier consacré à l'inquisition, à la censure, à l'index, aux sectes, à la sorcellerie, aux us et coutumes judiciaires. Le but de l'auteur est de rendre accessibles les matériaux innombrables qui seront nécessaires au futur historien de la civilisation suisse : il s'est donc donné la peine d'indiquer non pas seulement des titres, mais le contenu des travaux classés et souvent les comptes-rendus qui leur ont été consacrés. En ce sens les Préfaces sont instructives aussi, car on y trouve exposés les principes, à tendance synthétique, qui ont guidé M. H. dans son énorme labeur.

A. v. G.



## PUBLICATIONS NOUVELLES

reçues aux bureaux de la Revue.

- J. ERDELIANOVITCH, *Ethnologie, ethnographie et sciences apparentées*, (en serbe), 8°, 13 p. Belgrade.
- R. PETRUCCI, *Essai sur une théorie de la vie*, avec préface d'E. Solvay, in-16, 163 p., Paris, Steinheil, 3 fr.
- W. H. COX, *Aprioristische en trijje voorstellingen*, extr. de Psychiatr. en neurol. bladen, 1907, n° 2, 8°, 32 p.
- *De generatie, eene copulatievogene correlatiestheorie*, extr. de Psych. en neurol. bladen, 1907, n° 1, 77 p.
- L. F. WARD, *Reine Soziologie, Abhandlung über den Ursprung und die spontane Entwicklung der Gesellschaft*, trad. J. V. Unger, t. I, 8°, 362 p., Innsbruck, Wagner, 7 Mks, 20.
- E. DE ROBERTY, *Sociologie de l'action; la genèse sociale de la raison et les origines rationnelles de l'action*, 8°, 355 p. Paris, F. Alcan, 7 fr. 50.
- J. MAZARELLA, *Les types sociaux et le droit*, in-16, 447 p. Paris, Doin (Encyclopédie scientifique, Bibliothèque de Sociologie).
- J. G. FRAZER, *Le Rameau d'Or, étude sur la magie et la religion*, trad. Stiébel et Toutain; t. II. *Le meurtre rituel; périls et transmigrations de l'âme*, 8°, 588 p. Paris, Schleicher frères, 1908, 10 fr.
- H. VISSCHER, *Religie en gemeenschap bij de natuurvolken*, t. I, 7 et 8°, 238 p., 1 planche, Utrecht, J. A. Ruys, 4 florins 50.
- K. VOLLERS, *Die Weltreligionen in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, in-16, 198 p., Leipzig, 1907, E. Diederichs.
- G. HERZOG, *La Sainte-Vierge dans l'histoire*, 8°, 162 p., Paris, E. Nourry, 4 frs.
- P. SÉHILLOT, *Le Paganisme contemporain chez les peuples celto-latins*, in-16, 378 p. Paris, Doin, (Encyclopédie Scientifique, bibliothèque d'anthropologie), 5 fr.
- W. CALAND, *Altindische Zauberei, Darstellung der altindischen « Wunschoepfer »*, 4°, 141 p., Publ. de l'Ac. des Sc., Amsterdam, J. Müller.
- G. FERRAND, *Textes magiques malgaches*, 8°, 22 p., Paris, Leroux.
- A. STANISCHITSCH, *Ueber den Ursprung der Zadruga*, L. Stein's Berner Studien zur Philosophie, n° 59, 8°, 72 p. Berne, Scheitlin, Spring et Cie.
- R. LASCH, *Die Arbeitsweise der Naturvölker*, tir. à p. de Zeitschrift für Socialwissenschaft, XI, 1908, 8°, 12 p.
- K. PENKA, *O. Schrader's Hypothese von der südrussischen Urheimat der Indogermanen*, Beiträge zur Rassenkunde, n° VI, 8°, 41 p. Leipzig, Thuringische Verlagsanstalt, O. M. 75.
- E. FAGNAN, *Le Djihad, ou la guerre sainte selon l'école malekrite*, 8°, 20 p. Alger, Jordan.
- Führer durch das Rautenstrauch-Joësi Museum für Völkerkunde der Stadt Köln*, von Dr W. Foy, 2° éd., in-18, 258 p., nombreuses illustrations et cartes, 50 Pf.
- J. D. E. SCHMELZ, *Rijks Ethnogr. Museum te Leiden, Verslag*, oct., 1906, — sept. 1907, 8°, 58 p. 10 pl. La Haye, M. Nijhoff.
- J. F. SNELLEMAN, *Museum voor Land en Volkenkunde en Maritiem Museum « Prins Hendrik » te Rotterdam, Verslag over het jaar 1907*, in-16, 38 pages, 2 planches.
- Linschoten-Vereeniging. Prospektus en Statuten*, 8°, 7 p., La Haye, Nobelstraat, 18; société nouvelle pour la publication des relations des anciens voyageurs hollandais, 25 florins paran.
- FR. DR ZELTNER, *Notes sur la sociologie soudanaise*, extr. de l'Anthropologie, 1908, p. 217-233.
- *Traitement d'une ophtalmie au Sahel soudanais*, extr. Bull. Mém. Soc. Anthr. Paris, 20 juin 1907, 2 p.
- *Troglodytes sahariens*, extr. Bull. Mém. Soc. Anthr. Paris, 5 déc. 1907, 2 p.
- *Les disques en pierre de Nioro*, Soudan français, extr. Comptes-rendus 3° Congrès Préh. de Fr., session d'Autun, 1907, Le Mans, impr. Monnoyer 1908, 4 p.
- C. C. LEWIS, *A note on the Palaungs of hsipaw and Tavonpeng*, Ethnogr. Survey of India, Burma, n° 1, 8°, 43 p. Rangoon, Gov. Printing.
- F. HAHN, *Blicke in die Geisteswelt der heidnischen Kols*, 8°, 116 p., Gütersloh, Bertelsmann, 1 M. 50.
- *Einführung in das Gebiet der Kolsmission*, 8°, 158 p., ibid. 2 M. 80.
- A. K. COOMARASWAMY, *Nētra maṅgalya, or ceremony of painting the eyes of images, as performed by craftsmen in Ceylon*, 4°, 8 pages, extrait de Medieval Sinhalese Art, Essex House Press, Broad Campden, 1908.
- R. BRANDSTETTER, *Mata-Hari, oder Wanderungen eines indonesischen Sprachforschers durch die drei Reiche der Natur*, in-16, 55 pages, Lucerne, G. Haag, 1908.
- DE GRYS et H. BREITENSTEIN, *Gerichtliche Medizin der Chinesen von Wang-in Hoai*, in-16, 174 p. Leipzig, Th. Grieben (L. Fernau), 4 Mks.
- FR. BOAS, *Decorative designs of Alaskan Needle-cases; a study in history of conventional designs based on material in the U. S. Nat. Museum*, extr. de Proc. U. S. Nat. Mus., t. XXXIV, p. 321-344, 8 pl. 8°. Wash. Gov. Press.
- PH. ST. SPARKMAN, *The culture of the Luisiño Indian*, Cal. Un. Publ. Dep. Arch. Ethn. t. VIII, n° 4, p. 187-234, 1 pl.
- FRIEDERICI, *Affengeschichten aus Amerika*, 4°, 6 pages, extr. de l'Archiv für Anthropologie, N. E., T. VII, 1, Brunswick, Vieweg, 1908.
- HOFFMANN-KRAYER, *Bibliographie der Volkskunde für 1905 und 1906*, extr. de Jahresbericht. Ersch. Geb. Rom. Phil., XXVIII (1906) p. 118-158, Leipzig, O. R. Reisland, 1908.
- P. W. SCHMIDT, *Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke*, extr., des Mitteilungen der Wiener Anthrop. Ges., t. XXXVIII

- (1908) p. 73-88, 4°.
- P. SÉBILLOT, *L'évolution du costume*, extr. de la Revue des Trad. Pop., t. XXIII, 1908, 8°, 16 pages.
- R. LASCH, *Das Fortleben geschichtlicher Ereignisse in der Tradition der Naturvölker*, 4°, 3 pages, extrait de Globus, Brunswick, F. Vieweg, 1908.
- E. S. HARTLAND, *The Archaeology of Tradition*, extr., 15 p. des Trans. of the Bristol and Gloucestershire Arch. Soc. t. XXX, 1908.
- G. BELLUCCI, *Un capitolo di psicologia popolare, gli amuleti*; in 16, 64 pages, ill., Pérouse, Union typographique, 1908.
- *L'indeterminato e l'ignoto nella psicologia popolare*, 8°, 10 p., extr. de la Rivista di Psicologia applicata, T. IV, Bologne, 1908.
- E. SIECKE, *Hermes der Mondgott, Studien zur Aufhellung der Gestalt dieses Gottes*, Mythol. Bibl. t. II, fasc. 1, 8°, 97 p. Leipzig, G. C. Hinrichs, 3 M.
- Quellen und Forschungen zur deutschen Volkskunde*, herausgegeben von E. K. Blümml, t. III, F. F. Kohl, *Die tyroler Bauernhochzeit, Sitten, Bräuche, Sprüche, Lieder und Tänze mit Singweisen*, 8°, 281 p., Vienne, R. Ludwig, 9 Mks.
- T. II, R. von Kralik, *Zur Nordgermanischen Sagen Geschichte*, 8°, 120 p., ibid., 4 M. 50.
- Futilitates, Beiträge zur volkshundlichen Erotik*, t. I: E. K. Blümml, *Schamperlieder, deutsche Volkslieder des XVI-XIX Jahrhunderts*, in-16, 179 p., Vienne R. Ludwig, 12 Mks.
- T. II: J. Polsterer, *Schwänke und Bauernsählungen aus Nieder-Oesterreich*, in-16, 182 p., ibid 12 Mks.
- S. WEISSENBERG, *Krankheit und Tod bei den südrussischen Juden*, 4°, ill., 7 pages, extr. de Globus, 1907.
- *Das neugeborene Kind bei den südrussischen Juden*, 4°, 4 pages, extr. de Globus, 1908.
- GIGGI ZANAZZO, *Usi, costumi e pregiudizi del popolo di Roma* in 16, 499 p., Turin, Società tipografica editrice nazionale, 5 lire.
- R. CORSO, *Usi giuridici contadineschi ricavati da massime popolari*, 8°, 16 pages, extrait du Circolo Giuridico, T. XXXIX, Palerme, 1908.
- G. F. L. SARAUW, *Le Feu et son emploi dans le nord de l'Europe aux temps préhistoriques et protohistoriques*, in-16, 33 pages, 1 planche, extr. des Annales du XX<sup>e</sup> congrès archéologique et historique de Belgique, Gand, A. Siffer, 1907.
- GOBLET D'ALVIELLA, *Antiquités protohistoriques de Court Saint Etienne*, in-16, 54 pages, ill., extr. des Bulletins de l'Académie royale de Belgique, n° 1, janvier 1908, Bruxelles, Hagy.
- T. A. JOYCE, *Prehistoric antiquities from the Antilles in the British Museum*, 4°, 18 pages, ill. et 9 planches, extrait du Journal of the Anthropological Institute, T. XXXVII, 1907.
- A. J. REINACH, *L'origine du Pilum* 8°, 51 pages, ill., extr. de la Revue Archéologique, Paris, Leroux, 1907.
- *Pila horatia et pilumnoe poploe*, 8°, 32 p., extr. de la Revue de l'Histoire des Religions, 1907.
- *Le pain d'Alesia*, 8°, 16 pages, extr. de Pro Alesia, Paris, Colin, 1907.
- S. REINACH, *Tarpeta*, 8°, 32 pages, extr. de la Revue Archéologique, Paris, Leroux, 1908.
- *Une ordalie par le poison à Rome et l'affaire des Bacchanales*, 8°, 19 pages, extr. de la Revue Archéologique, Paris, E. Leroux, 1908.
- *Un indice chronologique applicable aux figures féminines de l'art grec*, 8°, 38 pages, ill., extrait de la Revue des Etudes grecques, T. XXI, Paris, Leroux, 1908.

## SOMMAIRES DES REVUES.

## ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE, t. XL, fasc. 3.

- E. Brandenberg, *Ueber neue Grottenfunde aus Phrygien.*  
 E. Fischer, *Ueber den Ursprung der rumänischen Bojarenfamilien.*  
 D. Kürchhoff, *Maass und Gewichte in Afrika.*  
 H. Klaatsch, *Steinartefakte der Australier und Tasmanier, verglichen mit denen der Urzeit Europas.*  
 A. Penck, *Das Alter des Menschengeschlechtes.*  
 A. Fischer, *Ueber Neuerwerbungen aus China.*  
 J. Heierli, *Brief aus Zurich.*  
 R. Koch, *Anthropologische Beobachtungen gelegentlich einer Expedition an den Viktoria-Nyanza.*  
 W. Lehmann, *Reisebericht aus San Jose de Costa-Rica.*
- Fasc. 4.  
 A. Götze, *Brettchenweberei im Altertum.*  
 A. Lissauer, *Archäologische und anthropologische Studien über die Kabylen.*  
 Anna Lissauer, *Vier kabyrische Fabeln und Märchen.*  
 A. M'yr, *Eine vorgeschichtliche Begräbnisstätte auf Malta.*  
 G. Oestén, *Beicht über den Fortgang der Rethraforschung.*  
 M. Verworn, *Ein objektives Kriterium für die Beurteilung der Manufakturnatur geschlagener Feuersteine.*  
 F. Wiegner, *Neue Funde paläolithischer Artefakte.*  
 Th. Preuss, *Ethnographische Ergebnisse einer Reise in die mexikanische Sierra Madre.*  
 O. Schlaginhaufen, *Reisebericht aus Süd-Neu-Mecklenburg.*  
 L. Schneider, *Steinzeitliche Gefässmalerei in Böhmen.*  
 H. Virchow, *Neolithische Wohnplätze bei Monsheim in der Pfalz.*  
 W. Mc Clintock, *Leben, Bräuche, Legenden der Schwarzfussindianer in Montana.*  
 A. Maass, *Gipsmasken aus Mittel-Sumatra.*  
 R. Mielke, *Ein merkwürdiger Totenbrauch.*  
 M. Moszkowski, *Die Völkerschaften von Ost- und Zentralsumatra.*
- MAN, t. VIII.  
 — N° 5.  
 D. I. Bushnell, *Primitive salt-making in the Mississippi valley.*  
 R. C. Thompson, *The ancient goldmines at Gebet in Eastern Sudan.*  
 J. Jethé, *On the language of the Ten'a, II.*
- N° 6  
 C. M. Woodford, *Notes on the manufacture of the Mataita Shell Bead money of the Salomon group.*  
 C. Punch, *Further note on the relation of the bronze heads to the carved tusks, Benin City.*  
 A. Lang, A. W. Howitt.  
 R. E. Denrett, *At the Back of the black man's mind, a reply to E. T.*
- N° 7.  
 Lord Avebury, *Sir John Evans.*  
 H. A. Rose, *On caste in India.*  
 H. G. D. Kendall, *Paleolithic microliths.*  
 Scrivenor, *Malay Beliefs concerning prehistoric stone implements.*  
 F. Eyles, *Firemaking apparatus of the Makorikori.*
- N° 8.  
 C. Seligmann, *Quartz implements from Ceylon.*  
 W. G. Aston, *A Japanese book of divination.*  
 A. C. Haddon, *Copper rod currency from the Transvaal.*  
 Ha D. Hemsworth, *Note on marali currency.*
- N° 9.  
 W. M. Flinders Petrie, *The peoples of the Persian Empire.*  
 A. Lang, *Pirauru in Scotland.*  
 J. G. Frazer, *Statues of three kings of Dahomey.*  
 Roscoe, *Nantaba, the female fetish of the King of Uganda.*  
 W. H. R. Rivers, *Totemism in Fiji.*  
 K. R. Dundas, *Notes on the origin and history of the Kikuyu and Dorobo Tribes.*
- ANTHROPOS, t. III, fasc. 4.  
 T. Caius, *Au pays des castes.*  
 J. Meier, *Mythen und Sagen der Admiraltätsinsulaner.*  
 Ch. Gilhodes, *Mythologie et religion des Kaschin, Birmanie.*  
 O. Mayer, *Ein Sonnenfest bei den Eingeborenen von Vuatom, Neu-Pommern.*  
 G. M. Henry, *Le culte des esprits chez les Bambara.*  
 G. de Marzan, *Sur quelques sociétés secrètes aux îles Fidji.*  
 Baschir Dalgai, *Die alte Religion der Tschetschenen* (trad. par A. Dirr).  
 Ivo Struyi, *Aus dem Märchenschatz der Bakongo.*  
 G. Doléris, *L'enfant chez les Chinois de la province de Kan-sou.*  
 L. C. Casartelli, *Hindu mythology and literature as recorded by Portuguese missionaries of the early XVIIth century.*  
 Uhlenbeck, *Die einheimischen Sprachen Nord-Amerikas bis zum Rio-Grande.*  
 L. Besse, *Another word about the Todas.*  
 W. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu* (suite).
- Fasc. 5-6.  
 L. Ottermans, *The Navajo Indians of New-Mexico and Arizona.*  
 H. Boyer, *Tamoanchan, das altmexikanische Paradies.*  
 Fr. Pierini, *Les Guarayos de Bolivie.*  
 Et. Ignace, *Le fétichisme des nègres du Brésil.*  
 C. Tatovin, *Préface à un dictionnaire de la langue tapihya.*  
 R. Lehmann-Nietzsche, *Patagonische Gesänge und Musikbogen.*  
 U. Fischer, *Patagonische Mnstk.*  
 Th. Koch-Grünberg, *Die Yamakoto-Umaua.*

- J. B. Ambrosetti, *La facultà de Philosophia i Lettera de la Universidad nacional de Buenos-Aires*
- M. W. Lehmann, *Der Sogenante Kalender ixtlilzochitls.*
- J. Moller, *Schlangenaberglaube bei den Eingeborenen der Blanche bucht (Neupomein).*
- Carly, *Moralité, sanction, vie future dans le Vedanta.*
- B. R. Otto, *Buschmann-Malereien aus Natal.*
- Bachur Daigat, *Die alte Religion der Tichetschenen (fin).*
- L. C. Casartelli, *Hindu mythology (fin).*
- P. W. Schmidt, *L'origine de l'idée de Dieu (suite).*
- GLOBUS, t. XCIV (hebdomadaire).  
No 1, 2 juillet 1908.  
Spiess, *Yevhe und Sē.*  
Kassner, *Klapperbretter und anderes volkskundliches aus Bulgarien.*
- No 2.  
Giuffrida-Ruggieri, *Die Entdeckungen Florentino Ameghinos und der Ursprung des Menschen.*  
von Königswald, *Die Coroados im Südlicheu Brasilien.*
- No 3.  
Wagner, *Reisebilder aus Sardinien (IV).*  
von Königswald, *Die Coroados (fin).*  
*Für die Zigeuner.*
- No 4.  
Wagner, *Reisebilder aus Sardinien (V).*  
Goldstein, *Die Frauen in Haussa-Fulbien und in Adamaua.*
- No 5.  
Wagner, *Reisebilder aus Sardinien (VI).*  
Vierkandt, *Zur Reform der völkerkundlichen Aussenarbeit.*
- No 6.  
Schell, *Die Ostgrönländer.*  
Saad, *Nach den Ruinen von Arsuf und dem muslimischen Wallfahrstorte Sidna 'Ali bei Jaffa.*  
Förster, *Aus dem Königreich Kongo.*
- No 7.  
Bauer, *Feste der Indianer in Peru.*  
Struck, *Ein Märchen der Wapase, Deutsch-Ostafrika.*
- No 8.  
Teizner, *Philippinische Legenden.*  
Wiedemann, *Totenbarken im alten Ägypten.*  
Hellwig, *Der Eid im Volksglauben.*  
Geissler, *Die Kampfschilder der Jabim auf Deutsch-Neuguinea.*
- No 9.  
Moszkowski, *Bei den letzten Weddas.*  
Struck, *Zur kenntniss des Gästammes.*  
Fr. Mauser, *Eine babylonische Dämonenbeschwörung.*
- No 10.  
Rathjeus, *Ein Kirchgang mit dem Abuna Petros von Abessinien.*  
Seligmann's *Forschungen über die Weddas.*
- No 11.  
Schlaginhausen, *Ein Besuch auf den Tanga-Inseln.*
- No 12.  
von Buchwald, *Altes und Neues vom Guayas.*  
*Die Tuareg des Südens.*  
Meyer, *Die Papuasprache in Niederländisch-Neuguinea.*
- No 13.  
Spethmann, *Inner-Island.*  
Ter-Akobian, *Das armenische Märchen vom Stirnauge.*  
Struck, *König Ndschoya von Bamum als Topograph.*
- No 14.  
Graebner, *Der Neubau des Berliner Museums für Völkerkunde und andere praktische Zeitfragen der Ethnologie.*  
von Königswald, *Die Carajā-Indianer.*  
Jochelson, *Die Riabuchinsky-Expedition nach Kamtschatka.*  
Moser, *Die Römerstadt Agunt.*
- BULLETINS ET MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ D'ANTHROPOLOGIE DE PARIS, 1908, fasc. 1.  
Breuil, Peyrony et Bourrinet, *Concretions avec contre-empreinte des gravures de Teyjat.*  
R. Avelot, *Le ouri, un jeu africain à combinaisons mathématiques.*  
O. Vauvillé, *Instruments en forme de scie au gisement quaternaire de Cœuvres.*  
Brussaux, *Les nègres Bayas.*
- Fasc. 2.  
Vauvillé, *Sépulture néolithique de Brainc.*  
H. ten Kate, *Notes détachées sur les Japonais.*  
R. Lévi, *L'esclavage au moyen âge et son influence sur les caractères anthropologiques des Italiens.*  
Rivet, *La race de Lagoa Santa chez les populations pré-colombiennes de l'Équateur.*
- REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, t. LVII, fasc. 2.  
T. Segerstedt, *Les Asuras dans la religion védique.*  
E. Amelineau, *La religion égyptienne d'après Ad. Erman.*  
F. Macler, *Hebraïca.*
- Fasc. 3.  
P. Alphandéry, *Jean Réville.*  
Eug. de Faye, *L'œuvre historique et scientifique de M. Jean Réville.*  
T. Segerstedt, *Les Asuras dans la religion védique.*  
J. Toutain, *L'histoire des religions et le totémisme, à propos d'un livre récent.*
- REVUE DE L'ÉCOLE D'ANTHROPOLOGIE, T. XVIII.  
— No 5, mai et No 6, juin.  
L. Capitan, H. Breuil, Bourrinet et Peyrony, *La grotte de la mairie à Teyjat.*  
J. E. de Sturler, *Les danseuses de cour à Java.*
- No 6, juin.  
R. Dussaud, *La protohistoire orientale et quelques éléments décoratifs chypriotes.*
- No 7 8.  
G. Hervé, *L'anthropologie de Voltaire.*  
E. Pittard, *Ornements utilisés de la période moustérienne.*  
A. de Mortillet, *Les pierres à fusil, leur fabrication en Loir et Cher.*  
*Anciennes civilisations orientales, fouilles et découvertes.*  
*La couleur des cheveux et des yeux en Ecosse.*
- RIVISTA ITALIANA DI SOCIOLOGIA, t. XII, fasc. 2.  
A. Tamburini, *La pazzia nell'evoluzione della civiltà.*  
W. Cunningham, *Il cristianesimo e i moderni ideali sociali.*  
I. Bonfante, *Tendenze i metodi recenti negli*

- studi storici.*  
 — Fasc. 3.  
 R. Gumplovicz, *La sociologia e il suo compito.*  
 G. Salvadori, *Il diritto nella vita e nel pensiero.*  
 G. Mazzarella, *Le fonti dell' antico diritto indiano.*
- ARCHIV FÜR GESELLSCHAFT- UND RASSEN-BIOLOGIE, t. V, fasc. 2.  
 M. Ziermer, *Genealogische Studien über die Vererbung Geistlicher Eigenschaften Nachgewiesen an einem Material von 1334 Waldauer Haushaltungen.*  
 Ed. Westermarck, *Moralbegriff über die Ehelosigkeit.*  
 A. Nordenholz, *Soziologische Probleme, I, Das Problem vom Ganzen und vom Teil.*  
 A. Forl, *Gelbe und weisse Rasse, ein praktischer Vorschlag.*  
 M<sup>lle</sup> Puller-Bury, *Einige Bemerkungen über die Neger in der westlichen Hemisphäre.*  
 H. Fehlinger, *Der Einfluss der europäischen Civilisation auf die Geburtenhäufigkeit.*
- Fasc. 3.  
 M. Ziermer, *Genealogische Studien, etc. (fin).*  
 W. Schallmayer, *Der Krieg als Züchter.*
- REVUE D'HISTOIRE DES DOCTRINES ECONOMIQUES ET SOCIALES, t. I, fasc. 3.  
 A. Dubois, *L'évolution de la notion de droit naturel antérieurement aux Physiocrates.*  
 J. Lescure, *La conception de la propriété chez Aristote.*
- MÉMOIRES DE LA SOCIÉTÉ DE LINGUISTIQUE DE PARIS, t. XV, fasc. 3.  
 M. Bréal, *Étymologies latines.*  
 Ch. Sacloux, *Le verbe être dans les langues bantou.*  
 A. Meillet, *De quelques emprunts probables en grec et en latin.*  
 A. Meillet, *Du caractère artificiel de la langue homérique.*  
 N. Cohen, *La langue de l'École Polytechnique.*  
 A. Meillet, *Varia.*
- KELETI SZEMLE, t. IX, fasc. 1-2.  
 B. Laufer, *Skizze der Mandschulitteratur.*  
 S. Patkanov, *Ueber die Zunahme der Urbervölkerung Sibiriens.*  
 B. Munkacsy, *Ein altpersischer Monatsname bei den Süd-Wogulen.*  
 — *Das altindische Pabeltier Çarabhas.*
- BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME ORIENT, Hanoi, Schneider et Gallois et Paris, Leroux. Ab. 20 fr., t. XII, fasc. 3-4.  
 Le. P. W. Schmidt, *Les peuples Mon-Khmer*, trad. fr.  
 J. Benoit, *Notes sur les coutumes des indigènes de la région de Long-tcheou.*  
 P. Aucourt, *Journal d'un bourgeois de Yang-tcheou* (trad. pmt).  
 E. M. Durand, *Notes sur les Chams (suite).*  
 Ct. Bonifacy, *Note additionnelle sur les prétendus Muong de la province de Vinh-yen.*  
 Ch. R. Mayron, *Un conte chinois du VI<sup>e</sup> siècle.*  
 P. Pierre Hoang, *Extraits d'une concordance chronologique néoménique chinoise et européenne.*
- THE JOURNAL OF THE NORTH-CHINA BRANCH OF THE ROYAL ASIATIC SOCIETY, t. XXXIX, 1908.  
 A. C. Moule, *Chinese musical instruments. Notes and Queries.*
- Literary Notes, etc.*  
 MITTEILUNGEN DER DEUTSCHEN GESELLSCHAFT FÜR NATUR- UND VÖLKERKUNDE OSTASIENS. Tokyo, t. XI, fasc. 1.  
 O. Scherer, *Zur Ethnologie der Inselkette zwischen Luzon und Formosa.*  
 R. Wilhelm, *Totenbräuche in Schantung.*  
 O. Loew, *Ueber einige sonderbare japanische Nahrungsmittel.*  
 A. Schinzinger, *Alte japanische Waffen.*
- TOUNG PAO, Série II, t. IX fasc. 2.  
 H. Cordier, *Bibliotheca indo-sinica (fin).*  
 M. Revon, *Le rituel du feu dans l'ancien Shinto.*  
 Ed. Chavannes, *Les monuments de l'ancien royaume coréen de Kao-Keou-li.*
- Fasc. 3.  
 Ed. Chavannes, *Inscriptions et pièces de chancellerie chinoise de l'époque mongole.*  
 B. Laufer, *Die Sage von den goldgrabenden Ameisen.*  
 S. Lévi, *L'original chinois du sutra tibétain sur la Grande Ourse.*  
 L. de Saussure, *Le cycle de Jupiter.*
- L'HOMME PRÉHISTORIQUE, t. VII, fasc. 7.  
 M. Boudon, *Discours à l'inauguration du monument Boucher de Perthes.*  
 G. Fouju, *Préhistorique d'Eure et Loir.*  
 A. Collaye, *Découvertes préhistoriques de Juniville (Ardennes).*  
 A. de Mortillet, *Polissoir de Bréhencourt, (Somme).*
- Fasc. 8.  
 P. Berthiaux, *Préhistorique de la Grande-Praille (S. et Marne).*  
 P. de Mortillet, *Age de bronze dans la Seine et Seine et Oise.*  
 P. Baudet, *Lieux dits de l'Aisne.*
- Fasc. 9.  
 Kreutzer et Doigneau, *La collection Vallot au musée de Fontainebleau.*  
 Laval, *La grotte Féraud, (Var.).*  
 A. Collaye, *Cimetière gaulois de Ville sur Retourne (Ardennes).*
- MEMNON, ZEITSCHRIFT FÜR DIE KUNST- UND KULTUR-GESCHICHTE DES ALTEN ORIENTS. Dir. R. Fr. v. Lichtenberg. Ed. Haupt, Leipzig. T. II, 1908, fasc. 1-2.  
 A. Taramelli, *I problemi archeologici della Sardegna.*  
 W. Schultz, *Die anakrumatischen Worte.*  
 A. Reichel, *Zur "antithetischen Gruppe".*  
 Notices sur les Fouilles et Explorations (notamment Béotie, Phocide, Thessalie, Leucade, île de Psys, Boghazkeni, Tellob, Gezer).  
 Comptes-rendus : S. Funk, *Monumenta Talmunida, I Bibel und Babel* (W. Schultz). — H. Hirt, *Die Indogermanen* (v. Lichtenberg). — Jeremias et Winckler, *Im Kampfe um den Alten Orient* (id.). — J. Zebelwaier, *Leichenverrbrennung und Leichenbestattung im alten Hellas* (id.). — S. Ménardos, *Toponymikou tés Kuprou* (id.).
- Répertoire bibliographique (jusqu'au 31 janvier 1908, divisé en 23 sections). — Répertoire spécial des publ. rel. à l'Extrême-Orient en 1907.
- RECORDS OF THE PAST. Dir. G. Fred. Wright et Fred. Bennett Wright.  
 Adm. 330 A Street S. E., Washington, Etats-Unis. Ab. 3 dollars. T. VII, 1908

## — Fasc. I-II.

- Aug. Koester, *Objects and methods of archaeological Excavators*.  
 Jer. Zimmerman, *Religious Character of Ancient Coins*.  
 G. Fred. Wright, *Influence of Glacial Epoch upon early History of Mankind*.  
 Alb. T. Clay, *Babylonian Boundary Stones*.  
 W. B. Nickerson, *Stone graves of Northwestern Illinois*.  
 R. Mahler, *The Niobid in the Banca Commerciale of Rome*.  
 Cl. Kern Bayliss, *The significance of the Piasa (Mississippi)*.  
 Th. Sheppard, *A British Chariot-burial at Hutmanby, (East Yorkshire)*.  
 W. B. Nickerson, *Mounds of Northwestern Illinois*.  
 E. Huntington, *Archæology in the center of Asia*.
- THE JOURNAL OF AMERICAN FOLK LORE, t. XXI, Nos 81-82.  
 R. H. Lowie, *The Test-theme in North-American Mythology*.  
 E. G. Spinden, *Myth of the Nez-Percé Indians*.  
 R. B. Dixon, *Achomawi and Asugewi tales*.  
 G. H. Peper, *Ah-jih-lee hah-neh, a Navajo Legend*.  
 S. M. Waxman, *The Don-Juan Legend in Literature*.  
 A. T. Sinclair, *Gypsy and Oriental musical instruments*.
- Contributions from the Californian Branch :  
 A. L. Krøber, *Catch-Words in American Mythology*.  
 C. Goddard-Du Bois, *Ceremonies and Traditions of the the Diegeño Indians. Note on Californian Folk-Lore*.
- ZEITSCHRIFT DES VEREINS FÜR VOLKSKUNDE, Berlin, t. XVIII, fasc. 3.  
 K. Brunnen, *Bericht über die Sammlung für Deutsche Volkskunde in Berlin*.
- Fr. Weinitz, *Schwarzwälder Sammlung von O. Spiegelhalter*.  
 O. Spiegelhalter, *Die Glasindustrie auf dem Schwarzwald*.  
 H. von Preen, *Kopffiegel, ein Giebelschmuck von Oberbaden*.  
 — *Spatzenhasen an Mühlheim in Baden*.  
 N. Sökoland, *Dunkel/arbige Marienbilder. Kleine Mitteilungen*.
- REVUE INTERNATIONALE DES ETUDES BASQUES, T. II, 1908.  
 N° 2, mars-avril.  
 J. Vinson, *Spécimens de variétés dialectales basques (suite)*.  
 C. de Echegaray, *Caligrafos vascongados. — Juan de Iciar (fin)*.  
 J.-B. Daranatz, *Le « Testament berri » de Haraneder et ses éditeurs les abbés Desances et Harriet*.  
 M. Arigita, *Los Piores de la Seo de Pamplona*.  
 C. de Echegaray, *Donostia-ko Fueroa (par-raipena)*.  
 P. Yturbide, *Une émeute des femmes d'Hasparren en 1784*.  
 G. Adéma, III, *Cantiques sur le Catéchisme*.  
 V. Duberat, *Tartas, curé de Montcau-de en 1662*.  
 J. de Urquijo, *Cartas escritas por el Principe L. L. Bonaparte á algunos de sus colaboradores*.  
 E. Ducéré, *Un Corsaire basque sous Louis XIV (suite)*.  
 E. S. Dodgson, *Synopsis of the Verb in Leizarraga's Basque New Testament*.  
 J. de Urquijo, *« The Leizarragan Verb » y las inexactitudes de M. E. S. Dodgson*.  
 P. Lhonde, *L'Emigration basque (suite)*.  
 J. Vinson, *Liçarrague ou Leizarraga !*  
 H. Schuchardt, *Liçarrague ou Leizarraga !*  
 Bibliographie : *Diccionario vasco-español-francés (R. M. de Azkue)*.

# REVUE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES ET SOCIOLOGIQUES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE

ARNOLD VAN GENNEP

---

## N° 11-12 : SOMMAIRE

|   | Pages |
|---|-------|
| A. W. HOWITT : A Message to Anthropologists . . . . .   | 481   |
| M. DELAFOSSE : Le peuple Siéna ou Sénoufo . . . . .   | 483   |
| D. R. CORSO : Gli Sponsali popolari . . . . .   | 487   |
| J. DESPARMET : La Mauresque et les maladies de l'enfance. . .   | 500   |
| Communications : IV, J. A. DECOURDEMANCHE, Note métro-<br>logique sur le livre et la pile de Charlemagne et sur<br>l'osselet de Suse ; V, A. VAN GENNEP, L'expédition<br>ethnographique du Prof. Dr K. Weule dans l'Afrique<br>Orientale Allemande en 1906. . . . . | 515   |
| Analyses : Dr ARNOLD WADLER, <i>Die Verbrechensbewegung<br/>im östlichen Europa</i> (E. BURLE) . . . . .  | 521   |
| Notices bibliographiques par CH. BOREUX, G. FERRAND, A. V. G.,<br>A. J. REINACH ; P. SAINTYVES ; TH. SMOLENSKI . . . . .  | 527   |
| Publications nouvelles reçues au bureau de la Revue. . . . .  | 537   |
| Sommaires des Revues. . . . .   | 539   |
| Table des matières . . . . .  | 542   |

---

PARIS  
LIBRAIRIE PAUL GEUTHNER  
68, RUE MAZARINE, 68

—  
Novembre-Décembre 1908

## REVUE DES ÉTUDES ETHNOGRAPHIQUES ET SOCIOLOGIQUES

Adresser les lettres et manuscrits à M. A. van Gennep, 56, rue de Sèvres, Clamart, près Paris, Seine, et les livres, revues, imprimés de toute sorte et abonnements à M. Paul Geuthner, libraire-éditeur, 68, Rue Mazarine, Paris (VI<sup>e</sup>), au nom de la Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques.

Abonnement : France : 20 fr. — Etranger : 22 fr. — Années écoulées 30 fr.

- N° 1 : Janvier 1908 :** J. G. FRAZER : St George and the Parilla. — MAURICE DELAFOSSÉ : Le peuple Siéna ou Sénoufo. — CHARLES BOREUX : Les poteries décorées de l'Égypte pré-dynastique. — Analyses : J. B. PRATT, *The psychology of religious belief* (GOBLET D'ALVIELLA); KOCH-GRÜNBERG, *Südamerikanische Felszeichnungen* (A. VAN GENNEP); G. JACOB, *Geschichte des Schattentheaters* (id.). — Notices bibliographiques. — Sommaires des Revues. — Chronique.
- N° 2 : Février 1908 :** ANDREW LANG : Exogamy. — MAURICE DELAFOSSÉ : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana. — Analyses : R. VON LICHTENBERG, *Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros* (A. J. REINACH); R. DUSSAUD, *L'île de Chypre particulièrement aux âges du cuivre et du bronze* (id.); E. PECHUËL-LOESCHE, *Volkskunde von Loango* (A. v. G.); FR. S. KRAUSS, *Das Geschlechtsleben der Japaner* (id.); G. FRIEDERICI, *Die Schifffahrt der Indianer* (id.). — Notices bibliographiques (C. MONDON-VIDAILLET, A. J. REINACH, A. v. G.). — Sommaires des Revues.
- N° 3 : Mars 1908 :** A. VAN GENNEP : Une nouvelle écriture nègre ; sa portée théorique. — GAUDEFROY-DEMOMBYNES : Rites, métiers, noms d'agent et noms de métier en arabe. — A. WERNER : Some notes on the Bushman race. — MAURICE DELAFOSSÉ : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — GABRIEL FERRAND : Note sur le calendrier malgache et le Fandruana (suite). — Analyses : HUNTINGTON, *The Pulse of Asia* (A. v. G.); FYNN, *The American Indian as a product of environment* (id.); FAITLOVITCH, *Proverbes abyssins* (R. BASSET); GALTIER, *Coptica-arabica, I* (id.); BURROWS, *The Discoveries in Crete et Mosso, Escursioni nel Mediterraneo* (A. J. REINACH). — Notices bibliographiques (M. DELAFOSSÉ, G. FERRAND, A. v. G., CH. MONTEIL). — Sommaires des Revues. — Chronique.
- N° 4-5 : Avril-Mai :** W.-E. ROTH : Cratch-Cradle in British Guiana, avec 24 figures. — A. BEL : La population musulmane de Tlemcen, avec planches. — G. FERRAND : Le calendrier Malgache et le Fandruana (fin). — M. DELAFOSSÉ : Le peuple Siéna ou Sénoufo (suite). — Communications : A. VAN GENNEP, *Verb l'Encyclopædia ethnographica*. — FERRAND, Le destin des quatre éléments dans la magie malgache. — DEMOMBYNES, Linguistique et Sociologie. — Analyses : HIRZEL, *Themis, Dike und Verwandtes* (P. HUVELIN). — WATSON, *Philosophical basis of religion* (G. D'ALVIELLA). — PETRAZYCKI, *Motive des Handelns* (P. HUVELIN). — HILDEBRANDT, *Recht und Sitte* (A. v. G.). — BOAS, *Anthropology* (id.). — FINCK, *Sprache der armenischen Zigeuner* (A. MEILLET). — GIBON, *Légendes coptes* (R. BASSET). — LAGRANGE, *La Crète ancienne* (A. J. REINACH). — Notices bibliographiques (R. BASSET, H. BRUCHAT, M. DELAFOSSÉ, A. v. G., P. HUVELIN, A. MEILLET, A. J. REINACH, TH. SMOLENSKI). — Sommaires des Revues. — Chronique.
- N° 6-7 : Juin-Juillet :** F. GAUD : Organisation politique des Mandja (Congo). — A. VAN GENNEP : Linguistique et sociologie. II. Essai d'une théorie des langues spéciales. — A. J. REINACH : La lutte de Jahvé avec Jacob et avec Moïse et l'origine de la circoncision. — Analyses : A. LOISY, *Les Evangiles synoptiques* (V. ERMONI). — G.-A. REISNER, *The Early dynastic cemeteries of Naga-ed-Dér* (A. J. REINACH). — Notices bibliographiques : (G. CÉDÈS, A. v. G., M. DELAFOSSÉ, A. J. REINACH, TH. SMOLENSKI). — Sommaires des Revues.
- N° 8 : Août :** RICHARD GOTTHEIL : The Cadi : The history of this institution. — HERMANN BEYER : Die Naturgrundlage des Mexikanischen Gottes Xiuhteculi. — N. PANTOUSSOFF : Le temple chinois « Bel-lun-djuan » dans la passe d'Ak-Su, province d'Ili. — Analyses : W. O. F. OESTERLEY, *The Evolution of Messianic* (GOBLET D'ALVIELLA). — ALOIS MUSIT, *Arabia Petraea* (RENÉ DUSSAUD). — J. HÉDIER, *Les Légendes épiques ; recherches sur la formation des chansons de geste* (G. HUET). — Notices bibliographiques (A. v. G.). — Sommaires des Revues.
- N° 9-10 : Septembre-Octobre 1908 :** A. BEL : La population musulmane de Tlemcen. — M. DELAFOSSÉ : Le peuple Siéna ou Sénoufo. — Analyses : H. LRSMANN, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung* (A. VAN GENNEP); R. PARKINSON, *Dreissig Jahre in der Südsee ; Land und Leute, Sitten und Gebräuche in Bismark-Archipel und auf den deutschen Salomoinseln*; — E. STEPHEN et FR. GRÆBNER, *New-Mecklenburg (Bismarck-Archipel). Die Küste von Umuddu bis Kap St-George*; — P. A. KLEINTITSCHEN, *Die Küstbewohner der Gazellehalbinsel, ihre Sitten und Gebräuche* (A. VAN GENNEP). — W. H. S. JONES, *Malaria, a neglected factor in the history of Greece and Rome* (A. J. REINACH); — F.-H. WEISSBACH, *Beiträge zur Kunde des Irak-Arabischen* (CL. HUART); — IGNAZ BERNSTEIN, *Jüdische Sprichwörter und Redensarten* (RENÉ BASSET). — Notices bibliographiques. — Publications nouvelles reçues au bureau de la Revue. — Sommaires des Revues.



## A MESSAGE TO ANTHROPOLOGISTS.

by A. W. HOWITT.

The time has now come when I would impress on all investigators the importance of using the utmost caution in accepting as primitive rules the present marriage customs of the majority of Australian tribes. During the last twenty years the aborigines, in the settled districts have diminished at such a rapid rate that it is only here and there that an individual can be found whose memory goes back to the time when the tribes were in their full vigor, and some investigators by not observing this caution have formed altogether falacious views of their marriage laws and customs.

Almost everywhere in the settled parts of the South Eastern quarter of Australia their primitive organisation has completely broken down on contact with our civilisation and the consequent introduction of intoxicants, disease, and vice, and also through conflicts with the white settlers and their servants.

In the well watered and fertile country, now the state of Victoria, the aborigines, when the early settlers came in 1837, were estimated to number many thousands. Decay however soon set in, and the inrush of population, owing to the discovery of gold in 1851, accelerated it greatly. Ten years later, mission stations were established in various parts of the colony, in which gradually the remnants of the tribes were herded, under the management of missionaries, but controlled by the Aborigines Protection Board. From the reports of the Board, I find that the numbers had diminished in 1907 to 270 individuals including 81 half castes.

In New South Wales the same state of affairs exists. In 1839 there were said to be 7000 of the Kamilaroi, and now it is hard to find traces of this people. The manager of the Brewarrina Mission Station, Mr Hocking, has 200 aborigines on his role, comprising members of the Ngamba, Wonghi, Wiradjuri, Barkinji, Murawari, Burumbinya, and Kamilaroi tribes. He says they are " a very mixed lot " but are still particular to marry according to their primary classes, " light and dark blood " as they term it. There is said to be only one true Barkinji living, the survivor of a people that in 1846, when their country was first settled by the whites, numbered fully 3000, but who in 1884 had dwindled to 80 all told<sup>1</sup>.

The Murawari, according to an old Ipatha woman of the tribe, are so diminished, that the class divisions can no longer be observed and are known only to the old men and women. Among the younger generation, she says, Margoolah marries Margoolah and Boomberrah marries Boomberrah with impunity, and also that the tribe became lax in these matters about twenty years ago, being afraid of the police and of the white people; and since they were collected in the reserves and given plenty to eat, the young blacks marry whom they like<sup>2</sup>.

The first effect of the dwindling of a tribe would be that a man would have a difficulty in obtaining a wife of the proper sub-class and totem. In tribes having the four sub-class system where the original choice was restricted to 1/3 of 1/4 of

<sup>1</sup> G. H. Toulon, *Curr's Australian Race*, vol. II, p. 189.

<sup>2</sup> Miss May Benson.

the tribe, the difficulty would very soon arise. In some cases this was met by a deliberate alteration of the marriage rules, so as to strengthen a totem that was numerically weak, or verging on extinction. In his natural state, the Australian aborigine is essentially a law abiding person, his actions being guided by custom and tradition as interpreted by the elders of the tribe, who have power to permit or punish illegal unions, as they deem for the good of the community. The « anomalous » marriages of the Wonghibon are a case in point, where the laws were intentionally altered to strengthen the opossum totem<sup>1</sup>.

In two communications to the American Antiquarian March-April and May-June 1906, I note that owing to these alterations in the customs of the tribes, Mr. R. H. Mathews has drawn quite erroneous conclusions on some most important points. At page 585 vol. XXVIII, in speaking of the Kurnu marriages, Mr. Mathews gives an instance of what he calls the « normal or direct rule of marriage » when a « brother's daughter's son mates with a sister's daughter's daughter ». This is precisely the marriage rule recorded by me in « Native Tribes of South East Australia », page 189, descriptive of the Dieri noa relationship. Mr. Mathews then gives a second form of Kurnu marriage which he states as follows « a brother's daughter's son mates with a sister's son's daughter », and goes on to say : « In the former case a Mururi man marries a woman of the opposite phratry, but in the latter case he takes a wife from his own phratry, which exhibits the fallacy of the old school of theories respecting exogamy among the Australian tribes ».

Speaking of the tribes of Western Victoria, Mr. Mathews again discovers two rules of marriage, one of which he says is the « normal or tabular custom » and the other the « irregular custom of a Gamutch marrying a Gamutch-gurk ».

This statement quite gives away Mr. Mathews's argument, because his « normal » marriage is in fact exogamous, under the old exogamic rule, which investigators from Ridley down to Spencer and Gillen and myself have found in one form or another among all the tribes we have studied. The second rule on which Mr. Mathews relies to prove the absence of exogamy among Australian tribes is an innovation introduced since the breaking down of the tribal organisation. The changes which decay has wrought in the four sub-class tribes will be more striking in their effects when civilisation attacks those organised on the six and eight sub-class systems.

Hence I would urge, as a last word, that all possible efforts be made to record the laws and customs of the remote tribes of Australian aborigines, before decay sets in, and that evidence from the remnants of decaying tribes be accepted by anthropologists with the greatest caution.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Native Tribes of South East Australia*, p. 216.

<sup>2</sup> *Cet Appel*, le dernier article qu'aït écrit l'auteur, nous a été envoyé par Miss Howitt sur recommandation expresse de son père mourant ; une erreur d'adresse a fait retourner le manuscrit en Australie, d'où Miss Howitt l'a renvoyé à M. Frazer, qui a nous l'a fait parvenir. En remerciant Miss Howitt, nous tenons à lui exprimer nos regrets profonds pour la perte qu'elle a faite, ainsi que la science, par la mort de l'admirable ethnographe qu'était A. W. Howitt. A. v. G.

**LE PEUPLE SIÉNA OU SÉNOUFO**

par MAURICE DELAFOSSÉ (Côte d'Ivoire).

*(Suite.)***36. — Le mariage (suite).**

La première épouse en date a toujours le pas sur les autres et est consultée par le mari pour le choix de ses autres femmes. Elle est intéressée à ce que son mari ait plusieurs épouses, car elle se trouve par là déchargée d'une bonne partie des travaux du ménage et acquiert une importance et une autorité dont elle est très fière.

Les chefs se marient souvent avec des filles d'autres chefs, ce qui leur crée des alliances qui peuvent leur être utiles au point de vue politique.

Comme je le disais tout à l'heure, les gens pauvres n'ont généralement qu'une femme. Quant au célibat, il n'existe pas ou du moins est excessivement rare.

Le divorce peut être prononcé à la requête des deux époux ou même à celle de l'un d'eux seulement, mais si l'un des époux se prononce contre le divorce, celui-ci ne peut être prononcé que si des charges graves sont relevées contre celui des époux hostile au divorce. Si le divorce a été prononcé à la requête de l'époux, la femme retourne simplement dans sa famille ; s'il a été prononcé à la requête de l'épouse, la famille de celle-ci doit payer à l'époux une indemnité correspondant aux sommes qu'il a versées, avant le mariage, à ses futurs beaux-parents.

**37. — La famille.**

Les maris sont en général très tendres et très faibles pour leurs femmes au début de leur union, se ruinant en prodigalités, s'endettant souvent et commettant même des abus de confiance et des vols pour satisfaire aux caprices de leurs exigeantes moitiés. Lorsque la femme devient grosse et que l'époque de l'accouchement se rapproche, cette affection se transforme peu à peu en indifférence, et, après l'accouchement, l'amour du mari pour sa femme est diminué, semble-t-il, de celui que le père porte à son enfant.

Cependant l'affection des maris Siéna pour leurs femmes paraît être en général plus profonde et moins égoïste que celle des femmes pour leurs maris. L'épouse craint son mari, qui est assez souvent brutal — moins souvent pourtant que le mari mandingue — ; elle l'aime aussi, mais surtout pour sa situation et sa richesse ; tout en paraissant soumise et craintive, elle fait d'ailleurs de son époux à peu près ce qu'elle veut quand elle est jeune et conserve ensuite sur lui une grande influence.

La famille n'est jugée réellement existante que lorsqu'elle comprend des enfants. Les femmes stériles sont considérées comme frappées d'une malédiction divine et M. Binger rapporte que, chez les Siénérhè, une femme mourant sans enfants voit toujours sa mort attribuée à une cause surnaturelle. Pour une raison de même ordre, les hommes attachent peu de prix à la virginité des femmes qu'ils épousent et aiment au contraire épouser une fille-mère, l'enfant de celle-ci, quel que soit son père naturel, étant toujours adopté et accueilli avec joie par le mari.

Le père et la mère semblent tous les deux tenir beaucoup à leurs enfants, mais c'est surtout le père qui aime les caresser et qui joue avec eux. Il semble que le père affectionne davantage les filles et la mère les garçons, au moins dans leur tout jeune âge.

Lorsque deux époux ont eu des enfants et que le mari vient à mourir le premier, les enfants restent dans la famille de leur père, pourvu que cette famille soit établie dans le pays. Si elle est fixée en un autre pays, les enfants demeurent avec leur mère.

Au cas où c'est la mère qui vient à mourir la première, les enfants en bas-âge sont confiés à une autre femme de leur père ou à la famille de leur mère. Une fois grands, ils sont rendus à leur père.

Si le mariage n'a pas été accompli selon la coutume locale ou si les enfants sont nés d'une union irrégulière, ils sont, à la mort de leur mère, partagés entre le père et la famille de la mère.

En cas de divorce, les enfants en bas âge sont en général confiés à leur mère, au moins pendant quelques années ; lorsqu'ils atteignent l'âge de cinq à sept ans, ils sont, soit attribués au père, soit partagés entre le père et la mère, suivant les régions.

Dans plusieurs tribus, le mari devient, par le fait même de son mariage, le serf du frère aîné de sa femme, qui est le véritable chef de la famille. Ses enfants, une fois grands, travaillent pour leur oncle utérin et non pas pour leur père, et, à la mort de ce dernier, ils passent à leur oncle avec tous les serfs et le bétail de leur père. Telle serait au moins la coutume chez les *Kâfibélé*, d'après M. l'adjoint principal Cimblard .

### 38. — La vie des hommes.

Les hommes se lèvent en général avec le jour, soit entre 5 heures et 6 heures du matin ; ils se passent de l'eau sur les yeux et le visage et partent tout de suite pour les plantations lorsque les travaux agricoles les réclament, comme c'est le cas presque toute l'année. Ils travaillent aux champs à peu près jusqu'au coucher du soleil, s'y faisant apporter leur nourriture par les femmes, et rentrent au village à la nuit tombante. Ils prennent alors le repas du soir, échangent les nouvelles de la journée, et, s'il fait beau temps et qu'il y ait de la lune, assistent ou prennent part à des danses ou à quelque cérémonie religieuse, ne se couchant guère avant 10 heures du soir.

Si la saison n'est pas propice aux travaux agricoles, ils vont à la chasse ou à la pêche ou bien vont chercher dans la brousse des matériaux de construction. Lorsque la saison des pluies est terminée, ils travaillent dans leur village à la réfection de leurs cases ou à la construction de nouvelles habitations ou de greniers. Ceux qui exercent un métier s'y livrent du matin au soir. D'autres vont en voyage, portant des marchandises qu'ils vont vendre au loin pour leur propre compte ou plus souvent pour le compte d'un commerçant mandingue. D'autres enfin font des transports pour le compte de l'administration française ou des commerçants européens.

Les travaux des champs que se réservent les hommes sont l'enlèvement des hautes herbes, le labourage, les semis d'ignames et de mil, le bouturage du manioc, les sarclages et binages, la préparation des rizières, la récolte du mil et du riz, le battage du grain au fléau. Ce sont eux aussi qui coupent, préparent et apportent les bois de construction, la paille, les lianes, les fragments de termitières destinés à la

volaille ; ce sont eux encore qui transportent les poulets aux champs. Les autres travaux, demandant moins de force musculaire, sont faits à la fois par des hommes et des femmes, celles-ci se réservant en général quelques ouvrages spéciaux dont il sera question au chapitre suivant.

Telle est la vie habituelle des hommes depuis l'adolescence jusqu'au déclin de l'âge mûr, c'est-à-dire depuis 12 ans environ jusqu'à 45 ans. Après cet âge, il est rare que les hommes continuent à se livrer à des travaux pénibles, à moins qu'ils appartiennent à la classe la plus pauvre, et n'aient ni enfants ni serfs qui puissent cultiver leur champ. Généralement, ils accompagnent de temps en temps leurs cadets aux champs, mais se contentent de donner des ordres et de surveiller le travail. Ils demeurent davantage au village, devisant des affaires de la communauté, entourant le chef auquel ils constituent une sorte de conseil des anciens, gardant souvent les jeunes enfants pendant que les mères vont laver à la rivière ou vont aux champs porter le repas des travailleurs. Parfois aussi ils occupent leurs loisirs en jouant à un jeu répandu dans toute l'Afrique Noire et consistant en deux rangées parallèles de six petites cavités dans lesquelles on place des graines sphériques ou des petites pierres, suivant des règles et des combinaisons qui rappellent sous certains rapports celles de notre jeu de dames.

Les véritables vieillards, qui ont dépassé 60 ans et se distinguent par une vénérable barbe fleurie, mènent une vie encore plus végétative, restant des heures entières comme absorbés en eux-mêmes, et ne sortant de leur réserve que pour boire de la bière de mil en racontant les faits saillants de leur longue existence.

Lorsque la maladie qui les doit emporter a mis sur eux son empreinte, ils se laissent aller à la mort sans grande résistance comme sans grande douleur, avec une sorte de résignation fataliste troublée seulement de temps à autre par une crise de souffrance ou par la peur d'être victime d'un ennemi jaloux ou d'un malin esprit.

### 39. — La vie des femmes.

On a dit et répété que la femme noire était une bête de somme et qu'elle travaillait toujours tandis que l'homme ne faisait rien : cet adage est complètement faux, surtout en ce qui concerne les Siéna.

On a vu tout à l'heure que la journée d'un homme était assez remplie. Celle d'une femme l'est autant d'ailleurs, mais ne l'est pas davantage. Ce qui a pu faire croire aux observateurs superficiels que la femme travaillait plus que l'homme, c'est que le travail de la femme au village est de tous les jours et de tous les instants, consistant surtout, chez les Noirs comme chez tous les peuples, dans les soins du ménage et de la marmaille, tandis que le travail des hommes se fait principalement au dehors et que, pour ce travail — surtout pour le travail agricole — il y a, en Afrique comme en Europe, des périodes de chômage. De plus, lors du passage d'un Européen dans un village peu habitué à voir des Blancs, le travail est souvent interrompu par la curiosité qui pousse les habitants à venir contempler cet étranger de race mystérieuse : ce jour-là, les hommes ne vont pas aux champs, ils délaissent même les occupations qu'ils peuvent avoir au village, et restent assis sur la place publique, regardant chaque geste du Blanc et le commentant, ou bien ils prennent part aux danses et réjouissances organisées en l'honneur de ce visiteur de marque ; les femmes, elles, sont bien obligées, ce jour-là comme les autres, de préparer la nourriture, et de plus elles ont à aller chercher des vivres et de l'eau et à faire à manger pour les porteurs du Blanc, son escorte et son personnel : le

passage d'un Européen est ainsi l'occasion d'un jour de congé pour les hommes et d'un surcroît de travail pour les femmes. Mais, dès le lendemain, la vie reprend son cours normal, et tout le monde — hommes et femmes — vaque à ses occupations habituelles.

La femme se lève comme son mari aux premières lueurs de l'aube et va tout d'abord puiser de l'eau à la rivière proche. Ensuite elle balaie la case et ses alentours, attise le feu et prépare le premier repas, qu'elle devra souvent ensuite porter aux champs. La préparation des repas est, chez les Noirs, une opération plus longue, plus pénible et plus compliquée que chez nous, en raison de ce fait que c'est la cuisinière qui, en quelque sorte, fait office de meunier et de boulanger, puisque c'est elle qui moud le grain et confectionne l'aliment farineux auquel correspond chez nous le pain.

Outre ces occupations ménagères, la mère de famille doit encore laver ses jeunes enfants, savonner le linge, porter les légumes au marché voisin. Si elle a du temps dans la journée, elle va aux champs et y procède à certains travaux tels que les semailles du maïs, des arachides, des haricots, du coton, des légumes, et le repiquage du riz de rizière, occupation pénible parce qu'elle contraint celles et ceux qui s'y livrent à travailler le corps enfoui dans la vase jusqu'aux hanches. Ce sont les femmes aussi qui, en général, aidées par les adolescents, récoltent les ignames, les arachides, le maïs, les légumes ; ce sont elles qui transportent au village les produits agricoles et qui ramassent, coupent et fendent le bois à brûler.

Dans la soirée, elles préparent le repas de la tombée de la nuit, vaquent de nouveau à la toilette des enfants, souvent filent le coton, et, comme les hommes, terminent volontiers cette pénible journée par des chants et des danses qui durent une bonne partie de la nuit.

On comprendra facilement qu'une seule femme, fréquemment enceinte ou nourrice, souvent obligée de porter un enfant sur son dos, ne peut pas vaquer facilement à ces multiples occupations, et on saisira pourquoi la polygamie, comme le servage, est une nécessité chez les Noirs agriculteurs tels que les Siéna.

Ainsi qu'il arrive pour les hommes, les femmes parvenues au déclin de l'âge mûr ne s'astreignent plus à un travail aussi continuel que lorsqu'elles étaient plus jeunes. On voit bien encore de vieilles femmes revenir de la brousse courbées sous un lourd fardeau de bois à brûler ou aller puiser de l'eau dans de grandes jarres trop lourdes pour leurs muscles devenus débiles : ce sont généralement des serves ou même des femmes nobles de la classe la plus pauvre, dont le mari n'a pu se payer le luxe de plusieurs épouses. Mais le plus souvent les vieilles femmes demeurent au village et se consacrent spécialement au soin des enfants, à la pratique de la médecine, aux accouchements, ou bien passent leurs journées à filer le coton. Il arrive d'ailleurs que, lorsqu'on danse sur la place publique, les danseuses les plus enragées sont des matrones à cheveux blancs.

(A suivre).

## GLI SPONSALI POPOLARI.

(Studio d'Etnologia Giuridica).

per il DOTT. RAFFAELE CORSO (Nicotera, Calabre).

PRELIMINARI. — Gli sponsali nelle legislazioni nuove e nel costume popolare. *Il fidanzamento completo e l'incompleto. Rottura dei rapporti di fidanzamento e restituzione dei pegni. Restituzione semplice, in tantudem, in duplum. Interesse del folk-lore giuridico.*

Chi per poco volga lo sguardo alla geografia giuridica dell' Europa, vedrà che gli sponsali vanno scomparendo dalle legislazioni nuove. In qualche paese sono aboliti, in qualche altro proibiti, e dove poi, non siano caduti in desuetudine, essi non hanno forza di obbligazione matrimoniale che possa dar luogo ad una *actio ex sponsu*, ma generano soltanto un vincolo etico, il fondamento e l'argomento del quale è la fede nuziale. Vero è che la parte la quale manca al contratto è tenuta a risarcire le spese fatte per gli sponsali, ma ciò non è che una reminiscenza dell'antico istituto, l'ultimo riflesso economico dell'antico contratto matrimoniale<sup>1</sup>. La realtà è che gli sponsali ove non siano ancora scomparsi, sono destinati a scomparire, mentre tutti i rapporti di fede, le relazioni di sangue, gli effetti economici ricevono forma definitiva col solo atto matrimoniale.

A tale progresso della legislazione fa contrasto il diritto consuetudinario di molte popolazioni a civiltà latino-germanica, per quanto ci è concesso rilevare dalle tradizioni e dagli usi finora conosciuti<sup>2</sup>. Difatti nel costume popolare gli sponsali presentano una sicura forma di obbligazione, quando (e non è raro il caso) essi non siano una introduzione o una viva immagine del matrimonio da rendere legittima la convivenza dei fidanzati. Perciò nei trattati preliminari del matrimonio è utile distinguere due fasi: la prima di esse racchiude il periodo delle trattative (*proposta, richiesta; accettazione ed accordo*); la seconda fissa l'assicurazione dei rapporti morali ed economici (sponsali)<sup>3</sup>. Queste due fasi, che comprendono tutta

<sup>1</sup> Dello stato della legislazione europea si può tracciare il seguente schema: a) Stati dove gli sponsali sono caduti in desuetudine (Francia, Belgio), o sono stati aboliti (Norvegia), o proibiti (Bolivia); b) Stati dove gli sponsali danno luogo ad azione per il rifacimento dei danni realmente sofferti (Valese); c) Stati dove è ammessa azione per il rifacimento dei danni e degli interessi (Inghilterra, Baviera, Württemberg, Francoforte, Brunswick, Hannover, Sassonia, Prussia, Olanda, nonché: Cantoni di Basilea, Argovia, Berna, S. Gallo, Saletta, Zurigo, Vaud, Ticino); d) Stati dove gli sponsali hanno una certa forza obbligatoria (Cantone di Vaud, Argovia; Sassonia, Svezia); e) Stati dove è in vigore la legislazione canonica (Spagna e Portogallo). Per le legislazioni degli ex-Stati Italiani e per l'attuale regolamento degli sponsali in Italia (*Codice Civile art. 54*) cfr. CICOGLIONI, *Promessa di matrim. ecc.* nell' « *Enciclopedia Giuridica* » XIII, IV, pag. 52-58.

<sup>2</sup> Queste nostre considerazioni contemplano usi e costumi di molte popolazioni d'Europa soltanto. Tale limite è di esigenza scientifica perché si possano rilevare e aggruppare le forme simili negli usi e nei costumi di popoli che hanno avuto uno sviluppo storico comune o parallelo.

<sup>3</sup> La teoria sorge dal fatto. Sono caratteristici i tre atti che, pel popolo siciliano, compiono la procedura nuziale: a) *jurari* — b) *'nguaggiari* — c) *spusari*. L'*'inguaggia* corrispondente all'

la procedura nuziale, possono indicarsi col nome di *fidanzamento completo* e *incompleto*.

Il fidanzamento incompleto, che sorge dall'avvicinamento delle parti e nel momento in cui il pretendente conosce e riconosce la donna come sua, non genera alcun rapporto obbligatorio<sup>1</sup>; mentre il fidanzamento completo, che è l'assicurazione del matrimonio (sponsale), stringe mediante il pegno, il segno, la fede una obbligazione giuridica con effetti morali ed economici<sup>2</sup>.

inguadiare (da *wadia*, *guadia* = *pignus*, *fidejussio*). PITRÉ, *Bibliot. Trad. Pop. Sicil., Usi e Costumi* p. 70. GARUFI, *Usi Nuziali nel M. E. in Sicilia*, p. 60. Nella Sardegna (Aggius, Terranova, Pausania) si conoscono tre atti solenni: a) *fidanzamento*, lo sposo offre la *militarta*, cioè l'anello promissorio — b) *s'abbrazzu*, l'abbraccio osculo *interveniente* — c) *su sposu*. A. PIRODDA nella « *Riv. Tra l. Pop.* » del DE GUBERNATIS, I, 559, 60; DE ROSA nella *Riv. cit.*, II, 13, 14, 15.

Nell' Andalusia si notano: il *noviziato*, il *regolamento delle carte* e il *consenso davanti al Parroco*, il *casamento*. Durante il noviziato la sposa non può ricevere doni dallo sposo, perché ancora non si è stabilito alcun vincolo legale tra loro. Dopo il regolamento delle carte e il consenso dato in Chiesa, i fidanzati sono legati per sempre. A. MACHADO Y ALVAREZ, *Bibl. Tradic. Pop. Españolas*, I, 73-79 (Madrid, 1884). A Erod., e con frequenza presso gli altri Slavi meridionali, si notano quattro visite che i genitori e i parenti del pretendente fanno alla famiglia della giovane richiesta. Per ogni visita si portano dei doni, e soltanto nella quarta visita si offre alla giovane scelta una somma. Gli sponsali però, ricevono solennità il giorno in cui — dopo la quarta visita — il padre della giovane rinnova il consenso, in presenza dei parenti e dei corgiunti, con queste parole: « Io dono la mano di mia figlia al valente N. N. Che Dio sia con loro! » БОГМИС, *Zbornik*, etc. presso DEMELIC, *Droit Coutum. d. Slaves Méridion.* nella « *Rev. d. Législ., ecc.* », 1876, p. 585. — Presso i Turingi si fa l'accordo, indi si fissa il giorno degli sponsali. KUNZE, *Volksh. v. Thüringer Walde*, nella « *Zeitschr. f. Vereins d. Volksh.* » del WEINHOLT, 1890, p. 179, 180. Per le varie fasi della *Verlobung* cfr. la « *Zeitschr.* » cit., 1898, 428 seg. — Dopo la promessa si combina, per esempio, la fuga come cerimonia simbolica (Berga). Cfr. la « *Zeitschr.* » cit. 1900, 171. Sulle fasi del fidanzamento v. anche « *The Folk-lore Congress (Chicago, 1894)*, vol. I, 408, 416.

<sup>1</sup> Per il consenso dei fidanzati e dei padri v. in seguito: *Libellum dots.*

Nelle Marche la « promessa » è un semplice accordo, mentre il fatto di « dare la parola » è equiparato agli sponsali. Cfr. *Usi e Costumi Marchigiani*, p. 28 (*Collez. di Curiosità Stor. e Tradiz.* diretta da G. PITRÉ). — Partecipano del fidanzamento completo e dell' incompleto: « l'entrata » (A Nuoro, in Sardegna), G. DELEDDA nella « *Riv. Trad. Pop.* » II, 419; « la promissione » (Veneto), PASOLINI-TANELLI, *Loria*, p. 54; « l'appuntamento » (Sicilia), PITRÉ, *Usi e Cost.*, p. 39.

<sup>2</sup> Così, per esempio, l'assicurazione del matrim. (*s'assicuronzu de su cojuntu*) in alcuni luoghi della Sardegna, è un atto indispensabile nella procedura nuziale. POGGI, *Usi Natalizi, Nuziali e Funebri* ecc. p. 56.

Grande interesse ha per il popolo il *giuramento* dato davanti al Parroco. La chiesa, nel M. E., richiese che la manifestazione del consenso fosse fatta con modo solenne. Tale precetto fu introdotto nella legislazione statutaria (*Stat. Placentiae*, XIV sec., V, 25; *Stat. Mutinae*, 1549, IV, 27; e nelle *Const. Siculae*, III, 20), e vive ancora presso il Lago Maggiore, nelle Marche, nella Romagna, nel contado Bolognese, nella Sardegna. Cfr. FILIPPINI, *Usanze Cinasche*, nell' « *Archiv. Trad. Pop.* » XXI, 183; C. FIGORINI-BERI, *Usi e Cost. dell' Appennino Marchig.* p. 5; PLACUCCI, *Usi d. Contadini della Romagna*, pubbl. dal D'Ancona, Pisa, 1878, p. 17, 18; CORONDI-BERTI, *Usi Nuz. d. C. di Bologna*, Estr. *Riv. Europea*, 1874, p. 3, 10; DELEDDA, nella « *Riv. Trad. Pop.* », II, 419. — Le espressioni popolari che si riferiscono al giuramento sono quelle canoniche medievali, onde si può stabilire questo confronto: *juramentum de futuro* = *azzuramentare* (Nuoro); *consensus se in futuro habiturum* = *torre il consenso* (Marche, Bolognese). Nel dipartimento della Saona e della Loire il fidanzamento fatto in presenza del Parroco è detto *futuration* (Cfr. « *Rev. Trad. Pop.* », XI, p. 55); nella Provenza si ha il fidanzamento *par parole de futur* (RIBBE, *Les fiançailles et le mariage en Provence*, 1890). Non è, forse, questo costume popolare ricordo dello sponsale *per verba de futuro*? Tracce dello sponsale *per verba de praesenti* si trovano vive qua e là. Il PITRÉ, per la Sicilia, osserva che il contrarre matrim. *p. v. de praes.* è significato dal popolo con l'espressione « *inguag-*



Agli sposi è lecita, quindi, la convivenza, e la sposa abbandonata è considerata come vedova<sup>1</sup>. Si stabilisce fra gli sposi uno stretto rapporto, che in qualche luogo ha dato origine ad usi singolari, essendo permesso alla sposa perfino di ricevere lo sposo nel proprio letto, mettendo fra sè e lui un ramo (anticamente una spada)<sup>2</sup>. Queste relazioni non figurano un concubinato, ma presentano il carattere di un matrimonio a prova, in cui gli sposi coabitano pubblicamente.

La rottura delle relazioni obbliga la parte colpevole alla restituzione delle *arre* ricevute, oppure al rifacimento, in doppio, delle spese<sup>3</sup>.

Il contratto, che contempla tali rapporti, non é sempre e dovunque redatto in scritto; a volte basta la consegna della tavola del corredo e della dote, fatta dalla famiglia della sposa a quella dello sposo, e a volte é sufficiente la sola *parola*, che é come la promessa solenne dell'accordo fra le parti. Cerimonie e festività simboliche concorrono a confermare il patto stabilito, come si vedrà nei seguenti quadri delle principali formalità.

*giari* » = *vadia, guadia*, onde poi la « *vesti di lu'nguaggiu* ». Op. cit. p. 70. E negli *Stat. Genesi* del sec. XIII e XIV gli sponsali sono chiamati *guaida o guatàia*. *Archiv. Stor. Ital.* 1880, I, 133, 143. — Come l'ingaggio anche l'*assicurazione del matrim.* come si fa in Sardegna (Poggi, *Op. cit.* p. 56) e tutti gli altri atti che configurano la promessa solenne, quali il *toccamano, l'abbraccio, il bacio, lo scambio della scarpa, l'offerta d'un boccone di pane, d'un dono, d'un pegno*. Questi atti verranno descritti in seguito; qui importa notare che, presso alcune popolazioni, è tuttora lecita la convivenza dopo uno degli atti che valgono fede di matrimonio. Questo fatto fa vedere il *matrim. (o sponsale) per v. de praesenti*, contratto per *munera, amplexus, osculum*. Cfr. TAMASSIA, *Osculum Interveniens*, nella « *Riv. Stor. Ital.* » 1885; CICCAGLIONE, *Promessa di matrim.* cit. p. 50, 51. Anche negli Statuti appare tale sanzione canonica: così nello *Stat. di Bologna* si distingue il *matrim. completo* e l'*incompleto*, e si concede comunione di vita agli sposi (1464, 112, § 18).

<sup>1</sup> V. in seguito il § *Consc. talami*.

<sup>2</sup> Così a Charleroy, nel Lussemburgo Alemanno. « *Folkl. Boull.* » p. 272. Per il costume antico, Rimm, R. A., p. 432 e Michelet, *Orig. d. droit franç.* p. 27.

<sup>3</sup> Si hanno quindi due figure: a) *Restituzione semplice dei doni da parte della fidanzata che rompe la fede*. — *Perdita dei soli doni offerti alla fidanzata se la rottura avviene per colpa dell' uomo*. Così nel Veneto, Cfr. De Gubernatis, *Stor. comp. degli Usi Nuziali*, 255; ed anche nel Friuli, V. il periodico « *Pagine Friulane* », VII, n. 4. Qualora la caparra, il pegno sono dati in danaro, si ha la restituzione in *tantudem*: Un caso è notato nelle Marche, SPADONI, *Usi Marchigiani*, nella « *Collez. Cur. Stor. e Tradiz.* » del Pitré, p. 26. Nella bassa Val Lugana il giovine sposo che recede, perde i pegni, BOLOGNINI, *Usi e Costumi del Trentino* (1891) p. 18. — Un caso di restituzione in *tantudem* è rilevato dal SÉBILLOT nell' Alta Bretagne. Quivi il fidanzato deve, come *obbligazione d'entrata*, offrire il vino ai parenti della fidanzata. Rotte le relazioni, se per colpa della sposa, questa deve restituire il vino; se per colpa dello sposo, questi perde il dono fatto. *Coutum. de la Haute-Bretagne*, p. 107.

b) *Restituzione in duplum se la rottura delle relazioni avviene per colpa della fidanzata*. Nel Canavese, nel Biellese, nell' Osimano, la caparra che non eccede le lire 50 viene restituita doppia. DE GUBERNATIS, *Op. cit.*, 111. Nel Bellunese la caparra consiste in *uno scudo* e nelle *guselle*, e se la rottura si ha per volere della fidanzata, questa restituisce il doppio valore, ANDRICH, *Nozze Rusticane*, p. 16. — Altre volte si rimette il dono e si indennizza il fidanzato delle spese fatte, BUSTICO, *Il Matrim. nel Bellunese*, nel period. « *Niccoló Tommaseo* », II, 33. Ciò è ricordo della *dupla meta* langobardica. Anche nel Canavese la *strenna* si restituisce in *duplum*. DI GIOVANNI, *Usi, Credenze ecc. del Can.*, p. 54. — A Roveredo, il doppio; ad Azano (Veneto), restituzione dei doni e rifacimento delle spese. DE GUBERNATIS, *Op. cit.* 255. Nel Gallura (Sardegna), la parte colpevole deve risarcire l'altra in danaro, in derrate, in bestiame, DE ROSA, *Trad. Pop. di Gall.* (1900), p. 292. Presso gli Slavi meridionali si pratica così: a Lika la donna restituisce al giovine il doppio di ciò che egli ha speso; ma se é l'uomo che rompe la fede, alla donna spetta il triplo. Nel reggimento di Gradiska, di Brod la donna non può sposare se prima non risarcisce le spese fatte dal suo ex-futuro. Nella Croazia le spese si reclamano per giudizio. BOGICIC, presso DEMELIC, *Le Droit Coutum. ecc.*, cit. p. 593.

Vero è che i folkloristi han descritto, nella sua storia e nella sua rappresentazione, il meraviglioso cerimoniale delle nozze popolari, quell'insieme di riti e di simboli che compiono il gruppo più largo e più studiato nell'esegesi del costume; ma non è meno vero che la parte più importante di tali convenienze tradizionali, cioè quella che comprende il simbolismo giuridico, è stata trascurata. Il simbolismo nella storia del costume ha un alto valore e un intimo significato, alto come il mistero che l'avvolge ed intimo come il segreto che rivela, e perciò è utile che esso sia studiato nella vita popolare contemporanea e nelle sue origini.

Il nostro lavoro sarà, quindi, un tenue contributo di *documenti orali e tradizionali* alla storia del diritto; sarà il riscontro della *storia viva (costumi, sopravvivenze)* colla *storia morta (documenti)*; sarà la riabilitazione, con giusto riguardo, dei documenti orali di fronte e come supplemento ai documenti scritti. Questo compito è semplice, ma non è altrettanto facile per chi intenda le trasformazioni, le variazioni, le molteplici forme di uno stesso costume, di uno stesso uso presso un popolo o presso popoli diversi, nello stesso tempo o in epoche differenti. Forse, guardando d'avvicino, il cerimoniale apparrà come museo della storia; ma chi penetri in questo con occhio d'indovino, vedrà che certe tradizioni, certi usi, certe sopravvivenze, tanti istituti anche frammentari e simbolici, rispondono ancora a bisogni giuridico-sociali, e perciò vivono, trascurati dalle leggi, anche di fronte e contro le regole delle leggi positive.

Il nostro studio ha un limite, però, etno-geografico segnato da un cumulo di costumi in vigore presso popoli a civiltà latino-germanica, con particolare riguardo all'Italia; e questo limite è d'esigenza scientifica allo scopo di meglio rintracciare il cammino d'un uso nel corso della storia; allo scopo di meglio distribuire le similitudini di tante pratiche e di meglio rilevare le diversità dovute a condizioni di civiltà uguali o differenti. Con tale metodo di distribuzione geografica molto si avvantaggia la scienza del diritto etnologico, perché più chiuso è il campo delle indagini e più rilevante sarà il riscontro; più rigida è la comparazione e più sicuro sarà il risultato. E' questa la grande lacuna dell'opera del *Post*, il quale se aveva pensato ad una Enciclopedia Etnologico-giuridica, ordinata per razze e tale da descrivere i diritti di tutti i popoli della terra, aveva più volte fatto voti perché la giurisprudenza etnologica si risolvesse in un'abbondante messe di studi monografici e particolareggiati per determinati popoli e determinate razze. Ma, d'altra parte, comparare tutti i diritti di tutti i popoli, senza tener conto del clima storico, del movimento civile che accumulò varie genti, confondendo sangue ed idee, in varie epoche, è di gran nocimento alla ricerca scientifica. Perciò, questo studio, che è un piano di più larghe indagini, potrebbe portare il nome di *Giurisprudenza Folklorica*, perché dal folklore ricava i materiali elementari e li offre, radunati con sistema scientifico, alla *Etnologia Giuridica* che volge, ormai, verso il grandioso lavoro enciclopedico, sognato dal *Post*.

\* \* \*

CERIMONIE PRINCIPALI — Lo studio del cerimoniale, per noi, presenta una questione d'interesse, e cioè: *qual valore abbiano le formalità e le finzioni giuridiche nella vita popolare.*

Molti, nel ricostruire la storia delle istituzioni, hanno trascurato la storia del costume, considerando le cerimonie popolari come mere forme, semplici ed aride sopravvivenze, scevre di qualunque valore reale. Tutt'altro invece, perché nella vita popolare se un atto o un fatto giuridico non è accompagnato o seguito

da opportune e tradizionali cerimonie, non è considerato nè perfetto nè solenne. Gli studi demo-giuridici daranno il bando a certi pregiudizi scientifici.

Intanto è utile prospettare, nell'ordine delle cerimonie, questa distribuzione :

a) *Formalità che accompagnano la costituzione dell' atto sponsalizio* ; b) *Formalità che susseguono all' atto fondamentale*. — Le une e le altre non sono che *simboli di prova* (cf. FERRERO, *I simboli*, ecc. [Bocca, 1893] p. 17 seq.), perché l'atto senza il contorno solenne, potrebbe essere annullato.

La palmata (*dextrarum junctio* = *toccāmano*) è l'espressione del consenso : le parti avvicinate e trovato il punto d'accordo, si danno la mano. Questo fatto è fondamentale, perché lo sposo così riconosce la sposa come sua, e questa è detta *'ncignata* = segnata. E ciò perché egli le reca dei doni che hanno carattere di caparra, oppure sono semplici offerte d'indumenti.

Anche il *bacio* succede, sia pure immediatamente, al *trattato ora'e o scritto* delle parti (Cfr. SCHUPFER, *Il dir. priv. dei Germani*, Bocca, 1907, p. 271 ; si ricorda l'esempio di Teodolinda ed Agilulfo). Il carattere di cerimonia di prova è vivo nel *potus et biberagium* e nella *conscensio thalami*, come è detto in seguito, Riguardo al valore, le formalità si distinguono in quelle che hanno : a) *valore reale* ; b) *valore simbolico*.

Il solo gesto di mordere un pezzo di pane, un frutto ecc. o di bere un sorso di vino offerti da un pretendente, compie lo sponsale, senza che accordi o trattati vi siano stati fra le parti. Vari sono stati gli inconvenienti derivati da questi sponsali improvvisati, e la chiesa minaccio' pene severe per lungo ordine d'anni. Purtuttavia il costume è ancora vivo a Redan (Francia), SÉBILLOT, *Le Folkl. de France, III, 400* (Cfr. in seguito : *Potus et Biberagium*.) L'ultimo vestigio della vendita primitiva si scorge ancora, nei contratti matrimoniali, dei quali ho riferito tre tipi caratteristici (cfr. *Per Solidum*, & nota 1<sup>a</sup>). La donna in essi è raffigurata come cosa (agnella, giovenca), e sull' oggetto così presentato si procede allo aggiusto.

Questa finzione è simbolica e non ha altro valore oltre quello storico. Il *donaritium (mefio)* invece, ora ha valore reale perché è un prelievo economico in vista dei futuri bisogni della sposa, ora è una offerta simbolica semplicemente.

Prospettata così, in poche linee, la quistione del valore delle cerimonie, guardiamo davvicino le formalità nei loro particolari.

1) *Libellum dotis*. È la tavola del corredo che, spesso, forma e comprende tutta la dote<sup>1</sup>. La tavola, che incomincia con l'invocazione divina<sup>2</sup>, è trasmessa dalla

<sup>1</sup> In Calabria la tavola è detta « *pittàce* ». Il DU CANGE ha la voce *pittactium* o *pictacium* col significato di *epistola brevis et modica* ed anche nel senso di testamento. — In Sicilia si usa la « *minuta* » ; PITRÉ, *Bibl. Trad. Sicil. Usi e Costumi*, p. 27-28 ; SALOMONE-MARINO, *Cost. e Usanze d. Contad. di Sicilia*, 1897, p. 255-256. Cfr. anche STARABBA, *Di alcuni contratti matrim.*, « *Archiv. Storico Siciliano*, VIII, 175. — In Terra d'Otranto la tavola è detta « *schizzu de tota* », PETRAGLIONE, nell' « *Arch. Trad. Pop.* del PITRÉ. XIX° 179. — Cfr. per il Veneto, DE GUBERNATIS, *Op. cit.* 253 ; per la Ciociaria, *Curiosità Stor. e Tradiz.* — sotto dir. del PITRÉ, *Ciociaria*, 87 ; per la prov. di Ferrara, FERRARO, *Trad. ed Usi Ferr.*, 1887. — Qualche corredo antico riferisce ZDEUKAUER, *Atti del Podesta di S. Gimignano*, p. 3-4. — Per qualche confronto germanico contemporaneo v. la « *Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde* » dir. dal WEINHOLD, 1898, p. 429. — Per la Spagna — *arreglo de los papelos* —, *Bibl. d. l. Tradiciones Pop. Epanól.* diretta da A. MACHADO Y ALVAREZ, I. p. 77. (1884).

<sup>2</sup> Per la Sicilia il PITRÉ dice : la formula è una per tutte le minute e comincia con l'invocazione della S. Famiglia, Gesù, Maria, Giuseppe. I tipi poi che riferisce il Pitré sono del 1299, del 1784, del 1847, del 1855. *Bibl. Trad. Sicil. vol. cit.* p. 27, 28, 29. — Cfr. anche STARABBA, *op. cit. l. cit.* Non altrimenti è redatta la minuta nel Braunschweig, v. la « *Zeitschr. dir.* dal WEINHOLD, cit. 429.

famiglia della fidanzata a quella del fidanzato, che la sottoscrive o la respinge<sup>1</sup>.

2) *Per solidum et denarium*. Nel costume popolare si sorprendono le formalità del trattato di matrimonio che, spesso, presenta la solenne fisionomia di un contratto. Le parti, personalmente o per intermediario, si avvicinano e combinano<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Verso il 1506 ed il 1513 nella prov. Romana, la richiesta veniva fatta per mezzano, al quale si consegnava il foglio dell' *acconcio* che la famiglia del richiedente accettava sottoscrivendo. M. A. ALTIERI. *Li Nuptiali*, pubbl. da E. Nevacci, 1877 — BRANDILONE, *Celebr. matrim. in Italia*, pag. 237. Così, anche nella stessa provincia, vengono descritti gli sponsali nel sec. XVIII<sup>o</sup>: Accordati che sono i maggiori, fanno la scrittura dotale di quello che vogliono darli.... In essa scrittura prendono il tempo che vogliono o per mancanza d'anni d'una parte o l'altra, o pure per accomodarsi meglio nelli suoi interessi, ma per assicurarsie, danno l'anello spozalizio alla giovine ancora che avesse otto o nove anni... » *Mss. del sec. XVIII*, pubbl. de G. UNGARELLI, p. 7. 8.

In quel di Potenza il *cumbinatu* è l'accordo su panni e dote fatto mediante l'*ambasciara*. RIVELLO, *Costumanze del popolo Potent.* p. 14, 15 (1894). Per la città di Ferrandina, nella Lucania, v. CAPUTI, *Cenno Stor. su Ferrandina*, 1870, p. 81.

A Tegiano, trà *cafoni*, il contratto si fa dai padri. Dichiaro il padre del fidanzato: l' a figliumu lu cauzu e lu vestu, le rau l'acchittu pi' na stagione, roje vacche e menza massaria ». E il padre della fidanzata: « l' a figliama 'nci rongo quattru cento rocàti, i panni a sei a sei... ». G. AMALFI, *Come si sposa in Tegiano*, nel period. « G. B. BASILE » (1889) p. 9, seg.

A Milazzo, ed altrone in Sicilia, la madre della fidanzata presenta al padre del fidanzato la minuta. G. PIAGGIA, *illustr. di Milazzo* 1857, p. 245. Cfr. PIRRE, *op. cit. l. c.*

A Saint-Etienne de Curcomné (Loire-Inférieure) la discussione preliminare e fondamentale è sul « *trousseau à donner* » e « *du choix des anneaux* ». P. SÉBILLOT, *Cout. et Trad. Popul. d. la H. Bretagne*, p. 111.

Il contratto con le forme scritte od orali, ed anche con l'aiuto dell' intermediario, si riscontra nel Luneburgo, v. « *Zeitschr. d. Vereins f. Volkskund* ». WEINHOLD, 1897, p. 31; nel Braunschweig, id. 1898 p. 429; nel Broththal, del qual paese il MERKENS riferisce un contratto nell' « *Am-Ur-Quell* » 1894 — 127; tra i Turchi della Bulgaria, confr. « *Zeitschr.*, cit. 1894, 207, 208.

<sup>2</sup> Nel Gallura (Sardegna) il *razunanti* (*mezzano*) e il padre della fanciulla combinano il contratto, DE ROSA, *Trad. pop. di Gallura*, 81; così pure nell' Alta Bretagna, P. SÉBILLOT, *Cout. et Trad. Pop. de la H. Bret.*, p. 106. Cfr. per il Centro della Francia, LAISNEL DE LA SALIE, *Croy. et Legendes*, 23. Tra il messo dello sposo e il padre della sposa nel Niederösterreich. V. la *Zeitschr. d. Vereins f. Volksk.*, 1893, p. 451-452. Per le tribù del Brettin v. l' « *Am-Ur-Quell* » del KRAUSS, 1890, 34.

Ecco tre tipi di contratti popolari. Il primo è sardo (Gallura) cfr. DE ROSA, cit.: « Che cosa intende offrire per aver la mia bandiera? » dice il padre della fanciulla. E il *razunante*: « Sul prezzo chi ci ha inviato, non lesina punto. Voi potete dettare le condizioni che vi piacciono, fissare il prezzo che meglio vi aggrada. » E il padre della fanciulla di nuovo: « Dia quel che vuole e come vuole. Ciò che darà sarà a beneficio della sposa, anzi degli sposi ».

In questo tipo di contratto la *vendita è immaginaria* ed il dialogo è sopravvivenza d'antichi usi. E' opportuno avvertire che nel Gallura non si usa, oltre il corredo, dare alle figlie dote alcuna (DE ROSA, cit. 105); ed il fidanzato deve sborsare una somma che va a beneficio della sposa. Nel Brettin invece il ricavato della vendita o della compera della sposa va ai poveri. Cfr. l' « *Am-Ur-Quell* » del KRAUSS, 1890, 34. — Anche il MARTENE riferisce che il danaro consegnato alla sposa durante la benedizione sacerdotale, andava a beneficio dei poveri:.... *et ponatur denarii aliqui in medium pauperibus dividendis*. (*De Antiq. Ritibus Ecclesias* II, 125). La seconda figura contrattuale si nota nell' alta Bretagna (SÉBILLOT, op. cit. 108). Ecco il dialogo tra i contraenti che sono i padri degli sposi personalmente o suppliti dal mezzano: « Combien d'écus? » — « Trois cents; mais mis sur la couette ». — « Il faudrait plus ». — « Pas un sou ». — « Ramenez la bête ». — La donna è raffigurata come oggetto del contratto: *la bête*. — Cfr. al proposito le osservazioni del BOCK, *Hochzeit in Hessen und Nassau*, nella *Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde* del WEINHOLD, 1903, p. 290.

La terza forma presenta la *sposa come figura dell' alleanza coniugale*, la quale è il fondamento del contratto tra i contraenti. Il mezzano propone: — « Lo sposo piglierà la casa e il cortile della sposa; un corpo sano e fresco; avrà un' alleanza coniugale ». — E il padre della sposa risponde:

La fanciulla è indicata con nome simbolico di una cosa e su questa si stima, si giudica, si stringe il patto<sup>1</sup>. Basta la sola parola, ma occorre anche l'*arra* che, ora, ha figura di prezzo<sup>2</sup>, ora di largizione festiva<sup>3</sup>. La caparra si consegna a chi ha l'autorità sulla fanciulla, oppure alla donna che è richiesta del consenso. La prima figura, decaduta, lascia lievissime tracce; mentre la seconda è viva ed offre curiosi esempi<sup>4</sup>.

3) *Scapellata*<sup>5</sup>. Il pretendente, che trova opposizione al matrimonio, se ha

« 4000 monete in oro; un corpo sano e fresco; un'amicizia coniugale ». — Cfr. la « *Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde* » 1893, 451. — Nel Brettin alla vendita assiste la comitiva degli amici e dei parenti. V. l' « *Am-Ur-Quell* » 1890, 74.

<sup>1</sup> Ora come un'agnella (V. BRESCIANI, *Cost. dell' Isola di Sardegna*, 1850, Vol. II, 138, 139. Anche il MALTZAN, *Reise aus d. Insel Sardinien*, 1869); ora come giovenca (DE GUBERNATIS, cit. 77); ora come bandiera (DE ROSA, cit.); in qualche luogo (centro della Francia) è rappresentata come vigna (LAISNEL DE LA SALLE, *Croy. et Legendes*, etc. p. 23). Col nome generico di *bête* nell'Alta Bretagna (SÉBILLOT, cit.).

<sup>2</sup> In Ciociaria l'appuntamento è confermato con lo sborso di 20 e 30 scudi; (PITRÉ, *Curios. stor. e trad. : Ciociaria*, 84); nel Veneto (Loria) la caparra di promessa è di lire 20 o meno; PASOLINI-ZANELLI, *Loria*, ecc. 1886. p. 54. La caparra si trova un pò dappertutto menzionata con vari nomi. Cfr. per le Marche, PITRÉ, *Curios. Stor. Trad. — Marche*, 26; per la Sardegna, POGGI, *Usi Nat., Nuz. e Funebri*, 1897, 62; per il Canavese, PITRÉ, *Curios. Stor. Trad. — Canavese*, 45; per il Trentino (Pinzolo), BOLOGGINI, *Usi e Costumi* ecc. (1893) 266. — Per alcuni riscontri stranieri V. la « *Zeitschr. d. Vereins f. Volksk.* » del WEINHOLD 1894, 203, 208; 1898, 428; 1901, 158 seg. E così anche la rivista inglese: « *Folk-Lore* » 1890, 463, seg. Il *solido* e il *danario* trova ancora il BOCK, verso il 1850, nell' *Hessen* e nel *Nassau*, « *Zeitschr. d. Vereins f. Volksk.* » cit.

<sup>3</sup> La caparra è — secondo il BRAGA — la trasformazione dell'antica dote che costituiva il marito alla moglie. Sotto tale aspetto sono identiche le espressioni: « *Arra o compra de corpo* » e « *herança do marito* » oppure « *honra de soa pessoa* »; *O Povo Portuguez*, II, 242. E così anche il GRIMM, R. A. Nel centro della Francia si nota ancora il dono del fidanzamento detto « *cochelin* ». In antico era in danaro, oggi è un utensile, un oggetto femminile. Il LAISNEL-DE LA SALLE del dono che era detto « *oscleum* » per la cerimonia in cui si offeriva, vuol ricavare la derivazione dal « *cochelin* » popolare; *Croy. et Legendes*, 31... Tra le espressioni popolari dell' « *oscleum* » il GRIMM nota la voce *screiz* della Catalogna e la voce *greix* della Valenza. GRIMM, R. A., 443 in nota. Cfr. anche DU CANGE, *Glossarium*, v. *Oscleum*. La caparra poi nella lenta trasformazione, perde la sostanza ed il nome onde è conosciuta col titolo di *strenna*, di *coralli*, di *regalo*, ecc. Si scambia e si sostituisce con vari oggetti di ornamento. Pure, come prezzo simbolico, si conserva in qualche costume. Nella *Turingia* il giorno della palmata lo sposo consegna alla sposa un *tallero* e un *ducato* insieme ad una collana. Cfr. la « *Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde* », 1891, 179. Il *tallero*, ultimo vestigio del prezzo primitivo, è anch'esso ricordo simbolico, come attesta l'uso *bellunese* pel quale lo sposo consegna alla sposa uno *sendo d'argento* e le *guselle*: ANDRICH, *Nozze Rusticane*; BUSTICO, *Le Nozze nel B.* nel period. « *Nicollò Tommaseo* » II, 33. Nell' *Abruzzo* la moneta dello sposo si appende al collo della sposa, a guisa di medaglia. — Anche nel *Nassau* si offre il *tallero* o la medaglia come effigie. Cfr. BOCK, *Hochz.* in *Hessen und Nassau*, cit. — DE GUBERNATIS, *Usi Nuziali*, 112. — Nel *Friuli* ancora si notano due grandissime *owelle d'oro* nella famiglia Alvile-Pisani, un *ducato d'oro* del *Friuli*, una *owella maranese* col gallo e colle insegne del Doge, cose che si offrivano alla sposa il dì degli sponsali. Confronta il Periodico « *Pagine Friulane* ». VII, n° 4.

<sup>4</sup> E sembra anche che i danari si offrissero dai convitati e dai parenti. Così nella *Val Camonica*. G. ROSA, *Dialetti, Costumi, Tradiz. di Bergamo e Brescia*, 206. Il costume che ricorda quello germanico di cui Tacito (Cfr. GRIMM, R. A., 427) è generalmente usato nella cerimonia nuziale, più che in quella degli sponsali.

<sup>5</sup> *Scapellare* è il termine usato in un Mss. del Sec. XVIII: *Descrizione del modo che usano a fare i sposalitti nella terra di S. Lorenzo* etc. pubbl. da G. UNGARELLI (per nozze Boriani-Chigi, 1901). — A Milano, a Bologna gli sposi si chiamavano (e si chiamano ancora) *tosì*, *tose*, *tosane*, *tosani*, *toseti* con derivazione corrotta delle voci *intonsae* e *intonsi* che equivalgono al

l'audacia di strappare, in luogo pubblico, il tovaogliolo alla fanciulla amata, oppure reciderle una ciocca di capelli, egli, mediante questo atto, è compromesso.

4) *Fustis*. — Ancora in qualche luogo, resta intatto il nome di « festuca » per indicare il gambo di un fiore di prato. La fanciulla che accetta la « festuca » offertale dal pretendente, accoglie il partito e si obbliga al futuro matrimonio<sup>1</sup>.

Festuca simbolica è il ramoscello fiorito od il fiore solamente, come il ramo giocondo di frutti o un frutto solamente, quando vengano dati dall' amante e raccolti dalla donna<sup>2</sup>.

Forma decaduta anche, della festuca, è la stecca da busto che, nell' Abruzzo, il montanaro orna di fregi simbolici ed offre a colei che chiede in sposa. Questa, accettando la stecca, è legata per sempre al fidanzato. Questo rilievo che il *Bellucci* ha fatto per la stecca non è men vero per la conocchia, per il fuso che, incisi di figure allegoriche, sono il dono rituale e l'espressione del fidanzamento<sup>3</sup>.

*remanere aut esse in capillo*, MURATORI, *Antiq. Ital. M. Aevi*, Tom. 2, col., 109. — Charta an. 769. *ibid.* T. 3. col. 1011.

Nel Bellunese la fanciulla alla quale il pretendente ha già reciso i capelli, pronuncia la seguente espressione: « Non ti basta la schiavina che ti ho dato, vuoi anche i miei capelli! » — La schiavina è una coltre di lana che, in antico, la fidanzata dava allo sposo, il quale la restituiva in caso di abbandono; G. BUSTICO, *Il matrim. nel Bellun.* nel period. « Niccolò Tommaseo ». II p. 31.

Nella Calabria (Mileto) se la fanciulla entra in Chiesa a capo scoperto, dopo la *scapellata*, è legata per sempre all' audace. L. BRUZZANO, « *La Calabria* » X. p. 29. — Ancora nella Sicilia si suol dire alla sposa abbandonata: — *Arristasti cu lu gigghiu rasu!* — sei rimasta col sopracciglio raso! Allude all' uso di radere le chiome o le sopracciglia alle giovani spose. G. PITRÈ, *Bibl. Trad. Pop. Sicil., Usi e Costumi*.

Il costume di scapellare o di recidere le chiome è vivo ancora in vari luoghi, come si desume dalle seguenti fonti folk-loriche: BOLOGNINI, *Usi e Cost. del Trentino* (Bassa Val Sugana) p. 268; DE GUBERNATIS, *St. Comp. Usi Nuziali*, p. 65; DORSA, *La Trad. Greco-latina nella Calabria*, p. 82.

Il taglio dei capelli, usato anche nell' adozione, trova riscontro nel diritto germanico, ricordato da Tacito. GRIMM, *Deut. Rechtsalter thümer*, p. 433. Cfr. SCHUPFER, *Il dir. privato dei Germani* ecc. p. 263; DU CANGE, *Glossarium*, *Vow: Capillare*.

<sup>1</sup> Nella valli del Trentino, e proprio a Pinzolo, il pretendente dice ed offre all' amata: « *Zaghe o festuc?* » Se ella accetta le *zaghe*, rifiuta la mano; se invece la festuca, il patto è conchiuso. BOLOGNINI, *Usi e Costumi d. Trentino, Lettere*, (1883) p. 277.

A tale riguardo è opportuno ricordare la prova *de la court festu*, in vigore nella procedura del sec. XVII° ancora, in Francia: CHÉRUÉL, *Dictionn. d. Instit. d. l. France*, II, 317. — In un libro del sec. XIV° tre dame le quali si disputano un cavaliere, ricorrono alla prova festucaria: *Nous en jouerons au court festu à laquel il demourra*. — Questo uso, applicato a cose di minore importanza, esiste ancora nella Francia, SÉBILLOT, *Le Folk-Lore de France*, III, 519. Venne notato che il *bastone* che, come emblema, porta il messaggero è una trasformazione della festuca primitiva. Così presso i Magiari e presso i Berga il segno dell' accordo è l'ornamento del bastone del messaggero ora con fiori ora con vetture. Cfr. la Rivista del KRAUSS, « *Am-Ur-Quell* », 1894, p. 44, e quella del WEINHOLD « *Zeitschr. d. Vereins f. Volksh.* », 1900, p. 164, 293.

<sup>2</sup> E' questo uso comune. Cfr. SÉBILLOT, *Op. cit.* III: *Symboles Rustiques*. Per la Sardegna, BRESCIANI, *Usi e Costumi* ecc. II, 141. Il simbolo caratteristico di rifiuto sono le nocciuole. DE GUBERNATIS, *Op. cit.* 65. In Val Nosisio (Trentino), *dar i pomi* o anche *dar le noci* equivale a rifiuto. Anche i Tedeschi, con ugual significato, dicono: *dar le cesta* (*einen Korb geben*). BOLOGNINI, *Op. cit.*, 277.

<sup>3</sup> G. BRUZZANI, *Le stecche da busto* (opusc. per nozze). La stecca da busto, accettata dalla amata, è forma sacra ed inviolabile di contratto spozalizio. Anche nella Lusitania il LITTLE DE VASCONCELLOS ha notato conocchie e fusi tatuati, con incisioni di cuori, conepigrafi e segni. Gli oggetti si trovano nel *Museo Ethnologico Portuguez*. V. « *Revista Lusitana* », 1900, p. 96.

Nella valle di Pinzolo (Trentino) la conocchia è simbolo di richiesta e di patto di amore. BOLOGNINI, *Op. cit.* 260. Nella Sardegna (Dorgali) è costume regalare alla sposa una rocca incisa

5) *Segnata*<sup>1</sup>. Il segno è il destino della donna già fidanzata. Esso può consistere in una cintura color rosso-fuoco<sup>2</sup>, in una veste<sup>3</sup>, in un oggetto indumentario o di ornamento, in un dono qualunque dello sposo<sup>4</sup>.

6) *Dextrarum junctio*<sup>5</sup>. L'espressione della fede, nel patto conchiuso dalle parti, è la palmata. Le parti sono : a) il padre della sposa e dello sposo — il padre della sposa ed il messaggero dello sposo — il padre della sposa e lo sposo<sup>6</sup> —

di molti cuori trafitti da spade. POGGI, *Usi Natalizi* ecc. p. 17. Anche nel Centro della Francia l'accettazione o il rifiuto della conocchia del pretendente è segno di favore, disfavore, o di accordo. Cfr. LAISNEL DE LA SALLE. « *Croy. et Legendes d. C. de la France* », p. 24. — Per le Marche, v. C. FIGORINI-BERI, *Usi e Costumi dell' Appenn.* M. p. 5; per l'Abruzzo, DE NINO, *U. Cost. Abruzz.*, 10; per la Sicilia, PITRÉ, *Usi e Cost.* cit.; per il Pesarese, Monferrato Albese, come nell'Ossola, nella Valle d'Andorno, nella Corsica, DE GUBERNATIS, Op. cit. 115. — Per il Braunschweig, la « *Zeitschrift d. Vereins f. Volksk.* », 1898, 428-429.

<sup>1</sup> Nell'uso popolare sono vive le espressioni « 'nsignari », « 'ncignari », « 'ntrizzari ». Si crede che il termine *signari* sia la trasformazione della voce *exenia*. *Insenium* ed *ensenium* sono i doni, e negli statuti d'Osimo, riportati dallo Zaccaria, essi sono individuati : « Item quod sacrus, vel cognata, vel aliqua alia persona ex parte sponsa non debeat ex die veneris sequenti... cum enensis seu tabulis, pannislini, canistris, gallettis et aliis rebus consuetis portari in dictis enensis ». V. ZARCH., *Anedd. M. Aevi*, p. 66. — Sul limite dei doni, cfr. *Stat. Suntuarj di Pistoia*, a cura di R. Prosperi (1815), c. XVI. Il segno è anche menzionato da CLEM. ALESS. (*Poedagog. L. III*, c. XI) : « Dat feminis anulum aureum, nec eum quidem adornatum, sed ut ea obsignet, quae dona signa sunt, quae custodiantur ».

<sup>2</sup> Sicilia : PITRÉ, *op. cit.* 33-34. — Così anche in alcuni villaggi della Calabria. — A Clauzette (Udine) la cintura viene offerta insieme ad altri oggetti d'ornamento; DE GUBERNATIS, Op. cit. 254. — Due cinture sono menzionate nella « *Revue d. Trad. Populaires* », V, 428

Il cinto, il cingolo, il centurino, il cintone, il nastro, la zona sono l'espressione di un sol fatto, di una sola tradizione. Talora invece di un nastro, si offre alla sposa un grembiule e le frasi « solvere zonam » e « sciogliere o far cadere il grembiule » si equivalgono, DE GUBERNATIS, 116. Così nel Centro della Francia è lo sposo che lega la cintura alla sposa (LAISNEL-DE LA SALLE, *Croyances et Legendes* etc. II, 32); come presso i Franchi passava la cintura attorno al corpo della fidanzata (*Mémoires de l'Académie Celtique*, T. II). — Nel Tirolo meridionale lo sposo regala alla sposa, insieme ad altri oggetti indumentari anche il grembiule. « *Zeitsch. d. Vereins f. Volkskunde* » dir. de K. WEINHOLD, 1902, p. 450-51.

Nella Stat. di Ragusa si fa ricordo dell' *anulus quem vir ponit ad cingulum uxoris*. Questo uso non vive più nel territorio di Ragusa. BOGISIC, *Le Stat. de Raguse*, nella « *Nouv. Rev. Histor.* », 1893, p. 542.

<sup>3</sup> Nella Sicilia si nota la veste di *lu'nguaggin*, che corrisponde all'inguadiare, da *wadia* o *guadia*, *pignus*, *fidjussio*. Il contratto matrim. per verba de praesenti si dice *'nguagguari*. PITRÉ, *Op. cit.* p. 70; GARUFI, *Usi Nuziali* nel M. E. in Sicilia, (1897) p. 60. n. 1<sup>a</sup>.

A Clauzette (Udine) : cfr. DE GUBERNATIS; nella Marca di Brandeburgo : cfr. *Zeitschr. del Weinhold*, cit. 1891, p. 182. 3.

<sup>4</sup> *Napolitano* : collans, grandiglia. CORRERA, *Usi Nus. Napol.* (1882) p. 7. *Umbria* : cfr. BROGNOLIGO, *Costum. Fermane. Estr.* « *Bibl. Scuola Italiane* » an. 1900. p. 11. — *Marche* : C. FIGORINI-BERI, *Usi e Cost. dell' App. March.* p. 4. — *Polcenigo, Arzano, Clauzette (Udine)* : DE GUBERNATIS, 254; *Bellunese* (Alpago, Agordino, Zoldano) : Cfr. ANDRICH, *Nozze Rusticane* e G. BUSTICO, *Il matrim. ecc. nel Period.* « *Niccolo Tommaseo* » II, 31. — Nel Bellunese le *guselle* (*spilloni*) sono il distintivo della *novizza* (fidanzata). Le guselle sono per l'ANDRICH la trasformazione dell'antica spada.

<sup>5</sup> Cfr. per riscontri del costume la memoria del WINTERNITZ, *On a Comparative Study of Indo-European Customs*, ecc. nell' « *International Folk-lore Congress* » 1891. p. 266-268.

<sup>6</sup> Dalla « *Rev. d. Tradit. Popul.* » (V, 428) si rileva questa cerimonia nel patto : *Il marieur* si avvicina al padre della sposa e, congiungendo le mani, dice : « Signore Gesù Cristo, figlio di Dio, abbi pietà di noi ! » Indi rivolto al promettente : « Guarda, tu non hai altra parola. Se ti ritratterai, mi darai il disonore. Se io rinnunzierò alla mia parola, che io la paghi ! » —

Secondo il GELLI (*La Sporta. Scena 6<sup>ra</sup>, Atto 5<sup>o</sup>*) baste la stretta di mano tra suocero e genero. Cfr. DE GUBERNATIS, *Op. cit.*, 101.

b) lo sposo e la sposa personalmente<sup>1</sup>. — La palmata ha l'efficacia solenne di un giuramento<sup>2</sup>.

7) *Anulus fidei*: L'anello della fede<sup>3</sup> considerato come pegno e segno, porta qualche epigrafe o qualche simbolo<sup>4</sup>. Esso che ha il carattere morale di *arrha*, è spesso accompagnato da altri doni, oggetti d'ornamento o indumentari, che formano il contorno necessario<sup>5</sup>.

8) *Calciamento*. Nelle usanze nuziali la scarpa è un dono rituale, e non di rado, ha l'intesso carattere del dono dell'anello<sup>6</sup>. Il passaggio del piede della fidanzata

<sup>1</sup> DE GUBERNATIS, Op. cit. l. cit. — Per il Trentino (Pinzolo) v. BOLOGNINI, *Usi e Costumi del Trentino* (1883) p. 59; per la Romagna: D. ANCONA; PLACUCCI, *Usi Nuz. della Romagna*, p. 16; un documento del 1530 è riferito nella *Cronaca di Modena*, di TOMMASINO DE' BIANCHI, nei *Monumenti di Storia Patria delle Province Modenesi*, Vol. III, p. 1101 (Parma 1865).

Per riscontri stranieri, oltre il lavoro del WINTERNITZ citato, cfr. per la Turingia, la « *Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde* » del WEINHOLD, 1896, p. 179; per la Moravia, id. p. 457, 458.

<sup>2</sup> Tanto è vero che il toccamano si fa in Chiesa (Trentino: BOLOGNINI, Op. cit. l. cit.). Così anche a Verviers (Francia), dove il toccamano è detto *plevis* che vale: « *droit de la main* ». GODEFROY, *Dictionnaire de l'anc. Langue franç.* — La frase « *estre plevy en fiance* » si trova in DU CANGE, *Glossarium, vox: Fiancialia*. Cfr. anche « *Folk-lore Bulletin* » p. 267.

<sup>3</sup> L'*anulus arrhae* romano diventa l'*anulus fidei* romano-cristiano, finché avvenuta l'incorporazione dell'*arrha* colla *fides*, l'anello è detto senz'altro: *la fede*. BRANDILEONE, *Stor. Celebr. Matrim. in Italia*, p. 412. *Fede* è chiamato l'anello negli *Statuti di Gaeta*, III, 10; III, 28 — di Benevento (1588) p. 62; — di Gubbio, II, 44; —

La parola *affidare* s'incontra nella *Decretali*: IV<sup>o</sup>, 11, 8. IV<sup>o</sup>, 14, 2. Cfr. GRIMM, *R. A.*, 432.

Nel Veneto oggi si distingue l'anello dalla *vera*: questa che è il simbolo del fidanzamento, consiste in una semplice verghetta. A Polcenigo è d'argento. DE GUBERNATIS Op. cit. Cfr. anche PASOLINI-ZANELLI, *Loria*, p. 54. La *vera* è parola slava che suona *fede*. DE GUBERNATIS, 102-103. — Nel Gallura, e precisamente ad Aggius, l'anello sponsalicio è detto *militaria*.

Il nome di *vera* è anche usato nel Ferrarese. A. DE VITO TOMMASI nella « *Riv. Trad. Pop.* » del DE GUBERNATIS, II, 305.

Nella Piana di Milazzo l'anello è d'oro ed è detto *la fede*. G. PIAGGIA, *Illustr. d. M.* (Palermo, 1853), p. 245. Cfr. per altri particolari PITRÀ, *Usi e Costumi (Bibl. Trad. Sicil.)*, p. 33, 34: l'anello promissorio, in qualche luogo della Sicilia, è conosciuto col nome di *sijddu* e si consegna il giorno dell'*appuntamento*. Per il Contado Bolognese, V. CORONEDI-BERTI, *Usi Nuziali del l. Bolognese* (1874) p. 10. — L'anello del fidanzamento presso gli slavi meridionali: DEMELIC, *Le droit coutumier des Slaves méridione.* « *Rev. de Législ. ancien et moder.* » 1876, p. 590.

<sup>4</sup> La *vera* porta, come segno, incastonata una corniola: DE GUBERNATIS, 254. Per alcuni paesi della Francia cfr. « *Bullettin de Folk-lore* », 1891, p. 22. Tempo fa, si dice nel *Boulet. cit.*, l'anello era formato da due cerchietti ravvolti che portavano una iscrizione col nome dei fidanzati e con la data del fidanzamento. Così anche asserisce il MICHELET, *Origines du droit français*, p. 281 (ediz. del 1890).

Il FLEURY nei *Mœurs des Israélites et des Chrétiens*, parte II, p. 218, scrive che gli anelli dei Cristiani avevano impressa una croce o qualche figura di virtù cristiana, come la colomba, il pesce, ecc.

<sup>5</sup> V. le fonti citate nella nota 1<sup>a</sup> (a pag. precedente): è cerimonia ed è rito offrire il giorno, dell'*appuntamento*, dell'*abbraccio* ecc. i doni, cioè gli *exenia* ed i *jocalia*. Cfr. al proposito l'articolo del SALOMONE-MARINO, *Gli « Exenia Nuptialia » in Sicilia*, nell'« *Archiv. Trad. Pop.* »; e vedi anche le osservazioni del BOCK sulla cerimonia dell'*offerta del Handgeld* (arra), che può essere anche un anello. *Hochzeit in Hessen und Nassau*, nella « *Zeitsch. d. Vereins f. Volksh.* » 1903, p. 290-291.

<sup>6</sup> La scarpa veniva offerta nel giorno stesso in cui si offriva l'anello, ed il dono era accompagnato del bacio. « *La femme entrait dans le soulier, lorsqu'elle entrait en puissance du mari* ». MICHELET, *Orig. d. droit français*, p. 44 e 137. — Dalle notizie che dà il GARTORI (*La scarpa nell'uso popolare*, nella « *Zeitschr. d. Vereins f. Volkskunde* », 1894, p. 148 e seg.) la scarpa è offerta insieme alla cintura nuziale (p. 168). Nel Montenegro le scarpe si offrono solo alla terza visita; alla quarta tutto è solennemente definito, DEMELIC: *Droit. Coutum.* etc. nella « *Rev. de législ. ancien et modern.* », 1876, p. 591.



nella scarpa offerta dal fidanzato<sup>1</sup> ricorda la cerimonia analoga d'adozione, dalla quale deriva certamente<sup>2</sup>, perché quando la donna *entre dans le soulier* (MICHELET) cade nella potestà maritale.

9) *Donaritium*<sup>3</sup>. Nella redazione del contratto matrimoniale si nota un dono, reale o simbolico, che lo sposo costituisce alla sposa<sup>4</sup>. Quando il dono è reale, resta come appannaggio della donna in caso di premorienza del marito.

10) *Osculum*. Il bacio è la conferma della promessa e può essere scambiato fra :

a) il pretendente ed il padre della sposa<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> A Coimbra (Portogallo) se due amanti si scambiano la propria scarpa, divengono fidanzati. A. COELHO, « *Revista Scientifica* » I. p. 566. Nel Bretin è ancor vivo l'uso notato: cfr. KRAUSS, « *Am-Ur Quell* », 1890, p. 34. — Nel Centro della Francia è il fidanzato che, in presenza dei parenti, deve infilare la scarpa alla fidanzata. LAISNEL-DE LA SALLE, *Croyances et Légendes*, II, p. 34. — Nel Bellunese è la suocera che allaccia le scarpe alla sposa: « *Niccolò Tommaseo* », 1905, n. 3 fra Cimbri dei sette Comuni Vicentini il pretendente fa la richiesta di amore con l'offerta simbolica della scarpa. PITRÉ, « *Archiv. Trad. Popol.* », XVII, p. 39. La scarpa poi, come regalo alla fidanzata, è d'uso generale: nel Bellunese; V. ANDRICH, *Nozze Rusticane*; nel Tirolo meridionale; v. « *Zeitsch. d. Vereins f. Volksk.*, 1902, 450-451: a Clauzette (Udine), a Gallarate, Turbigo di Lombardia, a Cassano Biellese; DE GUBERNATIS, p. 114; nell'alto Polesine, PITRÉ, « *Archiv. Trad. Popol.* », IX, 78; a Tegiano, G. AMALFI, *Come si sposa in Tegiano*, nel periodico « G. B. BASILE », 1889, p. 9 e seg.

<sup>2</sup> GRIMM, R. A., 155; SCHUPFER, *Il dir. priv. dei Germani*, p. 263; WEINHOLD, « *Zeitsch.* » cit., 1894, p. 166. — La scarpa non è simbolo di uguaglianza, ma di soggezione civile. L'adottante che fa passare la propria scarpa nel piede dell'adottato è prova chiara della soggezione. A tale concetto si riferisce l'espressione calabrese: « Nun è furma pu' me' pedi ». — E l'altra portoghese: « Não é da fôrma do meu pé ». T. BRAGA, *O Povo Portuguez*, II, 343. — Anche nei giuochi fanciulleschi rivive la cerimonia medievale del passaggio della scarpa. Cfr. SINGER, *Deutsche Kinderspiele*, nella « *Zeitschr.* » del WEINHOLD, 1903, p. 173, 74.

<sup>3</sup> Non si devono confondere i doni che han figure di *arrha* col *donaritium*. Il *donaritium* è il meffio: *mieta*, *mietscaz*, *med*, *médscat* (anglo-sass.) — *munus*, *merces*, *praemium* (latino). GRIMM, R. A., 422-23.

<sup>4</sup> Nel 1870 il Can. Nicola Caputi, nella Lucania (*Storia di Ferrandina* p. 81), notava che ne' contratti matrimoniali lo sposo era obbligato di costituire alla sposa un donativo corrispondente alla sua prosidenza, in modo che premorendo l'uomo senza legittimi eredi, la donna ne restava assoluta padrona. — Ancora nella Ciociaria (*Coll. Cur. Stor. Trad.*, dir. da G. PITRÉ, p. 85) lo sposo nell'atto di cacciare le fedi dichiara al parroco quanto assegna di baciatico o spillatico alla sposa nel caso che resti vedova. E ciò perché è costume che, in caso di premorienza del marito, i parenti di lui devono fare alla vedova una donazione di venti scudi almeno.

A queste due figure di *mèta* reale che ho potuto sorprendere nelle tradizioni popolari, fan riscontro costituzioni simboliche di doni o donazioni. In Sicilia al momento della stima del corredo (*Vagghiata di la robba*) fatta dell'apprezzatrice e redatta in iscritto dello scrivano, il fidanzato esclama: « *Cci mettu tanti unzi di bonu amuri pri la zita!* » (SALOMONE-MARINO, *Cost. e Usanze dei Contad. di Sicilia*, 1897, p. 256). Il PITRÉ (*Usi e Cost.*, in *Bibl. Trad. Sicil.*, 54) riferisce una variante più caratteristica: « *Cei mettu vini' unzi di virginità pri la me' zita!* » In Raffaddù lo sposo fa una donazione od un assegno in danaro e questo, anzi l'uso in se stesso, è chiamato *de fattu*. Forse l'espressione è derivata dall'*antefato*, *ante-fatto*? — Cfr. per raffronti storici, in Sicilia, STARABBA, *Di alcuni contratti di matrim.*, 1293-99, in « *Archiv. Stor. Sicil.* », VIII, 1883, p. 176.

Si suole poi nel contratto matrim. imporre allo sposo che, almeno una volta, conduca la sposa alla festa di S. Rosalia, alla festa di S. Venera di Avola e via. E come in Sicilia anche nel Napoletano ove è obbligo menzionato nel contratto che lo sposo conduca la sposa a Posillipo, a Predigrotta, alla Torre dei Quattro altari pel *Corpus Domini* ed a Pozzudi per S. Gennaro (PITRÉ, *Usi e Cost.*, in *Bibl. Trad. Sic.*, p. 102 seg.).

<sup>5</sup> Dall'opera *Li Nuptiali* del nob. romano M. A. ALTIERI risulta che, verso la prima metà del 1500, le fidanzate, consistenti nell'istrumento dotale, si confermavano in Chiesa col bacio tra il

b) gli sposi<sup>1</sup>.

11) *Potus et biberagium*. Tra' mezzi per garantire la promessa van notati: lo scambio di un boccone di pane<sup>2</sup>, d'un frutto<sup>3</sup>, d'un bicchiere di vino<sup>4</sup> e così via. Il simbolo dell' accordo nasce dall' accettazione dell' offerta.

padre della sposa e lo sposo. BRANDILONE, *Celebr. del matrimonio in Italia*, p. 297 seg. — Invece dello sposo comparisce un procuratore che spesso, è uno della famiglia. Così nella « *Revue d. Trad. Popul.* » (XVIII, 542) è descritta la cerimonia dell' accordo, confermata col bacio tra il padre della sposa ed il fratello dello sposo. — Si nota poi il bacio della madre dello sposo nell'atto di consegnare i doni alla sposa in Terra d'Otranto (nella cerimonia di *lu ttaccare di la catina*). Cfr. « *Archiv. Trad. Popolari* », XIX, p. 180. E non mancano il dono ed il bacio dei parenti della sposa, come riconoscimento del parentado. Ancora nel Canavese si usa, nel dì degli sponsali, dai parenti del fidanzato andare a baciare la sposa. DE GUBERNATIS, *Op. cit.*, 111. — Non altrimenti si costumava ad Aggus, nel Gallura (*Rivista Trad. popol. dir. del De GUBERNATIS*, p. 599), e nel Braunschweig (*Zeitschrift d. Vereins f. Volksk. dir. del WEINHOLD*, 1898, 430-31-32).

<sup>1</sup> Dal bacio, che accompagnava la consegna dei doni, si disse *osculum*, *oscleum* la donazione nella latinità media, e nell' uso popolare sono rimaste le voci *screix* (Catalogna) e *greix* (Valenza), *chochelin* (Centro della Francia). Cfr. GRIMM, *R. A.*, 443; DU CANGE, *Glossarium v. Osculum*; LAIBNEL-DE LA SALLE, *Croyances et Légendes du Centre de la France*, p. 31. — Negli statuti italiani si determino la somma del *baciatico*, del *basatico*, della *basatura*. G. TAMASSIA, *Osculum Intervenens*, nelle « *Riv. Storica Italiana* », 1885. Il *baciatico* si nota ancora nella Ciociaria. Cfr. *Curtos. Stor. Tradizionali, Coll. dir. del PITRÉ*, « Ciociaria », p. 85. Il bacio, come conferma del fidanzamento è d'uso vivo nel popolo. Nel Canavese, DE GUBERNATIS, *Op. cit.* 111; in Terra d'Otranto, v. « *Archiv. Trad. Pop. d'Italia* » dir. del PITRÉ, XIX, 180; nel Gallura, A. PIRODDA, nella « *Riv. Trad. Pop.* » p. 599; tra i Magiari, « *Am-Ur-Quell* » dir. dal KRAUSS, 1894. p. 45. Tra' Lapponi (verso il 1670), v. l'opera: *De Osculis, improbo labore et indefesso studio conc. a Martinus Kempius* Francofurti, 1680, p. 604.

<sup>2</sup> Per alcuni documenti del 1300 cfr. « *Revue historique* », 1867, pag. 554: Certo Girardo *dedit Stephanete de pane suo dicendo eidem: Tene de pane meo, ita quod tu sis uxor mea*.

Nel 1370 nella Chiesa di Caleppio era uso dai due coniugandi confermare la promessa di matrim. col mangiare e bere insieme: « *bibendo ipsa domina de vino qui erat in uno ciato, quem in suis tenebat manibus, postea dando ad bibendum ipsi Zanno, Zanno bibit de ipso vino ac etiam comedit de certis fructibus ibi existentibus in testimonium et confirmationem promissorum* ». (*Carte di Caleppio*). — G. ROSA, *Dialetti, Costumi e Trad. nelle prov. di Bergamo e di Brescia*, 1870, p. 283. — L'uso è vivo nella Sardegna e presso il Lago Maggiore; DE GUBERNATIS, 168; in Romagna, D'ANCONA-PLACUCCI, *Usi Nus. dei Cont. di Rom.*, 1888, p. 26; nella Valle di Susa, REGALDI, *La Dora*. — Tra le genti del Moudving si usano sacri pasticci, Cfr. la rivista « *Folk-Lore* », 1890, p. 429. Si trova usato anche il pane, id., p. 455.

<sup>3</sup> Il pomo è stato ed è il simbolo più vivo del messaggio d'amore. Una vedova, che non aveva ancora compiuto l'anno del lutto, si trovò nuovamente promessa per aver accettato da un pretendente un pomo. V. « *Revue historique* », 1867, p. 552. Recentemente sull' argomento ha discorso E. GAIDOUZ: *La réquisition d'amour et le symbole de la pomme, nell' « Annuaire de l'Ecole d. Haut. Etudes »*, 1902. Il LEITE DE VASCONCELLOS nella « *Revista Lusitana* », 1902, p. 126-132, ripiglia l'argomento del Gaidouz col titolo: « *Arremenos symbolicos na poesia pop. portuguesa* ». Tra' messaggi, oltre il pomo, vi è l'arancia, il limone, la noce ecc. — Cfr. anche per vari costumi francesi con particolari *simboli rustici*, SÉBILLOT, *Le Folk-lore de France*, III, 400. — Per i Croati, DEMELIO, *Droit coutum.* nella « *Rev. de législ. anc. et mod.* », 1876. p. 588; presso i Serbi il pomo sostituisce l'anello, « *Rev.* » cit., p. 592.

<sup>4</sup> Cfr. « *Revue hist.* », 1867 loc. cit.; « *Revue d. Trad. Popul.* », XIX, p. 30; BRAGA, *O povo Portuguez*, II, 235. — A. CORLHO, *As Superst. Portuguezas*, nella « *Rev. Scientifica* » I, 568.

Il fidanzato deve a sue spese offrire il vino o l'acquavite (*Hist. d. l. Vallée et d. Priuré de Chamoni* di A. PERRIN, pubbl. nelle « *Mémoires de l'Acad. d. Scienc. et Belles-Lettres de Savoye* » Ser. 3<sup>a</sup> — Tom. XII, p. 253, 1897); altrimenti i genitori della fidanzata possono revocare la promessa. L. PINRAU, *Cout. du Poitou*, p. 489. — Cfr. anche per la cerimonia detta « *touillée* ». P. SÉBILLOT, *Cout. et Trad. de la Haute-Bretagne*, p. 111. — Il SMROCH (*Handbuch. d. deut. Myth.*, p. 599) vede nell' offerta del vino la memoria dell' antico « *weinkauf* ». — Infatti il contratto matrim. si perfeziona coll' offerta del vino: presso i Ruteni, « *Zeitschr. d. Vereins f.*

12) *Conscensio thalami*. Dopo gli sponsali è considerata lecita la convivenza degli sposi<sup>1</sup>, ed ogni tradimento alla fede data è indicato adulterio<sup>2</sup>. Ma quando non ha luogo la coabitazione reale e prolungata fino al matrimonio, si può avere una cerimonia simbolica che attesta la conoscenza degli sposi<sup>3</sup>.

*Volksk.* n., 1901, 158 seg.; nel Brettin, KRAUS, « *Am-Ur-Quell* », 1890, p. 34; nel Broththal si offre la birra, « *Am-Ur-Quell* », 1894, 127; a Guipel, « *Revue Tradit. Populaires* », XIX, 30; a Givet, (Ardennes), SÉBILLOT, *Le Folk-Lore de France*, III, 400.

<sup>1</sup> In Orune dopo l'assicurazione del matrimonio (*s'assicuronzu de su cojuviu*) gli sposi fan vita comune. POSEI, *Usi Natalizi, Nuziali e Funebri della Sardegna*, p. 56 e 58. Nella Corsica (dipartimento di Sartena) è lecito l'*abraccio*, colla quale espressione si designa la *copula*. « *Revue d. trad. Popul.* », IX, 466. In qualche villaggio del Portogallo, come a Magdalene e sulle montagne di Bouro, è riconosciuta lecita la coabitazione *ante nuptias*. CONSIGLIERI-PEDROSO, *De quelques formes de mariage etc.* in « *Congr. Anthrop. et Archéol. Préhistoriques* », IX; BRAGA, *O Povo Portuguez*, II, 231, 233, 243.

Il Concilio Tridentino proibì la coabitazione *ante nuptias* e tutte le *consuetudines non laudabiles*, ma per quanto severo il monito, ripetuto dai vescovi nelle Costituzioni Sinodali, sono rimaste tracce di antichi usi e persistenti. E certo dalle disposizioni del Tridentino hanno avuto origine alcune pratiche penitenziarie che si costumano in qualche luogo. Nel Trentino, dice il BOLOGNINI, che se una fanciulla fosse diventata madre prima di essere moglie, sarebbe stata, molti anni fa, marcata in fronte, *Usi e Costumi del Trentino* p. 304. Ma una pratica che risale a parecchi secoli prima del Tridentino è l'*ammenda pubblica di Ioppolo*, villaggio della Calabria, descritta dal Dott. DIEGO CORSO nella « *Calabria* » II, p. 96, del BRUZZANO. E diffatti l'*ammenda pubblica* trova raffronto nella pena detta dei LAPIDES *catenatos*, inflitta alle donne che violavano la decenza ed il buon costume. Cfr. STIERNROOKUS, *De jure Sueonum vetusto*, lib. I, p. 19; DU CANGE, *Glossarium*, v. *Lapides*.

<sup>2</sup> Basti dire che la fidanzata è considerata come vedova qualora venga a morire il futuro marito. Così nella Corsica: ORTOLI, *Le mariage en Corse*, « *Revue Trad. Popul.* » I, 178. E se lo sposo viene ucciso, la parentela della sposa si arma alla vendetta. Se poi lo sposo rifiuta di sposare la fanciulla cui ha dato promessa, vien dichiarata vendetta a tutta la di lui famiglia, ORTOLI, *Op. cit.*, 178. Per il popolo andaluso la *novia pedida o amonestada* è equiparata alla donna accasata, nonostante che la *ley autoriza à cualquiera de los novios para que despues de amonestados, y contra la voluntad del otro, se case con distinta persona*, A. MACHADO ALVAREZ, *Bibl. Tradic. Popul. Españolas*, Vol. I, p. 79 (Madrid, 1884).

<sup>3</sup> Ecco qualche esempio tipico. Nella Svizzera i fidanzati, una volta la settimana, dormono nella stessa camera, però in letto diverso e vestiti. « *Revue Trad. Pop.* », XII, 626. Nella forma tale cerimonia ricorda la consumazione del matrimonio contratto per procura. — A Charleroy (Lussemburgo alemanno) gli sposi, adagiati nel letto, vengono separati da una *planche posée de champ*. Chi degli sposi salta la sbarra paga un'ammenda, « *Folk-Lore Bulletin* », p. 272. Questo costume deriva dalla coabitazione simbolica: gli sposi venivan separati da una spada nel letto, GRIMM, R. A., p. 432. Il proverbio francese avverte: *Boire, manger, coucher ensemble, est mariage ce me semble*, LOISEL, *Inst. Coutumières*, I, 2, art. 6.

**LA MAURESQUE ET LES MALADIES DE L'ENFANCE.**

par J. DESPARET (Alger).

Dans une conférence précédente, j'ai exposé les superstitions populaires de nos indigènes relatives aux maladies. J'ai montré qu'en dehors des vices constitutionnels de l'enfant, — œuvre des anges qui l'ont façonné dans le sein de sa mère, — en dehors aussi des accidents ayant une cause matérielle évidente, les indigènes de l'Algérie ont l'habitude d'attribuer les affections dont ils peuvent souffrir, soit aux atteintes du mauvais œil, soit aux maléfices de la sorcellerie, soit enfin au « souffle » et aux « coups » des esprits appelés *djins*. Ce sont là des croyances universellement établies qui s'appuient également sur la tradition berbère et la foi musulmane et affectent même de se réclamer autant de la loi que de la coutume.

Laissant la théorie générale, je voudrais, aujourd'hui, chercher l'influence exercée par ces idées sur l'hygiène et l'éducation de l'enfant dans la société maghrébine. Voyons donc les moyens qu'emploie la mère indigène contre les puissances hostiles qui lui disputent son enfant. Par quels procédés essaie-t-elle préventivement de le mettre à l'abri des dangers dont elle le croit entouré ? Comment soigne-t-elle les indispositions normales de l'évolution infantine, et, au besoin, les anomalies qui peuvent se déclarer au cours de cette évolution ? Enfin, comment traite-t-on, dans la famille indigène, les plus fréquentes des maladies accidentelles qui intéressent l'enfant ? Ces questions veulent être résolues dans un cours sur l'Éducation de l'enfant indigène. Je vais essayer d'y répondre, en ne m'appuyant — pour donner à ma documentation un caractère plus récent — que sur des faits qui se sont passés sous mes yeux, à Blida, dans ces cinq dernières années, et que j'ai relevés sur place, soit par l'observation directe, soit par la voie de l'information.

\* \* \*

Comme nous l'avons vu, le moment de l'accouchement est considéré comme particulièrement dangereux, la mère et l'enfant se trouvant alors à la merci des génies malfaisants. Aussi ne doit-on pas cesser, un seul instant, de brûler des parfums dans la chambre où accouche une femme. De même, le premier aliment qui a été présenté à l'enfant, dès sa naissance, a été un composé de simples et d'aromates. C'est qu'aux yeux des mauresques, l'enfant ne se trouve en sûreté contre les coups des esprits que s'il est noyé dans une atmosphère de fumées odorantes, et muni, intérieurement, de drogues consacrées. On a soin aussi, avant de coucher l'enfant près de la mère, de retirer, de dessous le grand plat en bois (*çahfa*) sur lequel la mère a accouché, le cumin, l'ail, le sel, la cendre et le crottin de bête de somme que l'on y avait déposés contre les mauvais génies. On noue le tout dans un morceau de linge et cette sorte de bourse (*kemmoussa*) est placée sous l'oreiller, entre la tête de la mère et celle de l'enfant. Le cinquième jour, qui est le jour où l'accouchée se lève la première fois — sauf complications —, la jeune mère n'oublie pas de procéder à une vraie cérémonie propitiatoire dont les rites sont traditionnels. Elle prend, dans sa bouche, le cumin qu'elle a enfermé dans la *kemmoussa*,

et, consacrant ses premiers pas aux génies de la maison, elle les visite dans les sept endroits où ils se tiennent d'ordinaire, d'après la croyance générale. Elle se rend successivement dans les quatre coins de sa chambre ; puis dans la cour, près du ruisseau (*mǎjiria*) ; ensuite dans le vestibule (*sqifa*) ; enfin dans les lieux d'aisance. Et, à chacune de ses stations, elle crache de la salive, dont le cumin active la sécrétion dans sa bouche, et, chaque fois, elle prononce la formule suivante : « O toi qui as accouché et qui nourris, nous sommes sœurs par la volonté de Dieu. Ne me fais pas de mal, je ne t'en ferai pas ! » Après quoi, elle attache le nouet, dans lequel il ne reste plus que l'ail, le sel, la cendre et le crottin, au-dessous de son genou droit, à l'endroit où nous mettons nos jarretières. Elle s'est acquittée de ses devoirs envers les djinns. Elle peut reprendre ses travaux domestiques : elle roule la literie de l'accouchée, matelas ou tapis, et la serre sur la soupente (*scrir*).

Le septième jour après la naissance, une cérémonie du même genre a lieu, en l'honneur de l'enfant. Après lui avoir fait sa toilette, la sage-femme, ou du moins la femme qui l'a accouché, le prend, étendu dans ses bras. On dépose, à plat, sur la poitrine du nourrisson emmaillotté, un miroir rond. Ce miroir supporte le fuseau à filer de la maison, un nouet rempli d'indigo, enfin une pincée de sel, tous objets d'un usage fréquent dans les opérations magiques. La sage-femme, soutenant dans ses bras l'enfant avec cet attirail, s'approche de la porte de la chambre et le balance sept fois à la hauteur de la serrure. Elle passe ensuite dans la cour, où elle le balance aussi sept fois au-dessus de la « *mǎjiria* » ou conduit de décharge. Elle en fait autant à chaque porte, particulièrement à la porte des cabinets qui sont souvent dans le vestibule, enfin à la porte de la rue, mais dans l'intérieur. On appelle aussi ce septième jour le jour de la sortie de l'enfant (*ioum khroudj el mezroud*). Ne semble-t-il pas évident que cette cérémonie, au moment où l'enfant va sortir de la chambre maternelle, a pour but de le présenter aux djinns de la maison et les lui rendre propices, particulièrement ceux qui président aux issues et sorties ?

Ces pratiques, d'un caractère ancien et quelque peu païen, sont particulières aux femmes. Elles les tiennent même cachées aux hommes. Ceux-ci ont, de leur côté, leurs moyens prophylactiques qu'ils croient plus orthodoxes parce qu'ils sont tirés du Livre saint. C'est ainsi qu'ils ont l'habitude de glisser un Coran dans le berceau, persuadés qu'il est la meilleure des sauvegardes. Mais comme l'enfant, tiré du berceau, échappe à l'influence du Livre, on a soin de lui en suspendre au cou quelques fragments qui ne le quittent jamais. Son père lui rapporte de chez le sorcier (*iqqach*) une amulette qu'il renferme dans un petit tube de métal, cuivre ou argent, ou dans un sachet de cuir rouge dit filali. Ces talismans, assurent les sorciers, ont de nombreuses vertus, et ils gardent l'enfant contre tous les malheurs, entre autres la substitution, dont les djinns, semble-t-il, se rendent fréquemment coupables. Ils se composent souvent du verset du Trône (*Coran, sourate II, 256*) ou des versets de la Sauvegarde (*les deux derniers de la neuvième sourate*). Ces passages du Coran semblent devoir leur réputation fort grande dans le monde des sorciers au double trône divin qui s'y trouve cité : le korsi ou trône inférieur d'où Allah jugera le monde et le 'arch ou trône supérieur où il siège dans l'absolu. Les sorciers ont souvent recours aussi pour l'enfant à la sourate « initiale » (*la fatiha*), la première du Coran, appelée aussi la Mère du Livre, ou bien à la sourate *Ikhlas* ou de l'unité de Dieu (*Coran CXII*). Les mérites de ces deux sourates, pieusement énumérés, ont rempli des livres. Mais il en est deux autres qui sont plus spécialement usitées contre les atteintes des génies et des sorciers. Les Musulmans les con-

naissent sous le nom de « les deux Auxiliatrices » (*El Ma'oudsetein*). La première est l'Aube du Jour (*Coran, sourate CXIII*). « Au nom d'Allah, Clément et Miséricordieux, — dis : « Je cherche mon refuge auprès du seigneur de l'Aube du Jour, contre la méchanceté des êtres qu'il a créés (hommes et génies), — contre la nuit sombre quand elle nous surprend, — contre la méchanceté de celles qui soufflent sur les nœuds (les sorcières), — contre le mal de l'envieux qui nous porte envie (mauvais œil). » La seconde Auxiliatrice est la sourate des Hommes (*Coran, sourate CXIV la dernière du Coran*) « Au nom d'Allah, Clément et Miséricordieux, — dis : « Je cherche un refuge auprès du Seigneur des Hommes, — Roi des Hommes, — Dieu des Hommes, — contre la méchanceté de celui qui suggère les mauvaises pensées et se dérobe, — qui souffle le mal dans les cœurs des Hommes, — contre les Génies et les Hommes. » Les deux Auxiliatrices jouissent, comme préservatifs talismaniques, d'une vogue d'autant plus grande que dans chacune d'elles sont expressément désignées les trois sources des malheurs de l'homme : le mauvais œil, la sorcellerie, la malice des djinns, et que, de plus, placées à la fin du Coran, elles sont, d'après la méthode musulmane, les premières apprises par l'enfant et par suite les plus connues.

On ajoute souvent, à ces passages du Livre sacré, des prières (*dou'at*) de Saints renommés ou particulièrement vénérés par la famille et aussi de ces tableaux magiques appelés « *djedouel* ». Ils ont la forme d'un rectangle, d'un damier, d'une étoile, etc... Ils contiennent d'ordinaire « les plus beaux noms d'Allah » (*el asma el heusna*) ; quelquefois des noms d'anges ou de djinns, quelquefois des chiffres énigmatiques exprimés en lettres de l'alphabet. Ils ne présentent d'ordinaire aucun sens, même pour le sorcier qui les rédige ; mais, sollicitant les yeux et défiant l'intelligence, ces signes cabalistiques gardent, même pour l'imagination du lettré, le caractère mystérieux, le prestige de puissance occulte que l'écriture a toujours eus aux yeux des primitifs.

En sus de ces talismans écrits (*ktibat*), les indigènes emploient encore, dans un but de préservation magique, un certain nombre d'objets consacrés, sans que nous puissions toujours bien rendre compte des raisons de leur consécration. Ils les nomment parfois du nom caractéristique de « *'aiiâchât* », c'est-à-dire les amulettes qui assurent la vie de l'enfant, qui le font vivre. La plus répandue est la « main de Fathma » qu'ils appellent *khamsa*, *khouimsa*, les cinq doigts. C'est la figure stylisée d'une main dont les doigts sont allongés. On la coud sur la chachia ou calotte de l'enfant pour le protéger contre le mauvais œil, comme on la dessine ou on la suspend à la porte des maisons pour en éloigner le même danger. On a voulu y voir la main de supplication que l'on trouve gravée sur les stèles des tombeaux puniques. Mais la main de Fathma n'esquisse pas un geste de prière : elle fait au contraire un geste d'hostilité. Il est plus simple d'y chercher le symbole naturel qui écarte le mauvais œil : les doigts tendus pour crever les yeux malfaisants. C'est ainsi que lorsqu'un indigène soupçonne quelqu'un de le regarder avec le mauvais œil, il murmure en allongeant vers lui les doigts : « *mes cinq doigts dans tes yeux khamsa fi 'ainik* ». L'image de la main dessinée remplace d'une façon permanente cette pratique et sa formule. Et ce n'est pas seulement l'image de la main qui garde la vertu imprécatoire de la pratique entière, mais nous voyons le mot cinq lui-même conserver, dans la conversation, la même puissance préservatrice. Si l'on demande à une mère indigène quel âge a son enfant, elle aura soin, si elle se méfie de son interlocuteur, d'introduire d'une façon ou d'une autre, le nombre cinq dans sa réponse, de manière à prévenir, par ce mot magique, les surprises de l'envie et du mauvais œil.

Une autre « *'aiiacha* » bien connue est formée par le dessin d'un croissant surmonté d'une étoile. Elle est ordinairement brodée ou plaquée sur la chachia de l'enfant. Le caractère magique du croissant est antérieur à son emploi comme étendard dans les armées musulmanes. Il se rattache aux plus vieilles superstitions. De nos jours, le croissant est, aux yeux des indigènes, un astre essentiellement bienfaisant. Heureux celui qui peut le surprendre à la seconde précise où il se dessine et s'accuse à la vue : celui-là n'a qu'à lever les mains en signe d'adoration et à formuler son vœu. Il est sûr d'être exaucé, « quand il demanderait aux rochers de grès de se fendre ! » Le croissant de la fin du mois de Ramadan est particulièrement invoqué par les malheureux qui souffrent d'une maladie périodique. De nombreuses pratiques se rattachent à la vénération du croissant : entre autres, ce traitement des verrues que l'on peut observer dans la banlieue de Blida et d'Alger. L'on prend une feuille de palmier nain, et, le visage tourné vers la nouvelle lune, on frotte la verrue avec la feuille en disant :

« *Ia hlal, ia mlal*  
*Nhi liia hadetslal*  
 « Croissant nouveau, si blanc, si beau  
 « Ote-moi ces verrues de la peau ! »

Et l'on jette la feuille de palmier dans une eau courante. Nous verrons aussi la mère indigène présenter son enfant à la nouvelle lune pour certaines affections : incontinence d'urine, dentition, etc. De ces observations, il ressort que le croissant jouit, dans l'opinion des indigènes, de vertus curatives et, par suite, tutélaires. Mais comment est-il plus spécialement le protecteur des enfants ? C'est ce que me permet d'expliquer, ce me semble, la coutume jusqu'ici ignorée, mais bien suggestive, que j'ai signalée à propos du neuvième mois de la grossesse. J'ai montré la mauresque enceinte, guettant le croissant de son neuvième mois. Elle a dénoué devant lui sa ceinture. Elle l'a prié de favoriser la naissance de son enfant, comme il a veillé sur sa gestation. N'est-il pas juste qu'après cette naissance heureuse, elle lui continue sa confiance ? L'astre qui a présidé à la formation de l'enfant et à sa naissance est le protecteur naturel de sa croissance et de ses premiers ans.

La clef que portent aussi les enfants indigènes contre le mauvais œil, a reçu son explication. Cette clef, aujourd'hui en métal précieux ou réduite à une broderie, était à l'origine en fer. Or, le forgeron, à cette époque, passait pour sorcier. En portant donc, sur soi, une clef, on opposait aux maléfices des sorciers un talisman sorti de la main d'un autre sorcier. C'est la survivance de cette antique superstition qui fait attacher une clef à la coiffure de l'enfant indigène, contre le mauvais œil, — comme elle fait toucher un objet en fer à certains européens quand ils rencontrent un prêtre, lequel est alors considéré comme un descendant des antiques sorciers. Logiquement, un objet quelconque en fer devrait pouvoir remplacer la clef : c'est pour cela que l'on trouve assez souvent, à sa place, dans la calotte des enfants pauvres, une aiguille ou bien une épingle.

Il m'a semblé remarquer que les gens de Biskra donnent spécialement le nom d'*'aiiacha* au tatouage en forme de croix qu'ils font à leurs enfants au milieu du front. Si cette synonymie est réelle, c'est une preuve que tous les indigènes n'ont pas perdu le souvenir de l'époque où le tatouage s'est substitué à l'amulette et qu'ils ont encore conscience que le premier n'est que l'image gravée de la seconde. Le tatouage semble bien avoir été à l'origine un signe protecteur, une *'aiiacha*. Quoi qu'il en soit, fort en vogue dans les campagnes, chez les Kabyles, Arabes du Sud,

Marocains, il est fort mal vu dans les villes. L'Islam semble mener contre lui une rude campagne. Les dévots s'indignent de ce qu'ils définissent « la seule chose qui se trouve dans le corps humain qu'Allah n'ait pas créée. » Ils assurent que la loi coranique condamne cette coutume comme sacrilège ; que celui qui est tatoué devra en rendre compte au jour du jugement dernier ; enfin, que ces stigmates du paganisme lui seront enlevés par le feu de l'enfer dans l'autre monde. L'opinion du citadin ne lui est pas moins sévère. Tandis que sur les Hauts-Plateaux le tatouage semble un ornement indispensable à la beauté, à Blida, c'est presque un vice rédhitoire. A Alger, l'antipathie des gens du bon ton va si loin, contre leurs corélionnaires tatoués, qu'on en a vu se refuser à habiter dans la même maison. Le tatouage leur semble le signe extérieur de la rusticité. Ne croyons pas cependant que, sous cette coalition de la mode et de la foi, le tatouage ait été aboli complètement, même dans les villes. Il se transforme, se dissimule, mais ne disparaît pas. C'est ainsi qu'à Blida, si l'on ne consent plus à graver, dans la chair de l'enfant, le dessin protecteur, on le peint sur sa peau. Un nourrisson bien soigné par sa mère ne sort pas dans la rue sans qu'on lui ait, au préalable, dessiné au front, ou au moins derrière les oreilles, un tatouage temporaire. Celui-ci est bleu, comme l'autre, il a la même forme que l'autre, mais la pointe d'indigo dont il est fait offre cet avantage qu'elle pourra facilement s'enlever quand l'enfant rentrera de sa promenade, et qu'il aura été protégé par elle, tout comme par un tatouage véritable, contre le mauvais œil des passants.

La « *aiiacha* » la plus répandue est peut-être l'anneau. Il est assez fréquent à Blida, et beaucoup à Alger et chez les Kabyles. On le retrouve, semble-t-il, dans tout le bassin de la Méditerranée, surtout chez les Maltais, les Napolitains et les Espagnols des Baléares. Voici comment la mauresque le suspend à l'oreille de son fils, à Blida. Pendant les fêtes du septième jour, qui se donnent en l'honneur de la naissance d'un enfant, la mère lui perce avec une aiguille le lobe de l'oreille droite. Elle introduit ainsi dans les chairs, à la suite de l'aiguille, un fil assez fort : Elle retire l'aiguille et noue le fil. La blessure ne peut se refermer. A quelque temps de là, lorsque celle-ci est cicatrisée, elle enlève le fil et le remplace par un anneau d'or ou d'argent. Cet anneau est proprement ce que l'on appelle « *aiiacha* » à Blida. Il sera porté jusqu'au mariage, parfois au-delà ; mais il serait ridicule dans une extrême vieillesse, et compromettant, pour un musulman, dans le tombeau et au jour du jugement dernier. En effet, cette pratique est en relation avec une croyance qui, pour être générale, n'en est pas moins non orthodoxe. Je veux parler de la croyance en la « *Tab'a* ». C'est un génie femelle qui s'attache à un homme, à une famille et s'acharne sur eux. Elle poursuit sa victime de cauchemars effrayants ou d'appels mystérieux ; ou bien elle décime méthodiquement ses troupeaux, ou déjoue ses plans et ruine son commerce ; ou bien encore, et ce n'est pas le cas le moins redouté, elle s'attaque à ses enfants qu'elle fait périr, régulièrement, au même âge, de la même maladie. C'est contre la « *Tab'a* » et les Blidéens en ont nettement conscience, que l'on met l'anneau à l'oreille de l'enfant, et cet usage se trouve exclusivement dans les familles éprouvées par la mort, dont la descendance est emportée par des maladies héréditaires. Mais cet anneau, à l'origine, avait-il pour but de témoigner que l'enfant était voué à une divinité et portait pour ainsi dire sa chaîne, ou bien devait-il rappeler à la puissance persécutrice qu'en quelque sorte le sang de cet enfant lui avait été versé en offrande expiatoire, et comme rançon de sa vie ? C'est ce que les indigènes ne savent dire et qu'éclaircira seulement l'étude approfondie de la « *Tab'a* ».



A Médéa et à Miliana, on appelle particulièrement « *aiiacha* » un dessin tissé dans le burnous, sur la poitrine ou dans cette partie du capuchon qui se porte sur le front. Cette figure se compose d'un certain nombre de lignes parallèles, deux à six d'ordinaire, qui sont toutes réunies ensemble par un côté. Je ne doute pas que ce ne soit le schéma de la main de Fathma défigurée par l'inexpérience de la tisseuse, car à la campagne les femmes fabriquent elles-mêmes, à la maison, tous les habits de la famille. Dans la Mettidja j'ai entendu appeler aussi « *aïiacha* » les cauris ou petits coquillages que les enfants portent attachés à leur calotte, ou cousus sur le cuir d'un talisman écrit (*heurs*). Mais si l'on voulait énumérer tous les moyens dont s'avisent les mères maghrébines pour protéger la vie de leurs enfants, il faudrait étudier tous les porte-bonheur, pattes de porc-épic, griffes de fauves, etc..., et surtout les amulettes écrites qui viennent s'ajouter, à chaque crise qu'ils passent, à celles qu'on leur a suspendues au cou dès la naissance, et qu'on leur voit souvent porter en bandoulière, par brochettes de quatre à dix. Les observations que nous avons faites sur les principales « *aïiachat* » nous permettent de conclure que les indigènes entendent dans un tout autre sens que nous l'hygiène préventive. Leurs procédés prophylactiques sont du domaine de la magie, et nullement scientifiques. Ils ne comprennent pas, évidemment, sous le nom de maladies, des phénomènes naturels et physiques, comme nous les comprenons, mais des manifestations de puissances spirituelles hostiles. Point de microbes aveugles, mais des génies fantasques. Et nous devons nous tenir pour avertis que leur médecine infantile nous réserve des étonnements.

\* \* \*

Il suffit, en effet, d'avoir observé quelques instants la femme indigène donnant ses soins à un enfant, pour être persuadé qu'elle professe, sur la constitution du corps humain, des idées bien différentes des nôtres. Soit qu'elle lui frotte longuement le nez, en vue de le façonner en arc ; soit qu'elle lui tire les bras et les jambes en tous sens et à contre-sens ; ou qu'elle le suspende par les pieds, pour lui allonger le cou ; ou qu'elle lui inonde la tête d'huile, pour permettre à « la cervelle de s'amasser » (*ietlaïem*), elle semble se soucier fort peu des règles de notre « puériculture » rationnelle. Il ne faut pas s'attendre non plus à ce qu'elle envisage les indispositions de son enfant de la même façon que nous. Il est rare qu'elle se contente de leur attribuer une cause naturelle. Elle se persuade communément que ces maladies ont leur origine dans la jalousie des hommes, dans l'art des sorciers, dans l'irascibilité des génies. De là, dans la manière dont elle les traite, des bizarreries dont peut sourire notre thérapeutique, mais qui peuvent nous intéresser à d'autres points de vue : l'ethnographe, par exemple, pouvant y recueillir de précieuses indications sur la mentalité des indigènes, et l'historien y étudier de fort vieilles coutumes qui n'ont pas été toujours sans laisser quelques traces dans nos institutions modernes.

**Le sommeil.** — Si l'enfant ne s'endort que tardivement, malgré l'effet soporifique, — recommandé par les traditions anciennes — du bercement, la mère a recours au remède des montagnards de l'Atlas : elle donne à l'enfant une noix pilée. La noix a, paraît-il, des vertus dormitives, à la condition que la mère l'écrase dans le mortier, loin de tout bruit, et qu'en la faisant avaler à l'enfant elle fasse semblant de s'endormir elle-même, de bâiller et fermer les yeux. Cependant ce remède doit être d'un succès incertain, car nous voyons les femmes de Blida lui préférer

l'emploi du pavot et de l'opium à petites doses. Plusieurs mères se servent de ces stupéfiants dès le jour de la naissance pour assurer au nourrisson, comme à la nourrice, le repos nécessaire, et souvent en cachette du mari qui répète le dicton : *l'enfant élevé à l'opium grandit nerveux et colère*. Que si l'enfant, par malice, se tient lui-même éveillé par ses cris, la mère qui s'impatiente, sûre qu'elle est de lui avoir donné « tout ce qu'il lui faut » va chercher dans les oreilles d'un âne le cérumen noir que l'on y trouve, et elle en fait absorber au bruyant nourrisson le poids d'un dirhem (environ deux grammes et demi) : les bonnes femmes assurent qu'il cesse de « brailler ». Le plus souvent, si l'insomnie persiste, et si d'autre part la mère est en mauvais termes avec les voisins, celle-ci a vite fait d'en soupçonner la vraie cause. Alors dans le fourneau allumé, elle jette quelques grains de sel. S'ils pétillent, c'est la preuve que l'enfant est réellement malade du mauvais œil. Et la mère murmure l'imprécation consacrée : « Que les yeux (du jettatore) éclatent, comme éclatent ces grains de sel ! » Ou bien, elle choisit sept fragments de gros sel. Elle en jette un dans l'évier de la maison, un autre dans les lieux d'aisance et les cinq autres dans le feu, et elle marmonne : « œil du voisin, œil du rat, œil de l'intrus ! Que tous ils aillent au sein du feu ! » (*'ain eldjar, 'ain el far, 'ain eddokhel leddar, elkoull meghtousin fennar*). Elle a soin de prononcer cette incantation à voix basse, car si les voisins l'entendaient, ils se trouveraient offensés, et ce serait la cause d'interminables disputes.

Les vieilles femmes préconisent plusieurs moyens pour enlever à l'enfant le sort qui l'empêche de dormir. Parfois, on met, le soir, à son chevet une poignée d'orge. Le lendemain on porte l'enfant au fondouk ou caravansérail, avec ces grains d'orge dans ses langes, ou sur sa poitrine, et on les fait manger à un âne jusqu'au dernier, sans que personne les ait touchés. L'âne avale le maléfice. Un traitement du même genre se fait avec du millet long (*berraqa*) que l'on met dans le lit de l'enfant pendant la durée d'une nuit, du vendredi au samedi, et que, le lendemain, on va jeter dans la maison d'un juif. On peut purifier, aussi, par le feu, l'enfant frappé du mauvais œil. On prend au foyer sept charbons enflammés et l'on fait faire à chacune de ces braises sept fois le tour de la tête du malade. Après quoi, on les éteint dans un vase plein d'eau. Une vieille femme ou bien une jeune fille vierge va jeter cette eau dans un carrefour. Elle doit avoir soin de ne pas regarder l'eau épandue et de ne pas rentrer par le même chemin qu'elle a pris à l'aller.

Si ces pratiques de la magie familiale ne réussissaient pas, il faudrait avoir recours à la visite des marabouts. Dans chaque pays, il y en a de particulièrement secourables aux mères. A Blida, la femme, dont l'enfant est lent à dormir, se rend, dans l'intérieur de la ville, auprès de Sidi Abdallah (rue du Bey) et elle attache, à un barreau de sa lucarne grillée de fer, un lambeau de son vêtement pour que le saint ne l'oublie pas. Elle peut aussi se rendre, en dehors de la ville, au tombeau de Sidi el 'Abed, et formuler la promesse suivante devant la desservante (*oukila*) : « Si le sire (*le siied*) guérit mon enfant, je t'apporterai en offrande des galettes de beurre, de celles appelées « m'ârek ». — Tout autre don serait déplacé dans le cas d'insomnie d'un enfant.

Enfin on a recours au sorcier (*iqqach, taleb*), en dernier lieu parce qu'il est le plus coûteux. Celui-ci traite son malade par le grimoire. Il écrit soit des phrases cabalistiques, soit des passages du Coran. Ces phrases cabalistiques n'ont souvent aucun sens. Elles sont d'ailleurs rédigées de manière à cacher celui qu'elles pourraient avoir. Voici un talisman que l'on doit mettre sous l'oreiller de l'enfant qui

ne dort pas : *ç h k s l f l l s k m nou noum tsqil*. L'écrivain a multiplié les consonnes inutilement pour cacher sous leur surabondance la phrase « *çahh sellef lekoum noum tsqil* ». « Oui, Dieu vous prêtera un sommeil profond. » — D'autres fois, il transcrit un verset du Coran en y changeant au besoin quelques mots pour mieux l'approprier aux circonstances. Par exemple, pour faire taire un enfant qui pleure constamment, l'iqqach écrira les versets 59, 60, 61 de la sourate 53. « *Ces paroles vous étonnent. Vous riez et vous ne pleurez pas, restant silencieux, silencieux, silencieux.* » Dans le texte il y a le mot « *samidouna* » : se divertissant. L'on y a substitué le mot « *sakitouna* » : silencieux. Puis le sorcier a ajouté : qu'ainsi se taise un tel, fils d'une telle, et qu'il cesse de pleurer ! Cette phrase a été écrite dans le creux d'une assiette. La mère devait la délayer dans de l'eau et faire boire cette eau à son enfant. Il ne pouvait que guérir, si les paroles du Livre Evident sont véridiques. Car Allah a dit dans le Coran (Ch. XVII verset 84) : « *Nous envoyons dans le Coran la guérison et la grâce aux fidèles* ».

**La marche.** — L'homme, assurent les vieilles mauresques, devrait marcher dès sa naissance, comme la plupart des animaux. S'il s'attarde dans les langes, c'est la faute de notre mère Eve. Celle-ci, ayant enfanté, se reposa et s'endormit, son enfant couché sur le sein. La vache, au contraire, et la jument, et nombre d'autres, quand elles eurent mis bas, se hâtèrent de lécher leurs petits. Or, la salive condense le sang en chair (*i'aqed ellham*), et le massage consolide les membres. Aussi les petits de ces animaux courent-ils presque sur le champ, tandis que l'enfant de la femme est souvent bien lent à essayer ses premiers pas.

Heureusement que la tradition nous a conservé des remèdes éprouvés. Si la mère soupçonne son enfant d'avoir les genoux faibles, elle cherche dans la campagne un nid de fourmis. Elle en prend les œufs et les écrase sur les jambes de son nourrisson.

Les fourmis étant fort alertes et ingambes, l'énergie, qui est dans leurs larves, en pénétrant dans le jarret de l'enfant, lui communiquera leur activité.

Il semble parfois que les articulations soient nouées. La magie blanche des vieilles femmes offre des pratiques pour les délier. Elles ligottent les pieds et les mains du sujet avec un brin de jonc ou de diss. On l'assoit sur le seuil de la porte, l'on dépose sur ses genoux des figues et du sucre et on le laisse seul. Cette coutume étant bien connue, le premier passant qui voit cet enfant en cet état comprend ce qu'on veut de lui. Il dénoue les liens qui immobilisent l'enfant et se retire en emportant les figues et le sucre pour sa peine. Il a rompu le charme. Il n'a pas seulement détaché ses liens, il a aussi dénoué ses membres. D'autres fois on met l'enfant malade dans une de ces grandes couffes en sparte que l'on appelle *'adel*. Deux femmes le portent par les anses du panier. Elles vont ainsi, de maison en maison, mendiant un peu de farine. Quand elles ont frappé à sept portes, elles rentrent pour pétrir avec cette farine la « galette de Sidi el Habchi ». C'est le nom d'un marabout enterré sur les premières hauteurs de l'Atlas, au-dessus de Souma. Le pain cuit, on fait ployer les jambes de l'enfant et on rompt sur ses genoux la galette en disant : « Voici la galette de Sidi el Habchi ; avec la permission d'Allah cet enfant marchera. » La galette est distribuée aux pauvres. Comme toujours les marabouts offrent leur intervention miraculeuse aux mères inquiètes de ne pas voir marcher leurs enfants. A Blida, elles les apportent à Sidi el 'Abed. Elles prennent dans sa lampe de terre un peu d'huile dont elles oignent les pieds et les genoux trop paresseux. Enfin, pour guérir pareille infirmité, les parents vont jusqu'à faire appel aux saints mérites du vendredi musulman et aux miracles

qu'accomplit souvent la Prière en commun de ce jour. En effet, on a vu des pères, (dont quelques-uns avaient des enfants irrémédiablement estropiés), piler le vendredi de l'oxyde de cuivre (*hdida*) et le délayer dans l'eau. Après la prière de midi, ils traçaient avec cette solution un anneau tout autour des deux pieds malades, au-dessous de la cheville. Puis, quand le muezzin appelait les fidèles à la prière de « l'aceur », ils adjuraient au nom d'Allah leur enfant de se lever : « Lève-toi et cours comme les vrais croyants courent à la prière ! »

**Le sevrage.** — Au bout d'un an, c'est la coutume de sevrer l'enfant. La nourrice tâche alors de le dégoûter du sein en lui persuadant que c'est « *kekhhhi* » sale, en crachant dessus et appelant les goules Berdzou, Beldem, qui font peur à l'enfant désobéissant. Pour le convaincre, elles mettent sur leur poitrine du marc de café, de la résine (*redjina*), de la suie prise sur les « seins » du brasero (*nafekh*). Elles emploient aussi l'aloës du commerce (*mourr* ou *cebor*). Si l'on se sert du suc de l'agave (*cebbara*), l'enfant deviendra patient et résistant (*cebbar*). Si on le sèvre avec du henné, l'enfant deviendra affectueux (*henin*).

Souvent le nourrisson est pris de jalousie pour un petit frère. Les mauresques assurent même qu'il sent ce concurrent avant que sa mère en ait conscience. Il s'étiole, il ne veut plus quitter sa mère. S'il est sevré, il veut reprendre le sein. Elles guérissent cette affection qui compromet la santé de l'enfant en lui faisant boire de l'eau qui a servi à laver la leçon du jour sur la planchette des écoliers, pour lui faire comprendre sans doute que chaque jour apporte sa tâche et abolit les devoirs achevés. On lui fait manger un bout de tripe qui se trouve dans les intestins du mouton et qu'on appelle « *lahmet bou nadem* », le morceau du repentant. On lui fait absorber de l'eau et du pain qui ont passé la nuit dans les lieux d'aisances. Enfin, on fait cuire un œuf dans de la chaux vive, tout comme son cœur est brûlé par l'envie. Quand il est cuit, on l'épluche et on en jette la coquille, — tout comme l'enfant doit dépouiller les mauvais sentiments, et on lui donne l'œuf à manger — ce qui lui rendra l'appétit et la santé, s'il plaît à Dieu !

**La parole.** — Si l'enfant est en retard pour le langage, la mère, à l'heure où la marmite chante, a soin de recueillir sur son couvercle la vapeur d'eau qui s'y dépose. Elle la fait boire au baby qui, bientôt, se mettra à jaser. Si elle connaît quelque voisine qui possède un canari en cage, elle ira, un soir, chercher l'eau du petit abreuvoir où s'est désaltéré l'oiseau chanteur. L'enfant, après l'avoir bue, se plaira à gazouiller comme lui. Si l'on avait à craindre une véritable infirmité, il faudrait laisser la magie blanche, et recourir à la religion. C'est ainsi que, dans le cas où l'enfant menacerait d'être sourd-muet, les parents se rendraient, le jour de la fête des Sacrifices, chez leurs amis, pour retenir la langue du mouton qu'ils égorgent ce jour-là. Ils auraient soin d'en réunir sept de cette façon, toutes provenant de victimes immolées, à cette occasion, selon le rite musulman, par de vrais croyants. Ils forceraient ensuite leur enfant à les manger dans le plus bref délai possible. Ce serait blasphémer, au jugement des dévots, que de mettre en doute l'efficacité de ce remède.

**La dentition.** — La crise des dents préoccupe les mères mauresques comme nos nourrices. Elles passent tout le temps où elles sont libres de travaux à frotter du doigt les gencives endolories de leur enfant, lui répétant inlassablement « *guen guen !* », et puisant, pour ce faire, de l'huile dans toutes les lampes des marabouts qu'elles visitent. Combien de visites à ces marabouts, avant qu'elles puissent, un jour, crier à la voisine, suivant la formule consacrée : « Venez voir le « bouton de fleur d'oranger » qui nous a poussé ! » Pour aider cette incubation pénible des

dents, la médecine traditionnelle des femmes a certains secrets. Quand l'enfant est tracassé par les dents, il est bon que la mère fasse bouillir du blé dans la marmite en cuivre (*gasân*). Cette opération amollit, par sympathie, les gencives d'où sortiront bientôt les dents, turgescentes comme le grain gonflé sort de l'eau bouillie. Elle peut aussi faire cuire des œufs durs : la dent se durcira au fur et à mesure de la cuisson. Et quand les voisines se partageront les œufs, et en briseront les coquilles, la dent fera éclater la dernière pellicule qui l'emprisonne. Il est d'autres pratiques recommandées aux mères qui ont quelque raison de se méfier de la lenteur de la dentition chez leurs enfants. Quand la première dent va sortir, une mère, soucieuse de ses devoirs, fait cuire dans le poëlon qu'on appelle « *tadjin* » une mince galette de pâte sans levain. Quand cette crêpe est refroidie, la tenant des deux mains, elle l'appuie sur la tête de l'enfant de telle façon que la crêpe s'entr'ouvre et que la tête passe au travers. Elle est ensuite partagée aux gens de la maison qui doivent la manger. Nul doute que la tête de la dent ne perce bientôt la peau des gencives, comme la tête de l'enfant a traversé la crêpe !

Plus tard, à la chute des premières dents, la mère n'oubliera pas une vieille cérémonie qui assurera une jolie dentition à son enfant. Choissant la première nuit du mois lunaire, celle où le croissant nouveau semble laiteux et comme nacré, les femmes amèneront l'enfant sur la terrasse de la maison, s'ils habitent en ville, ou dans tout autre endroit découvert s'ils habitent à la campagne. Elles le tourneront, le visage vers la nouvelle lune, et il devra dire cette invocation :

« O croissant, ô croissant !  
Change-moi les dents ;  
Et donne m'en qui soient belles  
Comme celles de la gazelle ! »

vieille et enfantine conjuration conservée à travers les âges et qui lui procurera, comme à ses pères, des dents conformes à l'esthétique indigène, c'est-à-dire largement espacées, symétriques, arrondies et petites comme de minuscules grêlons.

\* \* \*

On pourrait croire, vu la naïveté des pratiques énumérées et l'étrangeté des recettes détaillées, que je n'ai parlé, jusqu'à présent, que de cette médecine familiale appelée chez nous « les remèdes de bonnes femmes ». Nous n'avons vu encore que des indispositions légères ou communes à tous les enfants. Il est assez naturel de ne pas avoir rencontré dans des occasions de ce genre les procédés et la méthode de la médecine musulmane. Nous passons au traitement des maladies accidentelles, les plus graves qui atteignent l'enfance, celles où cette médecine peut donner sa mesure.

Nous devons l'avouer de suite : nous ne trouverons aucune différence d'esprit ni de méthode dans le traitement des grandes maladies, où pourtant, chez les Arabes, comme chez tous les peuples, l'amour paternel fait appel à toutes les ressources de la science médicale du temps. Et la raison en est simple : c'est que la médecine ni le médecin n'existent dans la société indigène.

Le taleb, l'iqqach, proprement l'écrivain public et sorcier qui se donne pour médecin, est un pauvre hère qui, ayant appris quelques pages du Coran, sachant lire et écrire, vit en écrivant la correspondance des illettrés, en disant la bonne aventure et en rédigeant des talismans. Un proverbe dit : « Quand l'étudiant qui apprend le Coran est fruit sec, il se fait chanteur (*meddah*) ou sorcier (*iqqach*). »

Il loue une boutique minuscule, pour cinq francs par mois au plus, dans quelque rue peu passante, détournée. Il y étale une natte, y apporte une caisse à savon. Sur cette caisse, il dispose quelques livres, souvent français, quoiqu'il ne les lise pas, mais la magie étrangère est toujours plus estimée que celle du pays. Un seul livre de médecine arabe s'y trouve d'ordinaire : c'est la *Rahma d'Essoyouti*, sorte de codex de la sorcellerie où, sauf quelques simples, on ne trouve que des recettes magiques. Les autres livres imprimés sont des « *qora'* » tableaux où figurent un certain nombre de personnages antiques, hommes ou femmes. Le consultant met le doigt sur l'un de ces noms, et l'iqqach lui lit son sort, tel qu'il est écrit dans le commentaire de ce tableau. A ces deux ouvrages fondamentaux, l'iqqach ajoute une multitude de notes manuscrites, traditions recueillies oralement ou inventions personnelles, qui sont le fondement de sa réputation de savoir. Un proverbe dit : « Les écrits de l'iqqach ne se relient point, et lui-même ne triomphe point. » *El iqqach ktabou ma iseffe ou houa ma ideffer.*

Les femmes n'ont aucune confiance particulière dans la science médicale du taleb. Leur mémoire, autant et plus que la sienne, est remplie des recettes applicables à chaque cas. Mais elles se trouvent souvent embarrassées pour déterminer le genre de la maladie, comme nous dirions, c'est-à-dire, dans leurs croyances, quel djinn a frappé le malade, et pour quelle raison ? Elles demandent aussi au taleb de leur indiquer le genre de victime qu'il convient d'égorger dans la circonstance. Tout le talent de l'iqqach consiste à savoir « calculer » la cause du mal, et tirer au clair le sacrifice approprié, s'il y a lieu « *ihseb lelmrid 'alach khedaha* ou *ikherredj ennechra* ». Pour cela, il n'a pas besoin d'ausculter, ni de voir le malade. Il se contente la plupart du temps de demander son nom et celui de sa mère : puis avec son « *qlem* » (plume) il fait des lignes de points (*ineqqet*) sur un papier, en marmottant des formules inintelligibles. Il s'arrête soudain, éclairé, et il dicte son ordonnance. Parfois, si la consultante paraît en état de bien rétribuer sa peine, en outre du nom de l'enfant et de celui de la mère, il demande la date de sa naissance et celle du jour où il est tombé malade. On sait que les lettres arabes ont une valeur numérique. Il réduit ces quatre données en leur équivalent arithmétique. De cette somme, il retranche autant de fois sept qu'il se peut. Il prolonge, par ces calculs, l'opération qui n'en a que plus de prix. Le chiffre qui reste fixe le signe du Zodiaque qui détermine la maladie cherchée. Il ouvre alors le « Livre des connaissances vérifiées et exactes de l'Imam et philosophe célèbre sous le nom d'Abou Ma'acher, le Grand astronome », et il se reporte au commentaire du signe fixé par le calcul. Et, avec un peu de tact ou d'induction appliquée aux confidences de la femme, il peut très honorablement caractériser le mal, dicter le traitement, nommer les parfums nécessaires et décrire jusqu'à la couleur de la victime exigée.

D'après sa manière de pronostiquer le mal, on peut deviner que la science médicale du Taleb, venant s'ajouter à celle des femmes pour le traitement des grandes maladies de l'enfance, ne modifiera pas sensiblement la méthode que nous avons déjà reconnue. Voici d'ailleurs, pour chaque maladie, les différents remèdes les plus en vogue dans ces cinq dernières années.

**Maladies intestinales de l'enfant.** — Quand un enfant dépérit, les mauresques ont l'habitude de dire : « Ce sont ses frères qui le visitent », c'est-à-dire les petits génies de son âge. Parmi les remèdes préconisés pour la « maladie des frères » (*merd khaoutou*) il n'en est guère qu'un qui puisse se dire décemment en français : une femme prend un fuseau dans ses deux mains, et, faisant face à l'enfant, elle brise en deux le fuseau devant son visage.

Parfois, cependant, on reconnaît que ces langueurs proviennent de la faiblesse de l'estomac. C'est que la nourrice, avant de lui donner le sein pour la première fois, a négligé de faire sucer à l'enfant du tan pilé dans de l'huile ! Il faut se hâter de lui donner du tartre délayé dans de l'huile. On peut aussi faire absorber du minium au malade trois jours de suite ; le premier jour avec de l'eau, le second avec du citron, le troisième avec de l'huile. On recommande aussi la corne du pied du mouton ou le sabot du bœuf brûlés et mêlés à du miel. Quelquefois, il faut avoir recours à la cautérisation. Elle se fait à « la mèche bleue » *fila zerqa*. La sage-femme prend la mèche qui pend au bec de la lampe indigène et la promène sur le ventre de l'enfant en pratiquant ce que nous appelons des pointes de feu.

Mais, le plus ordinairement, ces sortes de maladies se traitent par les simples : potion de cumin et de girofle, ou bien du musc et de l'ail dans du petit lait, ou bien des grains de carvi sur du citron. On écrase aussi du thym, des feuilles de ronces, du pouliot, de l'ail, de la menthe à feuilles rondes (*temersat*), de jeunes pousses du lentisque et du girofle. On exprime le jus de ces différentes plantes dans la bouche de l'enfant. Il guérit, et si on continue en le mettant à un régime de patates douces, il engraisse.

**La hernie.** — La hernie congénitale ne se traite pas. Elle est l'œuvre du créateur, et qui oserait modifier son œuvre ? Accidentelle, elle est attribuée aux pleurs. Pour la soigner, on fait boire de la gomme ammoniacale diluée dans de l'huile, ou manger des œufs de tortue cuits.

**Les écouelles.** — Pour les écouelles, il faut faire manger du porc à l'enfant, malgré l'interdiction coranique. Ce traitement est indiqué par la langue elle-même, l'écouelle s'appelant en arabe « *khensir* » comme le porc. On lui fait manger du rat. On forme aussi une pâte avec tant de grammes d'arsenic mêlés à leur double de feuilles de laurier-rose pilé, le tout pétri avec du goudron, et l'on en enduit la plaie.

**Le goître.** — On traite le goître par le contact du vêtement d'un mort, ou celui du mort lui-même. Dans le premier cas, on détache un lambeau d'étoffe de l'habit dans lequel un individu, homme ou femme, a expiré, et le malade doit le porter comme notre foulard ou notre cravate. Dans le second cas, on approche le goîtreux du cadavre et l'on porte la main du mort sept fois sur la glande malade. Le goître se fondra au fur et à mesure que le mort se dissoudra dans la terre.

**La fièvre.** — Pour combattre la fièvre, le taleb, d'accord avec la coutume, recommande trois sortes de moyens. Le plus habituel est la visite aux « stations » des génies. Ce sont, pour la région de Blida, la source ('anceur) de Sidi Ahmed el Kebir, le vieux cimetière de Sidi Ali Gaïour, la cascade de Sidi Moussa, le ruisseau de Mimoun « aux brouillards » (*Mimoun Ghiam*) à Boufarik. Le sorcier fixe le lieu de pèlerinage convenant à chaque cas. Il a soin aussi de désigner, avec les parfums, le sexe de la volaille qu'il faudra offrir aux génies, et si elle doit être blanche ou noire, couleur de feu ou couleur « fleur de fève » etc...

Le second moyen est la visite à un marabout, (à Blida, Sidi El 'Abed), avec petites bougies colorées et don d'argent (ou 'ada) ou dons en nature.

Le troisième moyen est le secret du sorcier. C'est un traitement dont il est seul détenteur, et qu'il déclare tenir des anciens sages par une chaîne de traditions certaine. Parfois, le procédé est original, même humoristique ; par exemple : un taleb se fait apporter, pour soigner un enfant fiévreux, trois feuilles de laurier-rose. Il écrit sur chacune d'elles « Qaroun, Phar'aoun, Hâman, les chrétiens et les Juifs coucheront dans l'enfer », et il recommande de faire des fumigations pendant trois nuits consécutives avec une de ces feuilles dans la chambre du malade.

**La coqueluche.** — La grande maladie de l'enfance, la coqueluche, est comme chez nous, l'effroi des mères musulmanes (*esso' let el 'aouâia*). On répète un hadits du Prophète qui défend de toucher la tête de l'enfant qui a la coqueluche. Son caractère contagieux est donc connu. Elles le traitent par des potions ou des inhalations, ou par l'immolation simulée. Le plus ordinairement, elles se contentent de recueillir de la rosée et de la faire boire au malade. Elles font bouillir aussi des escargots et en font absorber l'eau. Enfin elles se procurent ce qu'elles appellent de l'écume de la mer, c'est-à-dire de l'os de seiche qu'elles mélangent après combustion avec du miel. Elles sont persuadées de l'efficacité de certaines exhalaisons méphitiques. Lorsque les Français eurent établi le gaz à Blida, on vit les femmes indigènes porter leurs enfants à l'usine et leur faire respirer l'odeur forte de la chaux que l'on retire des épurateurs. En même temps qu'ils emploient cette innovation, ils ont recours à des pratiques d'un caractère fort ancien. On porte le jeune enfant malade à un vieux marabout que les femmes appellent Bou Neçla « le marabout au sabre sans poignée ». Il y en a toujours un aux environs des agglomérations indigènes. On a soin d'amener un enfant né après la mort de son père (*itim el hcha*). Cet enfant jouera le rôle de sacrificateur. A son défaut, la gardienne du tombeau (*oukila*) remplira les mêmes fonctions. Elle brandira une lame d'acier sans monture (*neçla*) que le temps ou la prudence ont soigneusement ébréchée. Et elle la passera sept fois sous la gorge de l'enfant malade. Moyennant ce simulacre d'égorgement, celui-ci sera rédimé.

Ces exemples démontrent suffisamment que le traitement des maladies infantiles, inspiré par le taleb, offre les mêmes caractères de naïveté superstitieuse que la médecine des vieilles mauresques. C'est que ce taleb n'a rien étudié, pas plus que les vieilles femmes, en dehors de la médecine populaire. Il en reproduit donc les procédés en y ajoutant seulement l'emploi de l'écriture, je veux dire l'abus des talismans écrits qui constituent le plus clair de ses bénéfices.

\* \* \*

Si l'on cherche plus d'esprit scientifique et des méthodes plus rationnelles dans les spécialistes indigènes qui traitent les maladies infantiles, on ne sera pas moins déçu.

Voici quelques faits.

**Le choléra infantile.** — Il est de tradition que la femme qui nourrit, lorsque vient la saison des fruits, partage en deux le premier fruit de chaque espèce qu'elle mange, puis y épanche quelques gouttes de son lait. Elle en jette ensuite la moitié sur la terrasse et mange l'autre. Sans cette précaution, on assure que le nourrisson est pris de coliques. Il est malade de la « *nanna* » ou choléra infantile. Deux familles, à Blida, se sont fait une spécialité de cette maladie : les Ben Dikhaï et les Ben Teftifa. On leur porte l'enfant trois samedis de suite. Ils leur pratiquent chaque fois deux incisions au rasoir entre les yeux. Cette opération doit se faire avant le lever du soleil.

**La jaunisse.** — La jaunisse est traitée exactement de la même façon, le même jour, aux mêmes heures par la femme de Sid Ahmed ben Teftifa, ex imam de la mosquée hanéfite. Celle-ci soigne les femmes. Les hommes sont soignés de la même manière par El Hadj Mohammed Qâraman. La jaunisse et le choléra infantile sont donc considérés comme la même maladie, ou deux cas similaires.

**La coxalgie.** — Pour la coxalgie (*'arq lâsa*), on a recours à un bâtier (*brâd'i*) du nom de Ben Yousef oulid el Bhira. On lui apporte avec l'enfant un



roseau. Il prend la mesure de la jambe malade avec ce roseau, de la tête de l'os coxal au talon. Il coupe ensuite le roseau et le dépouille soigneusement de ses feuilles et nœuds. Le samedi suivant, avant le lever du soleil, le médecin et son malade se rendent en dehors de la ville et s'arrêtent sous un arbre. L'enfant tient le roseau le long de sa jambe. Entourant de ses dix doigts la jambe et le roseau à la hauteur de la cuisse, l'opérateur abaisse les mains jusqu'à terre. Il recommence sept fois ce geste, en prononçant le verset de la guérison (*sourate XVII, verset 84*) : « *Nous envoyons dans le Coran la « guérison et la grâce aux fidèles » ou bien (sourate XLI, verset 44) : « Dis : « Le Coran est une direction et un remède. »* Ce traitement doit être recommencé trois samedis de suite. L'on enterre ensuite le roseau dans une vieille tombe. »

**La hernie.** — La hernie abdominale est soignée par un maître d'école, Si l'arbi el Mbarek. Le malade lui apporte un grand foulard de couleur à emballer le linge (*terzima*). Le maître, collant ce foulard sur ses lèvres, murmure le verset de « la guérison ». Puis il serre le ventre du malade avec ce foulard. — Un concurrent, Mohammed ben Bakir, cafetier de son métier, s'est acquis une réputation aussi grande sans user du Coran. Il masse la veine qui se trouve dans le creux du coude, puis il la comprime pendant une demi-heure avec un caillou serré à l'aide d'un mouchoir.

**Écrouelles.** — Une maraboute, de la famille des Chghaghnia, de la tribu des Guerouaoua, (commune de Souma), et du nom de Baïa, femme d'El Qçir, est réputée parmi les habitants de Blida, où elle réside, pour ses cures d'écrouelles. Elle les cautérise avec une corne de chèvre, pendant trois samedis de suite.

« **Tizguert** ». — Sous le nom de « Tizguert », les indigènes confondent plusieurs maladies du cou, entre autres le torticolis et le furoncle dans la région de la nuque, etc... Ils attribuent à la tizguert des enfants une origine singulière. Quand une ménagère, disent-ils, a résolu de tisser un burnous ou un haïk à sa famille, elle doit avoir bien soin de prélever, sur la première pelote de laine qu'elle emploiera à faire la chaîne, une longueur égale à la hauteur de la porte de la rue. Elle mesurera donc cette porte avec ce fil. Elle mesurera également la hauteur de la porte de sa chambre avec le même fil qu'elle jettera ensuite au feu. Sans ce sacrifice, un de ses enfants tombera malade de la tizguert pendant l'année.

L'enfant, atteint de cette maladie, est conduit à un savetier du nom de Mohammed ben Abd el Qader bou Châma. Celui-ci opère, ou, selon l'expression arabe « coupe » la tizguert le samedi, le dimanche et le lundi jusqu'au lever du soleil. Il crache dans sa main et passe celle-ci sur le cou du malade. Puis il l'enduit avec du noir de fumée qu'il prend aux flancs du petit fourneau indigène (*nafekh*). Une femme, connue sous le nom de Fathmat Ezzohra, lui fait concurrence auprès de la clientèle féminine avec les mêmes procédés.

On peut multiplier ces exemples, on arrivera à cette conclusion : c'est que les spécialistes indigènes ne sont pas, comme les nôtres, des praticiens qui ont concentré leurs études sur une maladie particulière. Ce sont, d'ordinaire, des gens de petits métiers pour qui la médecine est un moyen d'existence accessoire. Ils n'ont pas, non plus, comme l'entendent nos rebouteurs, un secret transmis, de père en fils, dans la famille. Leurs procédés sont très simples et connus de tous. Ce sont, à en croire leurs coréligionnaires, des individus, d'ailleurs ordinaires à tous les autres points de vue, qui ont hérité d'un pouvoir spécial. Ils appellent ce pouvoir « le don » ('*atiia*). Ils se disent eux-mêmes « gratifiés de ce pouvoir », « *m'atiin bih* ». Celui qui le leur a transmis est nommé le « donneur » ('*âti*). Et il le leur a trans-

mis avec une certaine solennité. Le maître a montré en détail comment il opère. S'il procède par le crachat, comme il arrive en beaucoup de cas, il a dû cracher dans la bouche du disciple pour lui communiquer son pouvoir. En essayant de remonter la chaîne de la transmission, on arrive à un fondateur doué du prestige maraboutique. C'est ce que l'on peut voir dans la formule dont se servent quelques-uns de ces thaumaturges. Par exemple, la famille de El Açlouni, jadis serviteur du marabout El Mahadjoub, (enterré près de Boufarick), a la spécialité d'éloigner le mauvais œil. On amène à un membre quelconque de cette famille un enfant qui en a été atteint. L'opérateur prend le bras gauche de cet enfant et le mesure avec son empan depuis les doigts jusqu'aux épaules, puis depuis les épaules jusqu'au bout des doigts et ainsi sept fois, et de même au bras droit, puis il dit : « Au nom d'Allah, ô pouvoir (*baraka*) de nos ancêtres, ô pouvoir de nos parents, ô saints de notre ville, ôtez-lui le mauvais œil, voilez-le et éloignez de lui l'œil méchant. »

A Blida, le type de ces familles maraboutiques à spécialité médicale est la descendance de Sidi Ahmed ben Fâres. On peut croire que l'origine de leur « don spécial » est un calembour. En effet, ils soignent l'eczéma et les affections de ce genre. Celles-ci s'appellent le feu persan « *nar el farsïia* ». Le peuple, pour qui la Perse est inconnue, a compris le feu de Fâres, le feu que guérit Sidi Ahmed ben Fâres.

Quoi qu'il en soit, depuis la mort de leur ancêtre peut-être, c'est-à-dire depuis le 16<sup>e</sup> siècle, cette famille jouit de la spécialité de guérir les éruptions eczémateuses. Ils crachent sur le mal, étendent leur salive sur toute la surface malade, et la saupoudrent ensuite de cendre. Le malade doit être traité ainsi trois lundis successifs. Le lundi, en effet, est le jour consacré du pèlerinage et la date périodique de ces guérisons miraculeuses. Le prix était naguère encore d'une « ouqïia » par visite. L'ouqïia, dont la valeur est de 30 centimes, est le prix traditionnel dans ce genre de cures maraboutiques. Depuis quelque temps, la vogue rend cette famille plus exigeante, et elle laisse à la reconnaissance du miraculé le soin de fixer ses honoraires.

C'est par hérédité que cette « *baraka* » se transmet dans la famille des Oulad Sidi Ahmed ben Fâres, ce qui se comprend si l'on veut admettre que le pouvoir qu'ils ont sur le « *nar el farsïia* » leur vient de leur nom d'el Fâres. Leur descendance étant nombreuse, ils ne communiquent leur « don » à aucun autre. En revanche, tous ceux qui peuvent se réclamer de leur nom le possèdent et le plus lointain parent, comme le plus petit enfant, garçon ou fille, même encore à la mamelle, peut, dans l'opinion générale, avec sa salive et un peu de cendre, guérir les malades, non pas, comme nous le croirions, grâce aux vertus chimiques contenues dans ces deux éléments à base caustique, mais bien en vertu du pouvoir qui lui a été conféré avec le sang par ses pères et du privilège qu'Allah a concédé, à l'origine, à son pieux et saint ancêtre, Sidi Ahmed ben Fâres.

---

## COMMUNICATIONS

## IV.

Note métrologique sur la livre et la pile de Charlemagne,  
et sur l'osselet de Suse.

par J. A. DECOURDEMANCHE (Paris).

D'après les métrologues grecs de l'école d'Alexandrie, trois talents ou « kikkar » constituent les dénéraux ou types des divers poids et mesures anciens, dont ils donnent les rapports.

Le premier de ces talents est des  $96/125$  du troisième ;

Le second est des  $9/10$  du premier ;

Le troisième est des  $125/96$  du premier.

Le troisième de ces talents contient 2.500 tétradrachmes attiques ou 10.000 drachmes attiques.

Si nous admettons le poids, presque universellement admis, de 17 gr. pour le tétradrachme, soit de 4 gr. 25 pour la drachme, on trouve que le troisième talent pèse 42 k. 500 gr.

Sur cette base, le premier talent, qui vaut  $91/125$  du troisième, se trouve peser 32 k. 640 gr. et le second, qui est des  $9/10$  du premier, ressort à 29 k. 376 gr.

Les auteurs indiqués, entre nombre d'autres désignations, appellent le premier talent : talent babylonien ; le second : talent assyrien et le troisième : talent égyptien.

Sans attacher plus d'importance que de raison à ces désignations, on a donc :

Talent babylonien : 32 k. 640 gr. ;

Talent assyrien : 29 k. 376 gr. ;

Talent égyptien : 42 k. 500 gr.

Le talent assyrien apparaît comme en relation directe avec le talent babylonien, par retranchement de  $1/10$ , à moins que le talent babylonien n'ait été formé en ajoutant  $1/9$  au talent assyrien.

Le talent égyptien apparaît également comme apparenté au talent babylonien.

En effet, si l'on ajoute au poids de ce dernier . . . . . 32 k. 640  
le quart de son poids, soit : . . . . . 8 k. 160

On obtient le Canthar babylonien, qui pèse . . . . . 40 k. 800

Or le talent égyptien pèse les  $100/96$  ou les  $25/24$  du Canthar babylonien. Cette proportion de 24 à 25 est constante dans la métrologie ancienne. Sans sortir du domaine perso-babylonien, notons que 96 dariques fortes (époque Sassanide) valaient 100 dariques faibles.

Ces éléments une fois indiqués, passons immédiatement à l'examen des éléments d'un poids célèbre : la Pile de Charlemagne.

## LIVRE ET PILE DE CHARLEMAGNE.

La division Carthaginoise du talent dit assyrien est la suivante :

|                   |           |               |
|-------------------|-----------|---------------|
| Drachme . . . . . | I         | 3 gr. 672     |
| Mine . . . . .    | I 100     | 367 gr. 20    |
| Kikkar . . . . .  | I 60 6000 | 29 k. 376 gr. |

Si l'on ajoute, au kikkar, le quart de son poids,  
on obtient le poids du Canthar assyrien du blé, soit  
lequel contient 100 mines de 367 gr. 20 l'une.

7 k. 344 gr.  
36 k. 720 gr.

A noter que si l'on retranche  $\frac{1}{9}$  des 36 k. 720 gr. du Canthar assyrien du blé, l'on retrouve les 32 k. 640 du poids du talent babylonien.

La Pile de Charlemagne, étalon de poids qui se trouve au Conservatoire des Arts et métiers, pèse 12 k. 342 gr. Si l'on multiplie ce poids par trois, l'on obtient 36 k. 726 gr., soit 6 gr. seulement de plus que le poids du Canthar assyrien. La Pile de Charlemagne est donc du tiers de Canthar. Le même Canthar contient 100 mines Carthagoises de 367 gr. 20 l'une ; la Pile de Charlemagne représente donc le tiers de 100 mines soit 33 mines  $\frac{1}{3}$ , à cela près de 6 grammes sur l'ensemble.

Cet écart de tolérance ( $\frac{1}{6000}$ <sup>m</sup> environ) est absolument insignifiant, surtout si l'on tient compte du fait que les anciens instruments de pesage n'avaient pas, à beaucoup près, la précision de ceux actuels.

Nous concluons, de ces rapprochements, que nos calculs sur le poids théorique du talent assyrien se trouvent absolument justifiés par la comparaison effectuée avec la Pile de Charlemagne, ce qui entraîne l'exactitude de tous les autres calculs, puisque les trois talents-types sont en rapports proportionnels entre eux.

D'après ce qui précède, la Pile de Charlemagne contient 33  $\frac{1}{3}$  mines Carthagoises, autrement dit, un même nombre de livres de Charlemagne, qu'elle fait ressortir à 367 gr. 260 l'une. Or, d'après les pesées, la livre de Charlemagne est de 367 gr. 262. Cela veut dire que la moyenne d'usage excède seulement de 2 milligrammes par livre le poids-étalon donné par la Pile.

Au temps de Charlemagne, la mine Carthagoise était en usage en Sicile et sur la plupart des bords de la Méditerranée. Cet empereur n'a donc pas eu à faire, pour la connaître, de recherches dans l'antiquité.

Toujours il a été allégué que la livre de Paris, contenant 16 onces, avait été constituée en ajoutant un tiers, soit quatre onces, à la livre de Charlemagne. Le fait apparaît absolument exact.

En effet, si l'on divise par cent le poids triplé de la pile de Charlemagne, soit 36 kil. 726 gr., on a, pour la livre, 367 gr. 260. En ajoutant, à ce chiffre, son tiers, l'on obtient, pour la livre de Paris, 469 gr. 680.

Or, lors des travaux qui ont précédé l'établissement du système métrique, la livre de Paris a été évaluée, d'après la moyenne des étalons existant alors, à 469 gr. 683. Elle n'avait donc augmenté, dans l'intervalle de dix siècles environ qui sépare le règne de Charlemagne de la révolution française, que de 3 milligrammes.

#### L'OSSELET DE SUSE.

|   |               |
|---|---------------|
| Nous avons indiqué plus haut que le talent égyptien ressort, en poids français, |               |
| à   | 42 k. 500 gr. |
| En l'augmentant de son dixième, soit de   | 4 k. 250 gr.  |
| on obtient le poids du Canthar de l'huile dit de Memphis, soit                  | 46 k. 750 gr. |

Si l'on double ce poids, l'on a 93 k. 500 gr.

Selon M. de Villefosse, l'osselet de Suse pèse précisément 93 k. 500 gr. D'après M. Haussoulier, il s'agirait de 93 k. 700 gr. Quoi qu'il en soit de ces légères différences, l'on peut dire que l'osselet de Suse représente le poids de deux Canthars de Memphis.

## COMMUNICATIONS.

## V.

L'expédition ethnographique  
du Prof. D<sup>r</sup> K. Weule dans l'Afrique Orientale Allemande en 1906

par A. VAN GENNEP.

J'ai eu le plaisir, il y a quelques années, de faire à Leipzig la connaissance de M. Weule, alors conservateur-adjoint du Grassi-Museum. Il avait deux projets : réorganiser le musée ethnographique et lui acquérir son autonomie ; faire une expédition dans l'Afrique orientale allemande. Il a réussi des deux côtés ; le Musée se développe grâce à l'intelligente contribution qu'apportent à M. Weule, qui en a été nommé directeur, les citoyens riches de Leipzig ; d'où les Publications du Musée, dont plusieurs ont été analysées ici-même. Quant à l'exploration projetée, elle fut subventionnée par la « Commission pour l'exploration géographique et ethnographique des colonies et protectorats allemands ».

Un soulèvement d'indigènes empêcha M. Weule de suivre l'itinéraire qu'il s'était tracé : les autorités l'obligèrent à modifier son plan et à étudier les populations du Lindi, du Mikindani et du Rowuma, dans la région méridionale de la colonie. En définitive, le hasard a bien fait les choses, car de même que la publication presque simultanée du livre de Merker sur les Masai allemands et de Hollis sur les Masai anglais a permis, il y a quelques années, de se faire une idée précise de l'organisation entière de cette population, coupée en deux par des arrangements politiques, de même les deux publications<sup>1</sup> de M. Weule viennent fournir des points de comparaison fort importants à celles de Miss Werner sur les Wayao<sup>2</sup>, les Angoni, les Makonde et les Makua, de R. Sutherland Rattray sur les Angoni, etc.<sup>3</sup> de l'Afrique Centrale Britannique.

En se reportant aux cartes, détaillées au point de vue ethnographique, de Miss Werner et de M. Weule, on verra que les populations énumérées sont éparpillées sur un territoire immense, et réparties chacune en petits groupes séparés par des groupes d'autres tribus. Cet enchevêtrement a eu pour effet d'uniformiser tendanciellement la civilisation matérielle, et de conduire par contre à un renforcement des institutions spéciales sur lesquelles se fonde le maintien de chacune des sociétés différentes : classes d'âge et sociétés secrètes. Sur ces deux points, M. Weule nous fournit des renseignements d'un haut intérêt, d'autant plus précieux que les phases de plusieurs cérémonies ont pu être photographiées par lui. On remarquera combien les deux livres de M. Weule sont pleins de faits utiles, et dénués du fatras auquel nous ont accoutumés les amateurs. L'explorateur savait ce qu'il avait à observer ; il pouvait, grâce à ses connaissances de spécialiste, discerner ce qu'il voyait de nouveau de ce que d'autres avaient vu, et dit, avant lui.

A ce point de vue, le récit détaillé de son voyage est fort intéressant. Ecrit avec bonne humeur, jovialité même, il donne, par une superposition de petites remarques précises, une impression très nette de la complexité réelle de la psyché nègre. M. Weule a gagné la confiance des gens, non seulement par ses appareils jugés magiques, et qui pourtant ne faisaient aucun mal, mais en leur prêtant des albums pour y dessiner à leur aise. En ce

<sup>1</sup> *Wissenschaftliche Ergebnisse meiner Ethnographischen Forschungsreise in den Südosten Deutsch-Ostafrikas*, Mitteil. aus den D. Schutzgebieten, Ergänzungsheft n° 1, Berlin, E. S. Mittler und Sohn, 1908, 4°, 150 pages, 63 pl., 1 carte ; 3 marks.

— *Negerleben in Ostafrika, Ergebnisse einer ethnologischen Forschungsreise*, Leipzig, F. A. Brockhaus, 1908, 8°, 524 pages, 196 fig. dont 4 pl. en couleurs, 1 carte ; 10 marks. Les clichés qui accompagnent le présent article ont été mis gracieusement à notre disposition par la maison Brockhaus.

<sup>2</sup> Miss A. Werner, *The Natives of British Central Africa*. Londres, Constable, 1906, 6 sh.

<sup>3</sup> R. S. Rattray, *Some folk-lore, stories and songs in chinyanja* (avec notes importantes, d'ordre descriptif et comparatif), in 18, Londres, Soc. Prom. Chr. Knowl., 1907.

moment, en Allemagne, le dessin des enfants et des « primitifs », est étonnamment à la mode. M. Verworn, M. Vierkandt et bien d'autres en ont fait leur étude préférée ; et l'on me dit que l'historien Karl Lamprecht, converti depuis peu d'années à l'ethnographie et à la méthode comparative dans toute son étendue, a réuni une collection proprement énorme de dessins de cet ordre. M. Weule en a rapporté de pleins albums, où l'on trouve de tout, entre autres la carte ci-joint (fig. 31), qui constitue une importante contribution à l'étude, commen-

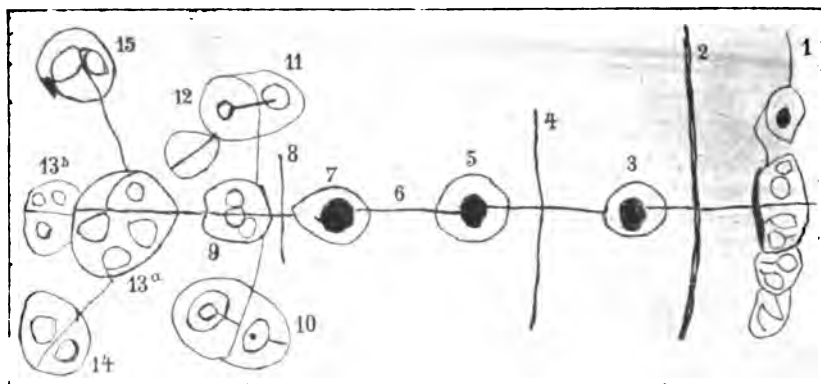


Fig. 31.

Carte de la grande voie des caravanes, avec ses embranchements de Dar-es-Salam (1) à Ujiji sur le Tanganika (14) et Muanza sur le Victoria-Nyanza (15).

cée depuis peu, des débuts de la cartographie (Océaniens, Youkaghires, Esquimaux, etc.). Le récit du voyage est abondamment illustré de tels desseins, et l'on remarquera que les portraits sont assez rares, au lieu que les scènes de la vie quotidienne, et surtout celles qui rappellent à l'artiste un moment de son existence, sont le genre préféré de beaucoup. Quelques-unes de ces scènes sont très compliquées et le procédé pour l'indication des plans est exactement celui de nos enfants. On rattache les diverses scènes les unes aux autres par des lignes plus ou moins ondulées, de manière à indiquer, comme par un fil d'Ariane, la voie qu'il faut suivre pour passer de l'un des éléments du dessin aux suivants.

La civilisation matérielle des populations traversées a été étudiée dans le plus grand

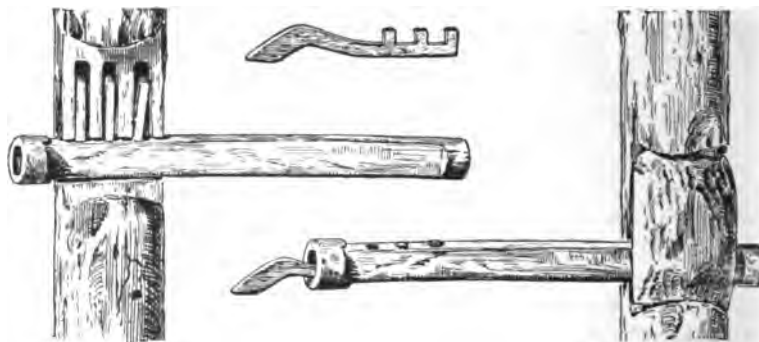


Fig. 32.

Serrure des Makonde.

détail, décrite et dessinée avec soin. Il est vraiment curieux de rencontrer chez les Yao, Makonde et Makua toute une série d'instruments qui se retrouvent sans doute aussi ailleurs, mais non pas ensemble, sinon en Europe : le diabololo, le téléphone des enfants, le « cri de la

belle-mère »; celui-ci<sup>1</sup> joue dans les cérémonies d'initiation le rôle du rhombe d'autres populations. Je citerai aussi le mode intéressant de fermeture, reproduit ci-contre, des



Fig. 33.

La serrure est placée en dedans de la porte.

Makonde (fig. 32 et 33), et le réalisme des masques makonde (fig. 34) utilisés pendant les cérémonies de l'initiation; on les comparera utilement aux scarifications sur le vivant (cf. *Wiss. Erg.*, pl. I et *Negerleben, passim*) (fig. 35) et sur les statuettes en bois (*Wiss. Erg.*, pl. XXII). Peut-être ces scarifications ont-elles été autrefois un signe tribal: mais elles ne le sont pas de nos jours, pas plus par exemple que dans l'Afrique occidentale française (p. ex. en Côte d'Ivoire).



Fig. 34.

Masques Makonde.

L'étude comparée des cérémonies d'initiation exigerait de longs développements: comme j'espère l'avoir démontré dans mes *Rites de Passage* (sous presse) elles n'ont aucun rapport essentiel avec la puberté physiologique, mais marquent seulement ce que j'ai appelé la « puberté sociale ». Ceci par exemple est très net pour les Yao, où les cérémonies d'initiation des filles commencent vers les 7<sup>e</sup>-9<sup>e</sup> années pour ne se terminer qu'après la naissance du

<sup>1</sup> Sur la répartition mondiale de cet instrument, cf. H. Balfour, *The friction-drum*, Journ. Anthrop. Inst., t. XXXVII (1907) p. 67 — 92 et pl., qui l'a retrouvé en Afrique: chez les Barotse, dans l'Angola, au Congo, chez les Wanika, chez les Ashanti et en Egypte; l'observation de M. Weule a donc son importance.

premier enfant, les étapes étant au nombre de quatre : 1° instruction sexuelle ; 2° fête de la première menstruation ; 3° la première grossesse ; 4° accouchement du premier enfant et soins à lui donner.



Fig. 35.

Femme Makonde, avec scarifications ornementales.

Enfin dans son récit de voyage, M. Weule a relevé toutes les traces qu'il a pu d'influences étrangères, comme en témoigne entre autres une porte, ornée d'un swastika. C'est donc bien, comme l'indique le titre, un tableau à tous les points de vue de *La Vie Nègre dans l'Afrique Orientale* que nous donne M. Weule, tableau précis et coloré, et très bien présenté.

---



### ANALYSES.

---

D<sup>r</sup> ARNOLD WADLER, *Die Verbrechensbewegung im östlichen Europa*. I. Band. *Die Kriminalität der Balkanländer. Ein Beitrag zur internationalen Verbrechenskunde und zur Methode der Kriminalstatistik*. Mit 107 Tabellen und 12 Diagrammen. München, 1908. Hans Sachs-Verlag (Otto Schmidt-Bertsch), in-8°, 265 pages.

Comme on le voit par le simple énoncé complet du titre, ce livre dédié au statisticien Georg von Mayr de l'université de Munich est avant tout une contribution à l'étude de la statistique criminelle. Son intérêt se manifeste donc plutôt dans l'appareil des matériaux rassemblés et mis en œuvre que dans les résultats d'ensemble susceptibles d'être dégagés de ces données mêmes de la statistique sur le problème de la criminalité en général. Le choix des Balkans où M. Wadler a fait un séjour important — ai-je besoin de l'ajouter — lui a paru utile à la méthodologie de cette branche de la science du droit pénal en raison de la variété du pays, au point de vue national, social et confessionnel. L'auteur a voulu cependant que son œuvre fut moins didactique que descriptive. Au reste voici la table des matières de ce livre. Sources. I) *Les éléments objectifs de la criminalité*. A) L'administration de la justice. 1) Le droit pénal. Ses particularités. La peine de mort. 2) Délinquants arrêtés et non arrêtés. 3) Condamnation et acquittement. B) Caractère de la criminalité. 4) Les genres de crimes. 5) Récidive et complicité. C) Rapports généraux. 6) Prix des vivres et criminalité. 7) Crises économiques et crises de la criminalité. 8) Influence de la saison. Epoque de la criminalité. II) *Les éléments subjectifs de la criminalité*. A) Les facteurs biologiques. 9) Le sexe. 10) L'âge. 11) La race. B) Les facteurs sociaux. 12) L'état civil. 13) La profession. 14) Le lieu d'origine. (La ville et la campagne). 15) La situation de fortune. 16) L'instruction. 17) La confession religieuse.

Au point de vue des sources W. explique que son information est de première main puisqu'il a puisé le plus souvent à toutes les statistiques officielles : là où il n'a pu en trouver il s'est efforcé d'y suppléer par voie d'analogie. C'est la Grèce qui possède les statistiques les plus anciennes (elles datent de 1857). W. a utilisé toutes celles qui vont de 1890 à 1902, mais leur valeur en serait à son avis bien énigmatique attendu qu'il n'y est rien dit sur la nature des crimes commis.

La Roumanie a également une statistique très ancienne (1864) : il en a étudié la période s'étendant des années 1864 à 1899. Le défaut principal de cette statistique serait de ne se fonder que sur le nombre des accusés et non sur celui des condamnés ; les conditions du status personnel n'y sont pas suffisamment notées ; elle s'attache surtout à la race et comporte de ce chef des rubriques très détaillées sauf en ce qui concerne la profession mais le degré d'instruction est pris en considération. C'est la Serbie qui a la meilleure statistique : on y tient compte de la profession des condamnés. Par contre on regrette qu'il n'y ait pas une grande concordance entre la statistique démographique et la statistique criminelle.

La Bulgarie n'a point encore publié de statistiques ainsi que la Turquie et le Monténégro. — Comme législation, pas de droit pénal autochtone dans ces pays sauf

au Monténégro où le droit antique repose en grande partie sur le droit coutumier ; partout ailleurs c'est le code pénal français qui a servi de modèle. En outre la loi prussienne de 1851 et le droit bavarois de 1813 sont en vigueur en Grèce. Ces codes ont été complétés par des nouvelles les adaptant aux pays, notamment en ce qui concerne la peine de mort supprimée par la Grèce et la Roumanie dont les gouvernements avaient suivi les premiers le mouvement abolitionniste. Cependant la peine capitale réintroduite en Grèce depuis est fréquemment appliquée au Monténégro et en Serbie.

Il y a peu de temps d'ailleurs, elle pouvait être prononcée en cas de crime contre la propriété alors que l'on constatait en même temps un excès de douceur à l'égard des bandits (*heiducs*). W. fait ressortir à ce propos sur cette question du brigandage dans les Balkans l'impuissance des autorités et l'impéritie de la police. En outre en Serbie règne encore le principe de l'inquisition. Il faut tenir compte aussi que la compétence de la Cour d'assises est très limitée. — Ces constatations conduisent l'auteur à quelques développements intéressants consacrés aux délinquants arrêtés et non arrêtés. Il donne sur ce point sa plus complète adhésion à cette proposition formulée par Quetelet : « Tout ce que nous possédons sur la statistique des crimes et des délits ne pourrait être d'aucune utilité, si l'on n'admettait pas tacitement qu'il existe un rapport à peu près invariable entre les délits commis et jugés, et la somme totale inconnue des délits commis ».<sup>1</sup> Or l'on ne peut négliger absolument ces derniers ; il est utile de s'en occuper, ne serait-ce que pour critiquer la police criminelle. Ceux de la Serbie permettent quelque documentation à ce sujet. La statistique des délinquants saisis révèle que le pourcentage des individus arrêtés s'est sensiblement accru et a même doublé bien que n'atteignant pas encore le 25 %. W. émet — ce qu'il déclare lui-même un paradoxe — cette opinion que plus il y a de crimes commis moins l'on arrête de délinquants. La raison en est dans la criminalité des bandits. Autrefois ces bandits passaient pour des héros ; on n'aurait su les offenser plus gravement en les traitant de voleurs ou de Don Juan (l'original porte ce mot plus expressif « *Frauenschänder* »). Un véritable *heiduc* ne frapperait jamais un homme qui ne lui fait point de mal. Respectueux envers les femmes, il l'est également envers les enfants et les vieillards, etc. (p. 20). De plus en plus cependant il perd cette auréole auprès du peuple et on finit par le traiter en conséquence. Le brigand des Balkans donne à la statistique une physionomie spéciale : c'est avant tout un incendiaire et un meurtrier. La Serbie tient la tête dans cette statistique des incendiaires. L'auteur remarque en passant que l'Allemagne dont la population est plus de vingt cinq fois supérieure à celle de ce pays aurait à peu près le même nombre de criminels de ce genre. En revanche la Bosnie et l'Herzégovine ont été presque complètement débarrassées des incendiaires grâce à l'énergie du gouvernement austro-hongrois. En Croatie cette classe de délinquants est encore très importante bien qu'inférieure toutefois à celle de la Serbie. Au point de vue des meurtres, si sur la carte de la statistique la Sicile figure au premier rang avec le chiffre de 30 sur 100000 habitants, la Serbie vient immédiatement en second lieu avec 19 et c'est encore le cas d'observer que l'Allemagne passe bien après la Serbie et peut-être aussi la Roumanie. Plus exactement l'assassinat a diminué, mais le meurtre proprement dit a augmenté. On signale il est vrai dans certains pays des Balkans une diminution marquée dans le nombre de personnes

<sup>1</sup> *Physique sociale ou essai sur le développement des facultés de l'homme*, Bruxelles et Paris, 1869, tome 2, p. 251.

condamnées pour meurtre mais cette diminution se justifierait aisément d'après W. par la supériorité de l'organisation des brigands, constitués en redoutables associations criminelles, sur celle de la police. En somme et comme conclusion de tout ceci : Le brigandage, que la population excuse d'ailleurs trop facilement en ce sens qu'elle y est peut-être un peu portée, n'est pas actuellement sur le point de disparaître des pays balkaniques. Il faut croire que la valeur de la vie humaine n'y est pas encore suffisamment appréciée. — L'auteur arrive alors au chapitre condamnation et acquittement. La statistique que fournit la Serbie lui permet de constater que plus de la moitié des accusés ont été acquittés de 1881 à 1905 : il explique ces acquittements en partie par l'insuffisance des preuves apportées devant la justice. W. indique par parenthèses que toute population ne réagit pas de la même manière sur les mêmes crimes, ce qui rend difficile et presque impossible les comparaisons internationales (p. 30). Etudiant ensuite le caractère de la criminalité et les différentes catégories de crimes, W. critique aussitôt la division classique en crimes contre la chose publique, crimes contre la vie des personnes, crimes contre la propriété et crimes de fonctionnaires. Ce qui intéresse les statisticiens, ce sont surtout les mobiles du crime ainsi que l'importance du dommage causé. Cependant la statistique est toujours guidée par la vieille classification. En Serbie, si l'on prend la moyenne des années 1888-1905, on a tout d'abord une majorité de crimes contre la propriété, puis des crimes contre la vie des personnes, en troisième lieu de crimes contre la chose publique ; les crimes commis par les fonctionnaires occupent le tout dernier rang. Mais en réalité la prédominance des crimes contre la propriété ne date que depuis fort peu de temps. La sévérité du juge serbe se manifeste non seulement par sa disposition plus grande à condamner mais aussi et surtout par l'importance de la peine prononcée. W. tient encore à observer que l'application de la peine est elle aussi un facteur de la criminalité qui avec les autres est sujet à la loi de l'évolution (p. 42). Il faut d'ailleurs noter précisément dans ce sens que cette sévérité s'est déjà singulièrement mitigée.

La peine de mort qui pouvait autrefois être prononcée en cas de crimes contre la propriété, comme on l'a indiqué au début, ne l'est plus depuis 1892. Là encore se vérifierait l'exactitude du mot de Ihering « L'histoire de la peine est une abolition constante ». Le délit le plus commun est le délit forestier. Un décret de 1884 prescrivant l'inscription au cadastre des propriétés foncières n'a fait qu'accroître l'incertitude déjà régnante : pour ne pas inscrire moins, les gens ont fait inscrire davantage. D'un autre côté beaucoup de forêts étaient biens communs et la population ne pouvait pas s'accommoder de la loi. Ce qu'il faut encore une fois retenir, c'est l'importance du banditisme et du brigandage qui a atteint en moyenne 3,64 % et même certaines années 5 % ; l'escroquerie et l'abus de confiance sont choses rares dans ces pays où le commerce et l'industrie ne sont pas encore très développés. Très peu de crimes ou de délits touchant à l'honneur, non que la population balkanique réagisse moins que toute autre population contre les injures ou diffamations, mais elle le fait autrement (on sait comme).

L'élément de la justice privée joue ici un grand rôle qui doit évidemment contribuer au chiffre important des actes de violence délictueux. Les attentats aux mœurs sont peu nombreux. Peu de crimes politiques également, mais par contre les abus de pouvoir de la part des fonctionnaires vont en augmentant chaque jour davantage. En Roumanie de même qu'en Serbie l'auteur relève la supériorité numérique des meurtres sur les délits de coups et blessures graves. En Grèce la catégorie, crimes contre la propriété n'est pas la moins importante. Avant 1904 la statistique donnait pour les

vols le chiffre de 47,26 %, soit presque la moitié des crimes ; l'escroquerie et l'abus de confiance y tenaient avec les vols une place sérieuse. Dans la période de 1900 à 1904 on constate un ralentissement notable dans la marche de la criminalité : d'une part, aucune condamnation n'a été prononcée pour révolte et sédition, d'autre part le chiffre des délinquants en matière de crimes contre la propriété est tombé de 2357 à 573. Les cas de brigandage ne sont guère qu'isolés et les incendiaires deviennent plus rares, mais malheureusement le nombre de crimes avec effusion de sang s'accroît toujours d'une manière continue. Plus spécialement, si l'assassinat proprement dit a diminué, les meurtres simples ont augmenté. Le nombre considérable de meurtriers, c'est-à-dire de délinquants qui agissent sous l'empire de la passion plutôt qu'avec préméditation explique le chiffre insignifiant des récidivistes de cette catégorie (meurtres : 13,8, tentatives de meurtre : 6,3, coups mortels : 10,1, coups et blessures : 3,1, alors que pour les crimes contre la sûreté de l'État on a 27 %, 50 % pour les crimes ou délits de lèse majesté et 46 % pour les délits de presse).

W. consacre ensuite un long chapitre à la question du prix des vivres et de la criminalité. Les prix du blé n'entrent en ligne de compte dans la question concernant les causes de la criminalité qu'en tant qu'ils sont un symptôme de la situation économique, p. 69. G. von Mayr avait déjà prouvé, par l'exemple de la Bavière, que le nombre des vols dépendait en raison directe du prix du blé. W. adopte cette manière de voir et fait en outre remarquer que cette dépendance se manifeste encore mieux dans un pays agricole que dans un pays industriel. Cependant avant de se servir de la statistique, il faut se pénétrer de cette idée que la répercussion des conditions économiques sur la criminalité n'est ni mécanique ni immédiate. Et il rappelle à cet égard la formule de Joseph van Kan (*Les causes économiques de la criminalité*, Paris — Lyon, 1903, p. 10) : « Le fameux parallélisme que nous allons tant de fois rencontrer dans le courant de notre exposé, réduit à sa réelle signification, exprime donc plutôt une concordance entre le mouvement de la criminalité contre les propriétés et le mouvement de la situation économique que la dépendance causale de ces phénomènes considérés en eux-mêmes ». Dans une étude rapide sur les crises économiques et les crises de la criminalité, W. montre que l'accroissement de la criminalité serbe en 1895 peut facilement se ramener à la crise économique qui avait lieu cette année là dans le pays. Mais c'est surtout à propos du brigandage et du vol que ce parallélisme est le plus appréciable. La criminalité des femmes et des enfants en ces temps de troubles devient plus importante, notamment en ce qui concerne les délits contre la propriété. — Sur l'influence de la saison et sur l'époque où se commettent les différents crimes, W. ne dit rien de bien particulièrement intéressant. Il estime que le matériel de la statistique est trop pauvre pour permettre d'établir avec précision et netteté ce que l'on a très pittoresquement appelé un calendrier criminel. L'influence de la saison n'est pas aussi certaine qu'on pourrait se l'imaginer. On peut dire, il est vrai, que les crimes contre la personne sont plus nombreux en été qu'en hiver, alors que ce serait l'inverse pour les crimes contre la propriété. W., assez sceptique sur ce sujet, se borne à montrer par la statistique de la Serbie, que le maximum de crimes se produit en janvier, puis viennent les mois d'octobre, décembre, février ; les délits forestiers sont plus fréquents en hiver. Les incendiaires préfèrent généralement l'hiver. Cela n'a rien qui puisse nous étonner. Il faut également tenir compte des conditions météorologiques. C'est surtout pendant la nuit que les incendiaires font leur coup. Nous nous en doutions bien un peu. On peut dire que les observations qui suivent dans les différents para-

graphes sont presque à l'avenant. Enfin cela tient à la nature du sujet et puis en ces matières plus spécialement ne découvrons-nous pas tous les jours l'Amérique ? — Des éléments objectifs, l'auteur passe aux éléments subjectifs et il en vient d'abord au sexe. En thèse générale les délinquants féminins sont moins nombreux que les délinquants masculins. Les pays balkanais présentent l'un des exemples les plus topiques à l'appui. Ainsi en Serbie la proportion des femmes varie entre 3,71 et 6,25 %. — La paysanne est moins criminelle que la citadine : les crimes commis par les femmes sont plutôt des crimes contre la personne (infanticides, assassinats) que contre la propriété. Le minimum des condamnations prononcées en Europe contre les femmes est atteint dans les Balkans : vient immédiatement après la Russie. Il faut en chercher assurément les causes dans la condition sociale faite à la femme ainsi que dans l'état de civilisation de cette contrée. Le sexe féminin y est encore en tutelle perpétuelle ; sa personnalité et sa capacité juridique y sont à peu près nulles. L'activité criminelle très restreinte que la femme peut déployer correspond à une activité économique et productrice non moins restreinte. En passant alors à l'âge, on relève que la période de 22 à 30 ans fournit le plus de recrues à l'armée du crime. C'est qu'à cet âge on est appelé à devenir indépendant et responsable : il s'agit de fonder une famille, ou de créer une entreprise commerciale, les premières difficultés inévitables, la misère même quelquefois peuvent en résulter. Puis vient la période de 16 à 21 ans ; au delà de 30 ans la criminalité décroît. A noter plus particulièrement quant aux femmes que ce sont les délits contre les personnes qui sont ordinairement commis par le groupe le plus jeune : en Bulgarie par exemple c'est la période de 18 à 21 ans qui paraît la plus importante à cet égard. — Après une incursion dans l'étude de la race qui permet à l'auteur de montrer combien les statistiques sont difficiles à établir en raison de l'hétérogénéité si complète de la population, W. consacre les dernières pages de son livre à ce qu'il désigne sous le terme de facteurs sociaux (état-civil — profession — lieu et domicile — la ville et la campagne — la fortune, l'instruction, les différentes confessions religieuses). Voici quelques unes de ses propositions les plus intéressantes. Les personnes mariées prennent aux crimes une part plus considérable qu'on pourrait le croire, mais plutôt aux crimes contre la sûreté de l'Etat que contre la propriété. — Les femmes veuves ou divorcées fournissent un contingent de 3 à 4 fois supérieur à celui des hommes de la même condition civile. — Les mariages précoces assez courants expliquent le chiffre peu élevé des attentats aux mœurs. — Les habitants des agglomérations rurales prennent une part prépondérante aux crimes contre la propriété, en particulier aux délits forestiers ainsi qu'aux crimes d'incendie volontaire. Les paysans propriétaires ne sont pas moins criminels que les paysans ouvriers — ils l'étaient sans doute autrefois davantage mais actuellement un certain état d'équilibre s'est établi entre les uns et les autres. — L'institution de la propriété collective (*Zadruga*) n'a pas une influence très notable sur la criminalité. — Dans la classe commerçante ce sont les crimes contre les personnes qui sont les plus nombreux alors que la classe industrielle se rapproche par contre de la classe agricole. — La part de la femme est encore relativement importante dans la classe agricole, elle l'est beaucoup moins dans les deux autres classes. — Les infractions commises à la ville ne sont pas aussi graves que celles qui sont commises à la campagne. Cependant le meurtre prémédité est plus fréquent à la ville qu'à la campagne. Le nombre des délinquants riches a baissé de moitié — celui de la classe moyenne est plus grand tandis que le nombre des pauvres est également bien tombé (après avoir atteint son maximum durant l'année de crise agricole et politique de

1895). Au point de vue de l'instruction il y avait encore en Serbie 83 % d'illettrés en 1890, en 1900 leur nombre était de 78 %.

En Roumanie c'est encore bien pire. On a pu constater naturellement que la part des couches illettrées monte d'une manière générale en raison directe de la gravité des crimes. Les chiffres les plus élevés de l'homicide, remarquait notre auteur (p. 50) en s'appropriant une proposition de l'économiste Bonger (*Criminalité et conditions économiques*, Amsterdam, 1905, p. 686), se trouvent là où se trouve aussi le plus grand chiffre des analphabètes.

Le rapport entre les diverses confessions religieuses et la criminalité n'est pas très net : W. se défend encore ici de toute conclusion d'ensemble tant soit peu formelle. Il est aussi erroné, dit-il, de faire ressortir d'une participation quelconque à la criminalité, l'action plus ou moins moralisatrice de la foi que de vouloir établir en s'appuyant sur des résultats fournis par la statistique la criminalité spécifique plus ou moins grande des non croyants et des croyants.

Ces conclusions partielles dans tel chapitre, ces ébauches de conclusion dans tel autre, cette absence de conclusion par ailleurs ne découragent cependant pas notre auteur qui restera vraisemblablement fidèle à la même méthode dans le volume qui doit suivre et qui sera relatif à la Russie. En attendant et avant de prendre congé du lecteur, à la fin de cette première étude, M. Wadler émet encore quelques vœux pour l'établissement d'une statistique criminelle plus complète, plus méthodique, plus riche en rubriques de toutes sortes sur l'âge, le sexe, la profession, la situation de fortune, etc. Il voudrait aussi qu'on réservât à la statistique une place plus importante dans les programmes de l'enseignement supérieur.

E. BURLE.

---

## NOTICES BIBLIOGRAPHIQUES.

A. THALHEIMER. *Beitrag zur Kenntniss der Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Mikronesiens*, Stuttgart, 1908, in-8°, 96 p., J. B. Metzlersche Buchhandlung, 2,20 Marks. — Dans ses *Sprachliche Verhältnisse Ozeaniens* (Mittel. Anthrop. Gesellsch. in Wien, t. XXIX, p. 255), le père W. Schmidt avait posé la question suivante : les langues mélanésiennes possèdent, entre autres particularités, un suffixe pronominal spécial à certains substantifs, un duel et un trial pronominaux ; ces pronoms existent-ils également dans les langues de la Micronésie ? M. T. vient d'y répondre dans le travail précité. Les langues de la Micronésie étudiées sont au nombre de quatorze : langues des îles Gilbert, Marshall ; de Kusaie, Ponape, Ruk, Mortlock, Satawal, Uleai, Uluthi (île Mackenzie) et Yap de l'archipel des Carolines ; des îles Pelau, Merir (Tobi), Bunay (St David, Mapia) et Chamorro des Mariannes. La conclusion très nette et justifiée en tous points de M. T. se résume en ceci : les langues de la Micronésie étudiées se divisent en deux groupes :

I. Langues des îles Gilbert, Marshall, de Kusaie, Ponape, Ruk, Mortlock, Satawal, Uleai, Uluthi, Yap, Merir et Bunay qui sont caractérisées par 1° division des substantifs en deux classes dont l'une emploie le suffixe possessif, l'autre n'en fait pas usage ; 2° absence d'une forme nominale passive ; 3° absence de trial en fonction de pronom pluriel.

II. Langues des îles Pelau et de Chamorro des Mariannes qui sont caractérisées, au contraire, par 1° suffixation du suffixe possessif à tous les substantifs sans exception ; 2° suffixation au verbe de pronoms personnels ; 3° forme nominale passive avec suffixe pronominal. Ces constatations permettent de rattacher les langues du premier groupe aux langues mélanésiennes et celles du second groupe aux langues de l'Indonésie. On doit savoir gré à M. T. d'avoir apporté un nouvel élément de certitude dans la délicate question du classement des langues de la Micronésie et la Mélanésie.

GABRIEL FERRAND.

R. PARIBENI. *Il sarcofago dipinto di Haghia Triada*. Extrait des *Monumenti Anlichi*, publiés par l'*Accademia dei Lincei*. in-4°, 86 p., 23 fig., 3 planches en couleur, Rome, 1908. — En rendant compte de l'ouvrage du P. Lagrange, *La Crète Ancienne* (cf. REES, 1908, 279), j'ai déjà eu l'occasion de signaler ce curieux sarcophage peint, trouvé par la mission italienne près du Palais de H. Triada, et dont le P.L. publiait pour la première fois des croquis malheureusement défectueux. L'intérêt extraordinaire que présente ce monument contemporain, semble-t-il, d'Aménophis III (Bas Minoen II) a amené M. Halbherr, le directeur des fouilles italiennes, à n'en pas différer davantage la publication attendue depuis quatre ans. M. Paribeni, à qui il en a confié le soin, s'en est acquitté à merveille. En renvoyant pour l'analyse détaillée de son remarquable mémoire à la notice que j'ai publiée dans le dernier n° de la *Revue archéologique* pour accompagner les dessins faits d'après ses planches, je rappellerai seulement ici le sujet des quatre panneaux du sarcophage, en signalant les questions les plus curieuses qu'ils soulèvent. Les deux petits côtés présentent chacun un char, l'un traîné par un cheval bleu-noir et par un cheval jaune-alezan, l'autre par une paire de griffons blanc, jaune et bleu. En plus de leurs vastes ailes, les griffons portent sur la nuque une arête formée de plumes raides, ce qui les rapproche plus du griffon de la Chaldée que de celui de l'Égypte. Quant aux chevaux, ils présentent tous les caractéristiques des chevaux barbes ce qui tend à confirmer la théorie de Ridgeway sur l'origine libyenne du cheval dans le bassin oriental de la Méditerranée (cf. REES, 1908, p. 178) ; les chars ont la forme du char hittite dont Studniczka (*Arch. Jahrbuch*, 1907) a récemment montré l'entrée dans le monde égéen par Chypre ; le sarcophage nous en fournit une nouvelle étape. La paire de personnages féminins debout sur chaque char — prêtresse avec les chevaux, déesses avec les griffons ? — est vêtue de la grande robe qui, laissant nus les seins et les épaules et serrée à la taille, tombe d'une seule pièce jusqu'aux chevilles ; pour coiffure, cette sorte de turban déjà connu en Crète. L'une d'elle y porte une plume d'oiseau fixée comme dans une toque moderne ; elle a devant elle un oiseau, qui ressemble fort à l'épervier, attribut d'Horus,

en tout cas huppé comme le *khu* — l'âme-oiseau — des Egyptiens. On propose, en effet, d'y reconnaître, dans l'oiseau l'âme du défunt, et, dans le personnage dont la peau blanche n'a pas l'éclat que le peintre prête ordinairement aux carnations féminines, le double de ce mort dont l'enveloppe corporelle se dresse, à la droite d'un des grands côtés, devant un édifice qui représente sans doute un tombeau et derrière un palmier. Comme cet arbre même (*phoenix dactylifera*), le motif du mort recevant les offrandes entre le tombeau et l'arbre funéraire paraît avoir été emprunté à l'Égypte. C'est encore à l'Égypte que ramène la barque que lui présente un premier personnage; c'est, par contre, le taureau bondissant de Tyrinthe que rappellent les deux veaux, figés dans la même attitude, qu'apportent les deux personnages suivants. A ce premier groupe, fait pendant, sur la même face, un second groupe en marche vers un grand cratère placé entre deux troncs de palmier, sortant de bases pyramidales, surmontés d'une hache à quatre tranchants sur laquelle pose un oiseau sombre, corbeau ou colombe noire comme celles de Dodone, le tout constituant une bien curieuse association du culte de l'arbre avec celui du pilier dont il affecte la forme, de celui de la bipenne, instrument de la foudre, et de celui de l'oiseau, messenger sans doute du dieu céleste, étape dans ce groupement des attributs qui étonne si fort une fois l'anthropomorphisation achevée. Une première femme verse dans ce cratère un liquide rouge, du sang sans doute, ce qui, d'après une scholie (*ad Odys.*, 1476), permet de donner à ce vase le nom crétois d'*arnion*; une autre la suit portant deux urnes coniques connues, comme la précédente, par les dons des Keftiu sur les tombes de Rekhmara et de Senmut aux extrémités d'une perche, les cheveux enveloppés dans une coiffe que surmonte une sorte de couronne; habillé de la même façon, mais reconnaissable comme homme par le brun rouge de sa peau et ses cheveux crépus, un citharède la suit; la lyre sur laquelle il joue est, peut-être, le premier exemple de cet instrument qui n'apparaît aussi en Égypte qu'après les conquêtes asiatiques de la XVIII<sup>e</sup> dyn., et, si le nombre de sept que ses cordes y présentent n'est pas fortuit, il faudra retirer à Terpandre l'honneur d'avoir inventé l'heptacorde.

Sur la face opposée du sarcophage, plus mutilée, les symboles cultuels sont composés par : un autel portant deux paires de cornes de consécration derrière lequel s'épanouit cet olivier (*olea europea*) qui a probablement été importé de Crète en Égypte au temps d'Aménophis II; une hampe conique surmontée de la même quadripenne dorée et du même oiseau noir que sur l'autre face; un autel bas qui porte une sorte de bassin et au dessus duquel paraissent suspendus une aiguière qui ressemble aux poteries libyco-berbères et une corbeille à fruits. Plus loin, sur une table de sacrifice, gît le taureau immolé, les pieds ligottés et la gorge ouverte, dont le sang ruisselle dans une urne, comme dans le rite égyptien. Derrière, un flûtiste joue sur ses tuyaux doubles et de longueur inégale, suivi par une femme qui semble conduire un chœur dont les deux premiers couples apparaissent à l'extrémité gauche de la fresque. Ces femmes sont vêtues de la longue robe qu'on a décrite, une grosse écharpe entourant le décolleté pour tomber sur la jupe dont le bas est occupé par des bandes multicolores qui, selon qu'elles sont munies ou non de hachures, paraissent des biais ou des volants. Plus curieux est le costume que porte, sur ce panneau, une femme debout devant l'autel et, dans l'autre panneau, la femme qui verse le liquide dans le cratère. Le buste ne paraît protégé que par une chemisette blanche collante dont le bord est marqué par un ruban bleu ou rose formant ceinture; sous la ceinture descend une pièce d'étoffe arrondie dont le fond blanc est semé de petites virgules rouges ou noires et derrière laquelle se détache comme la pointe d'une queue. C'est cette même jupe que portent les trois hommes qui présentent les offrandes au mort et le mort lui-même paraît enveloppé dans une étoffe pareillement vermiculée. Quand on se rappelle que, dans l'Égypte primitive, Anubis était censé revêtir les morts d'une peau de bête et que c'est en souvenir de ce vêtement primitif que, dans les cérémonies religieuses, pharaons et prêtres continuèrent à porter une fourrure de guépard avec appendice caudiforme, il paraît vraisemblable qu'il en fut de même en Crète et que les morts et les personnages sacerdotaux — peut-être aussi les amis du mort qui portent chez les Hébreux le *sacq*, également peau de bête — aient été revêtus d'une étoffe imitant la toison d'un fauve moucheté. — Cette question, comme tous les problèmes que soulève le sarcophage de H. Triada, ne manquera pas de donner lieu à de nombreuses discussions. Aussi convenait-il de donner ici une idée d'ensemble d'un monument si important pour l'histoire des origines et des relations de la civilisation égéenne.

A. J. REINACH.



D<sup>r</sup> RICHARD LEONHARD. *Die paphlagonischen Felsengräber und ihre beziehung zum griechischen Tempel*. Extrait du 84 Jahresber. d. Schles. Ges. f. vaterländische Kultur, 38 p. in-8°, Breslau, 1907. — Après Hirschfeld (*Abhandl. d. Berl. Akad.*, 1885) et Kannenberg (*Globus*, 1895), R. Leonhard a visité les tombes rupestres de la Paphlagonie : une anté-chambre soutenue par de 1 à 5 colonnes — souvent 2 forment une façade que surmonte une sorte de fronton — mène à une salle funéraire de niveau généralement un peu plus élevé que celui de l'anté-chambre et que peuvent compléter des salles latérales : une sorte de banc détaché au fond de la salle principale sert de lit au mort. Comme ses prédécesseurs il admet que ces tombes imitent la maison primitive de bois, telle qu'on la rencontre aujourd'hui non seulement en Paphlagonie mais en Cappadoce (cf. *Verhandl. Berl. Anthr. Ges.*, 1901, 511), en Géorgie (*Z. f. Ethn.*, 1895, 615), en Arménie (*Mitth. Anthr. Ges. Wien*, 1892, 140), au Caucase (*Globus*, 1896, 252). Dans l'une d'elles, à Karakojunlik, le fronton est orné d'acrotères à 4 ou 5 palmettes et soutenu par deux colonnes *in antis* ; sur les 2 m. 80 que mesure la colonne, les 30 à 40 cm. de la base forment un tore épais, les 50 à 60 cm. du chapiteau sont creusés de part et d'autre par 5 spirales enroulées en volute, dont l'origine végétale est encore attestée par une sorte de feuille qui les sépare. L'étude comparative des rudiments des acrotères a amené M. L. à vérifier l'hypothèse émise par Benndorf (*Est. Jahreshefte*, 1899), selon laquelle l'origine de cet ornement serait la nécessité de protéger par un assemblage de tuiles la jonction des solives du plafond avec celles du fronton ; ces rudiments se retrouvent dans la maison de bois telle qu'elle existe de la Paphlagonie au Caucase accompagnant le toit en pente qu'on a supposé originaire de ces régions pluvieuses. Le chapiteau de la colonne, à son tour, paraît l'embryon du chapiteau ionien dont on sait que les plus anciens exemplaires apparaissent dans l'Ionie asiatique, à Néandreia (v. 650), à Ephèse (v. 580). On en retrouve les éléments, en Assyrie d'une part (cf. p. e. Layard, *Nineveh*, pl. 96), dans les tombes rupestres de la Phrygie de l'autre (F. v. Reber, *Abhandl. d. Bayr. Akad.*, 1897). C'est aussi dans ces deux régions que dominent les ornements caractéristiques de la tombe paphlagonienne : lion luttant avec un héros, divinité entre deux lions ailés, sphinx à tête humaine, griffons à tête de chien et plumes hérissées sur le cou, bœuf portant la corne droite à la naissance du nez comme le bison. Or, les monuments assyriens sont du VII<sup>e</sup> s., postérieurs à la conquête de la Cappadoce par Sargon (778) qui mit l'Assyrie en contact direct avec la Phrygie ; les tombes phrygiennes ne sont pas attribuées par M. L. à l'empire lydien du VI<sup>e</sup> s., comme le veut Koerte, mais avec Perrot, Ramsay et Reber, au grand empire Phrygien des VIII<sup>e</sup> et VII<sup>e</sup> s. auquel mit fin l'invasion cimmérienne de 695. Repoussés d'Assyrie et de Lydie, les Thraco-Cimmériens se maintinrent dans les hauteurs de Paphlagonie, la population indigène prenant le nom de Luki ou Leucosyriens. Luki, avec le légendaire roi paphlagonien Lykos, doit être rapproché du nom des habitants de la Lycie, la seule région où l'on connaisse également des tombes monumentales, imitant les maisons à toit formant angle. Luki du N. et du S. de l'Asie-Mineure, Chaldes d'Arménie, Mosques et Tabals du Pont formeraient ainsi, selon une hypothèse que M. L. a développée dans son mémoire *Die antiken Völkerschaften des nördlichen Klein-asiens* (82 Jahresb. d. Schles. Ges. f. vaterländ. Kultur, 1904 ; pour les Chaldes, Lehmann-Haupt vient de tirer de ses explorations en Arménie des conclusions analogues, dans ses *Materialien z. alten Gesch. Armeniens*, 1907) un groupe de peuples de civilisation sinon de race commune, et cette civilisation dont ils auraient été les propagateurs en Asie-Mineure serait celle de ce monde égéen des XVIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> s. où la Crète paraît dominer. Ce serait d'elle qu'ils auraient hérité le *mégaron* avec *prodomos* comprenant deux colonnes *in antis*, la colonne ou la déesse entre les lions, les lions ailés, griffons et autres êtres fantastiques. C'est dans l'Asie-Mineure centrale, des montagnes de la Lycie à travers la Phrygie et la Cappadoce, à celles de Paphlagonie et de Pont que les Assyriens auraient trouvé, au IX<sup>e</sup> s., tous ceux de ces motifs que ne connaissait pas la Babylonie ; en même temps, les premières colonies éolo-ioniennes des bords de la Mer Noire et de la Mer de Chypre y retrouvaient, dans la tombe phrygienne ou paphlagonienne, l'ancienne demeure mycénienne qui devait devenir leur temple, la colonne d'où dériverait l'ordre ionique, les êtres fantastiques aux ailes recoquillées, tout cet héritage égéen enfin dont, en Grèce propre, la brutale invasion dorienne les aurait privés en partie.

A. J. REINACH.

G. SCHWEIFURTH. *Sur la découverte du blé sauvage en Palestine*. Tir. à part des *Annales du serv. d. ant. égyptiennes*, 1907, p. 193-204 et des *Berichte der Deutschen Botanischen Gesellschaft*, 1908, p. 309-324. — Peu de questions sont plus importantes pour l'ethnographie que celle de l'origine du blé. Depuis longtemps trois hypothèses sont en présence : le bassin du Gobi et du Tarym avant l'assèchement qui aurait poussé ses habitants, les uns vers l'Europe, les autres vers la Chine ; le delta mésopotamien où sa culture permettrait de distinguer les Suméro-sémites des Indo-européens qui n'auraient connu d'abord que l'orge ; les montagnes du N. de l'Asie-Mineure où auraient appris à le cultiver les Indo-Européens venant des plaines russes ou danubiennes. A ces trois théories sur l'indigénat du blé manquait pareillement la base d'observations précises et Hoops en 1905 (*Kulturpflanzen*, p. 314) ne mentionne que sous toutes réserves l'observation de Kotschy qui prétendait avoir vu en 1855 du blé sauvage à 4000 p. dans le Liban. C'est aux dires de ce savant, cependant, que M. A. Aaronsohn, élève de Grignon et propriétaire en Palestine, vient d'apporter une confirmation éclatante. Guidé par les conseils de G. Schweinfurth et de Fr. Körnicke, il est parvenu à établir scientifiquement l'existence du blé sauvage en Palestine. Tant dans la plaine de Gilead que dans la vallée du Jahbok et dans le vallon de Rosch-Pinah (Djaouneh près de Tibériade) que sur les flancs du Djebel Kanaan, de l'Hermon et du Tabor, à des hauteurs variant de 100-150 m. au-dessous du niveau de la mer à 1800-1900 au-dessus, le *triticum dicoccum* s'est trouvé, généralement en compagnie de l'orge sauvage, *hordeum spontaneum* qui, plus résistant, pousse jusqu'à 200 et 300 m. des premiers névés. Comme le *triticum* paraît affectionner les terrains rocheux, calcaires jurassiques et dolomitiques et basaltes, sur lesquelles la couche de terre meuble est mince et sèche, l'hypothèse de l'origine mésopotamienne du froment semble perdre toute vraisemblance.

A. J. R.

BERTHOLD LAUFER. *Historical jottings on Amber in Asia*. Extrait des *Memoirs of the American Anthropol. Assoc.*, in 8°, 28 p., Lancaster, N. S. 1907. — On s'accorde généralement (cf. l'art. *Ambre* par Zaborowski dans la *Grande Encyclopédie* et, du même, *Rev. de l'Ec. d'Anthrop.*, 1905, 205) à faire venir des forêts de conifères tertiaires englouties dans la Baltique — et non de médiocres gisements siciliens — toute l'ambre que les découvertes archéologiques font connaître en Europe, même dans la Méditerranée orientale jusqu'en Egypte et en Syrie où on en faisait si grand usage que les documents chinois du III<sup>e</sup> s. de notre ère considèrent l'ambre comme un des principaux produits du *Ta Ts'in* (Syrie). L'Asie centrale a-t-elle dû tirer l'ambre dont elle se servait des bords de la Baltique ? M. L. a eu l'idée de consulter les *Annales de la Chine* dont les auteurs connaissent l'ambre à l'époque de Pline et en parlent de même que lui comme de la résine de certains conifères douée de propriétés merveilleuses surtout quand elle a englobé un insecte : les abeilles y paraissant souvent, certains la prenaient pour une sécrétion de cet insecte. Ce *hu p'o* n'est pas un produit indigène en Chine ; il y arrive par l'intermédiaire du Yunnan, du Thibet ou du Turkestan. Samarkhand « reçoit l'ambre jaune du pays des Slaves ; car c'est une résine que leur mer rejette » suivant un auteur persan du XIII<sup>e</sup> s. ; c'est de Birmanie que vient l'ambre du Yunnan désignée pour cela sous le nom de *burmite* ; enfin le Thibet se fournit dans l'Inde du Nord, surtout au Kashmir et au Népal. Or, c'est de l'Inde que les Cappadociens faisaient encore venir leur ambre au temps de Pline (XXXVII, 11). En était-il déjà de même au temps où le roi d'Assur donnait à Thoutmès III du lapis-lazuli de Bactriane ? Ou allait-il chercher « le safran qui attire » dans « la mer que domine l'étoile polaire » comme un de ses successeurs du IX<sup>e</sup> s. ? M. L., qui a déjà étudié les relations possibles entre les chariots votifs en forme d'oiseau de l'âge du bronze européen et ceux de la Chine (*The bird-chariot in China and Europe*, dans *Boas Anniversary volume*, New-York, 1906) devrait bien approfondir cette question des routes asiatiques de l'ambre dans l'antiquité qu'il n'a fait qu'effleurer dans le présent mémoire.

A. J. R.

FR. KRAUSE, *Die Pueblo-Indianer, eine historisch-ethnographische Studie*, 4°, 218 pages, 9 pl., 1 carte, 15 fig., Halle, E. Kanas et Leipzig, W. Engelmann, (Nova Acta Leopoldina, LXXXVII. 1), 1907, 16 Marks.

H. EICKHOFF, *Die Kultur der Pueblos in Arizona und New-Mexico*, 8°, 78 pages, 1 carte, Buschan's Studien und Forschungen, n° 4, Stuttgart, Strecker et Schröder, 1908, 3,60 Mks. — L'un et l'autre de ces auteurs témoignent d'un grand zèle ; ils ont avec

conscience dépouillé la littérature, déjà énorme et qui s'enrichit presque chaque jour, sur la civilisation si intéressante des Indiens Pueblos. Ils ont classé leurs matériaux suivant le plan que conditionne la nature même des choses : I, le pays et son influence (hydrographique, orographique, économique, etc.) ; II, le type somatique des Pueblos et leur place parmi les autres groupements amérindiens ; III, la civilisation pueblo préhistorique et historique, les traces d'influence espagnole. M. Krause a cherché en outre à déterminer les ressemblances de la civilisation pueblo avec les types de civilisation environnants. Voici donc trois monographies, en 1908, avec celle de M. Fynn, (cf. REES 1908, p. 170) sur ces Amérindiens. Il est remarquable qu'aucun de ces trois auteurs ne soit arrivé à des résultats tant soit peu certains d'un point de vue théorique. Le refrain terminal : il faut de nouvelles enquêtes, et plus approfondies, sur tels ou tels points de détail.

Les auteurs ont fait preuve d'une belle ténacité dans leur poursuite du document ; et quiconque s'est occupé des Pueblos sait par expérience que les matériaux tant iconographiques qu'imprimés sont en grand nombre, et d'un accès difficile à cause de leur éparpillement. Cependant des monographies n'ont point une valeur en soi, mais seulement par rapport à la synthèse qu'elles ont pour mission de préparer. Et en ce sens, les trois volumes dont il s'agit sont hybrides ; ils sont trop développés et trop techniques pour intéresser le grand public ; ils sont trop courts et traitent des faits trop superficiellement pour renseigner à fond les théoriciens sur la poterie ou les habitations, les rites ou les croyances, l'anthropogéographie ou l'économie politique, etc. des Pueblos.

On considérera en conséquence le livre de M. Eickhoff et celui de M. Krause, en y adjoignant celui de M. Fynn, comme de bonnes introductions à l'étude des Indiens Pueblos, sortes de guides pour ne pas se perdre au milieu des matériaux détaillés publiés par Fewkes, Dorsey, Mindeleff, M<sup>me</sup> Stevenson, etc. Et si je puis exprimer un desideratum, ce serait que ces trois auteurs, également documentés, s'entendent pour entreprendre des monographies explicatives 1° sur le système de classification cosmogonique dans ses rapports avec la localisation des clans et la répartition des activités économiques, naturelles et surnaturelles ; 2° sur le mécanisme des rites, leur séquence dans les cérémonies, et sur le fonctionnement et la fonction des diverses fraternités ; 3° sur l'ornementation tant rituelle que courante (poteries, étoffes, etc.) chez les Pueblos. Ce sont là trois problèmes d'une importance théorique considérable, et dont la solution raisonnée fournirait une base pour l'intelligence de bien des mécanismes sociaux.

A. v. G.

J. G. FRAZER, *Le Rameau d'Or*, t. II, trad. R. Stiébel et J. Toutain, 8°, 588 pages, Paris Schleicher frères, 10 fr. — Nous signalons la publication du 2° vol. de cette traduction d'un livre devenu classique en peu de temps, et dont les éditions anglaises se succèdent rapidement. On trouvera ici une étude sur les meurtres rituels et sur les périls et transmigrations de l'âme. Le plan adopté dans la traduction française diffère de celui des éditions anglaises, en ce qu'il répond mieux à l'idée qu'on se fait en France d'un livre, comme d'un tout aux parties systématiquement agencées.

A. v. G.

AKIRA MATSUMURA, *A Gazetteer of Ethnology*, in-16, 495 pages, 6 cartes, Tokyo, The Marugen-Kabushiki-Kaisha. — C'est une excellente idée qu'a eue M. A. M., secrétaire de la société anthropologique de Tokyo, de donner une liste des noms de peuples, avec l'indication de leur habitat. Comme l'auteur, chaque ethnographe s'est trouvé souvent dans l'impossibilité de se rappeler aussitôt où vit tel ou tel petit groupement. Un système de renvois permet de se retrouver parmi les différentes orthographes d'un même ethnique. Toutes les sections ne sont pas également développées. Le nombre des groupes bantous est très insuffisant ; par contre les Océaniens et les populations de l'Asie-Centrale et Extrême Orientale ont été énumérés très en détail. Le livre en effet, qui est en texte anglais et japonais, semble davantage destiné à promouvoir au Japon les études ethnographiques, qui ont trouvé là-bas un terrain d'élection. Le progrès du Japon sur ce domaine est tout aussi remarquable que dans l'industrie, l'art militaire, etc. Pour les Etats-Unis, on consultera de préférence le *Handbook of American Indians*, publié par le Bureau of American Ethnology de Washington, dont le t. I a paru. En tout cas, le *Gazetteer* de M. A. M. est un instrument de travail indispensable aux ethnographes, qui y trouveront classés 8.000 noms ethniques.

A. v. G.

TH. VALENTINE PARKER, *The Cherokee Indians*, in-16, 116 pages, New-York, The Grafton Press. — Etude d'après les documents officiels publiés ou inédits, sur la conquête, par les Etats-Unis, du pays des Cherokees ; on y peut voir, aussi bien que dans le rapport de Mooney (*Cherokee Myths*) la politique suivie par les Blancs, d'abord pour repousser, puis pour détruire, et enfin pour assimiler une nation Amérindienne que l'invention de Sequoyah munit de la seule arme défensive sérieuse, l'écriture, puis de la presse quotidienne, de l'école, etc. D'ici quelques années, les Cherokees n'auront plus de territoire réservé et seront, par le Citizenship, incorporés à la population générale des Etats-Unis. Ils y gagneront, je crois, plus qu'ils n'y perdront : ils seront dans la même situation que les nombreux Slaves, qui y gardent leur langue et leurs journaux, et ils sont moins que les Slaves d'une race à se laisser anihiler définitivement. A. v. G.

HAVELOCK ELLIS, *The Soul of Spain*, 2<sup>e</sup> tir., 8°, 420 pages, Londres, Constable, 7 sh. 6. — L'âme de l'Espagne ! Quelle difficulté à dégager des multiples formes extérieures, l'âme d'un peuple comme celui-là. Nul doute, si H. E. y a réussi, c'est que, par ses études de psychologie sexuelle, il est mieux entraîné à pénétrer les mécanismes intimes et à discerner par voie inductive rigoureuse, les mobiles secrets dont les danses et les arts, la littérature et les cathédrales d'Espagne sont les manifestations visibles. L'Espagne est si originale, que connaître l'Italie ou la France gêne ; le génie n'est plus le même. On aime l'Espagne, ou on la hait ; pour qui l'aime, point de meilleur guide que ce livre. R.

HJALMAR THUREN, *Folkesangen paa Færoeerne*, F. F. Public. North. Ser. n° 2, 8°, 337 p., Copenhague, A. F. Hoest et fils. — Que les îles Féroé soient, au point de vue ethnographique, une région spécialement intéressante, c'est ce qu'avait déjà vu entre autres Annandale, qui s'y rendit au retour d'une exploration en Indonésie. Ces îles sont restées isolées de longs siècles, par suite du monopole commercial que s'étaient attribué les Danois. Aussi M. H. Th. y a-t-il trouvé des danses et des chants qu'on ne peut rapprocher que de ceux du Moyen-Age continental ; il est même d'avis que les danses féroennes sont des déformations de la carole, du branle double, etc. des XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles français. L'auteur a étudié très en détail le rythme des ballades féroennes, et a publié un grand nombre de mélodies (p. 85-140) qu'il a ensuite analysées. Un résumé allemand termine ce volume, qui fait honneur à la F. F. (Association internationale des Folk-Loristes avec un comité central scandinave et finlandais). A. v. G.

SZYMON MATUSIAK. *Olimp polski podlug Dlugosza* (L'Olympe polonais, d'après Dlugosz). « Lud » 1908, pp. 19-89. Lwów. — Un chroniqueur polonais du XV<sup>e</sup> siècle, Jean Dlugosz, nous a laissé dans le premier livre de son Histoire des renseignements sur la mythologie des anciens Polonais. Malgré l'importance de ces détails, on ne les a étudiés à fond que de nos jours, et M. Matusiak en vient d'entreprendre une étude soignée. Voici la liste des divinités nommées par Dlugosz et le sommaire des conclusions de M. Matusiak. 1) *Jesza* : ce nom devrait être une abréviation de Jarowit, dieu du printemps, de la lumière et de la chaleur. C'est du reste le même dieu que Trzyglów, Radegost, Swarozyc, Swietowit, Piorun (Prowa) et Dadzbóg. D'après M. Matusiak toutes les nations slaves vénéraient un seul dieu suprême, qui, selon ses différentes qualités, portait des noms différents, mais qui était toujours le même. Ce dieu recevait aussi des épithètes, comme : Wit, Dziad, Lel, Ród. 2) *Lada*, dieu de la guerre, non déesse comme on l'affirmait souvent. M. Matusiak l'identifie au Polel et au Ksiezyc. 3) *Dziedzylela*, déesse du mariage et de la fécondité ; elle a dans les sources russes le nom de Rozanica. 4) *Niega*, dieu de l'au-delà. 5) *Dziewana*, qui répond à l'Artémis de la Grèce, et à Diane dans Rome. 6) *Marsana*, déesse des moissons, ainsi que de l'empire des morts. 7) *Pogoda* et 8) *Zywa* : ce sont des dieux, et non des déesses. *Pogoda* (personnification du beau temps) est mentionné aussi par le chroniqueur Helmold ; *Zywa* est le dieu de la vie. M. Matusiak affirme, que les notions de Dlugosz viennent d'une source beaucoup plus ancienne et qu'elles possèdent une haute valeur pour notre connaissance de la mythologie slave. THADÉE SMOLENSKI.

G. L. GOMME. *Folk-Lore as an historical science*, 8°, 371 pages, 28 pl., Londres, Methuen et Cie (série des *Antiquary's Books*), 7 sh. 6 d. net. — Le titre de ce livre ne répond pas exactement au contenu : il ne s'agit pas de savoir si le folk-lore est une science historique, mais bien s'il a une valeur historique, c'est-à-dire s'il permet d'expliquer des faits historiques. Cette question est d'une grande importance ; déjà M. Gomme en avait

examiné quelques éléments dans son *Ethnology in Folk-Lore* ; dans son travail actuel, il a étendu son enquête d'une part aux mythes et aux contes populaires, de l'autre aux institutions, et ceci en cherchant aux thèmes des parallèles de fait dans des civilisations de même développement que celles de la Grande Bretagne ancienne. C'est ainsi que certains thèmes de Cendrillon, de Jean sans Peur, de Fidèle Jean, etc. ne sont intelligibles qu'en les comparant à des coutumes encore en vigueur chez les demi-civilisés actuels. Fort intéressant est le chapitre (p. 123 et suiv.) où M. Gomme montre la méthode suivant laquelle le folk-lore combine, juxtapose, déforme les matériaux et comment un fait réel, attesté par des documents historiques, prend une allure légendaire et factice. Malgré cette déformation, la relation des faits garde sa valeur historique et c'est précisément le rôle du folk-loriste armé de la vraie méthode scientifique de démêler les éléments ainsi combinés (cf. de bonnes règles de méthode, p. 169-179). Puis M. G. passe à l'étude des « conditions psychologiques » du folk-lore, où l'on trouvera une mise au point moderne des théories, points de vue et méthodes d'interprétation de Bastian, Tylor, etc. sur la psychologie des primitifs ; cette section ne donne rien de bien nouveau. Le chapitre consacré aux « conditions anthropologiques » est intéressant par la tentative de l'auteur à placer des faits britanniques anciens ou survivant par le folk-lore local dans les catégories générales délimitées par l'anthropologie au sens anglais, le plus vaste possible, du mot. Notamment ont été utilisées les monographies récentes (Spencer et Gillen, Howitt, etc.) sur les Australiens et (Blagden et Skeat) sur les tribus de Malacca ; p. 276-296, on trouvera une discussion du « totémisme celtique ». Le chapitre sur les « conditions ethnologiques » et surtout celui sur les « conditions ethnologiques » sont l'expression en termes généraux de règles d'enquête et de faits interprétés et mises en œuvre dans divers travaux de l'auteur. En somme, le livre de M. G. est une importante contribution à la méthodologie du folk-lore et la lecture en est indispensable à quiconque désire voir cette discipline sortir de la période de tâtonnements et de simple catalogue où elle s'est enlisée trop longtemps. — Comme compléments à ce livre je citerai mon article sur la *Valeur historique du Folk-Lore*, Revue des Idées du 15 août 1908 et un mémoire de M. R. Lasch, *Das Fortleben geschichtlicher Ereignisse in der Tradition der Naturvölker*, Globus, 1908, t. I, p. 287-289, d'où ressortirait que la durée moyenne de la mémoire collective n'est guère que de 150 ans.

A. v. G.

- A. J. REINACH. *L'Égypte Préhistorique*, 8°, 54 pages, Paris, Editions de la *Revue des Idées* et libr. P. Geuthner. — L'ouvrage de M. R. est une étude très solide et très documentée de cette civilisation préégyptienne qui a fleuri dans la vallée du Nil à la fin de période néolithique jusqu'au moment de l'apparition des premières dynasties. L'auteur passe successivement en revue toutes les données que les nécropoles de cette époque nous fournissent sur les pratiques funéraires des Égyptiens préhistoriques, sur leurs idées religieuses, sur leur « vie sociale et artistique » ; et il arrive à cette conclusion que la civilisation de l'Égypte préhistorique est au fond très semblable à celle de l'Égypte classique, et la contient en germe ; que dès lors elle est un produit spontané du sol, et qu'il est inutile d'invoquer, pour expliquer son développement, une influence qui serait venue du dehors. « Sans aucune intervention sémitique l'Égypte préhistorique se serait formée d'éléments tout africains ». Elle représenterait la réunion des Libyens de l'ouest et des tribus moins dolicocephales venues du Sud.

Il est impossible, dans le cadre restreint d'un compte rendu, de discuter comme il conviendrait cette théorie qui, si elle n'est pas nouvelle, n'avait du moins jamais été exposée d'une façon aussi systématique. On peut dire cependant qu'elle est beaucoup trop absolue. La tombe monumentale des époques dynastiques est tout de même un peu plus que l'« élargissement » de la fosse à murs d'argile : et d'autre part M. R. lui-même est bien obligé de rappeler les analogies signalées depuis longtemps, à propos des têtes de massues ou de la faune décorative des palettes, entre l'Égypte et la Chaldée. Il est vrai qu'il les explique différemment ; mais enfin son explication n'est qu'une hypothèse.

L'auteur a repris pour son compte la théorie de Naville sur les palettes, et celles de MM. Cecil Torr et Loret sur les représentations préhistoriques de *Kóms*. La première a le grand défaut de s'appuyer sur un texte de Quinte Curce : et quant à la seconde, il nous est impossible de l'admettre, pour des raisons que nous avons développées dans cette Revue même. — Mais ces quelques réserves n'enlèvent rien à l'intérêt de l'ouvrage de M. R. : à beaucoup d'autres mérites, il joint celui de fort bien résumer l'état de la question, et de poser celle-ci une fois de plus, très nettement.

Ch. BOREUX.

- C. STREHLOW. *Die Aranda- und Loritja-Stämme in Central-Australien*, édité par M. VON LEONHARDI; 4° t. I, VIII + 104 pages, 8 pl., 5 fig.; 15 Mks.; II, X + 84 pages, 1 pl. 7 fig., 10 Mks. Publication du Musée Ethnographique Municipal de Francfort s. M., J. Baer et Cie, 1907 et 1908.

M. St. vit comme missionnaire, depuis plusieurs années, dans la région habitée par les Aranda et les Loritja; la publication des deux volumes de Spencer et Gillen sur les Australiens Centraux l'a amené à entreprendre des recherches approfondies sur l'organisation sociale, la mythologie et les cérémonies de ces populations. Il a ainsi rectifié ses prédécesseurs sur un certain nombre de points, rectifications que met en lumière M. v. L., qui dans un 3° volume donnera une exposition systématique des résultats ainsi acquis. Provisoirement, il a indiqué dans la préface du t. I diverses conclusions, dont j'ai signalé, dans *Man*, 1908, Mars, celles qui se rapportent à la *lucina sine concubitu* chez les Australiens. Le T. I contient les mythes, légendes et contes des Aranda (Arunta des Anglais); le t. II, ceux des Loritja (Luritja des Anglais) suivis d'un exposé des croyances aranda et loritja relatives aux totems et aux tjurunga (churinga des Anglais). On voit que déjà au point de vue phonétique il y a d'assez graves divergences entre les notations de Spencer et Gillen et celles de Strehlow et von Leonhardi. Malgré tout, et bien que linguiste moi-même, je ne saurais attribuer à ces divergences une importance très considérable pour nos études: de ce que Spencer et Gillen ont mal entendu des mots, ou les ont mal rendus, un Anglais n'entendant ni ne rendant pas de la même manière qu'un Allemand un même son, il ne s'ensuivrait pas que les descriptions ethnographiques et hiéroglyphiques de Spencer et Gillen soient fausses. En outre, je sais par les récits d'amis ayant longtemps vécu chez des demi-civilisés, notamment en Afrique, que la variation est beaucoup plus grande chez eux que chez nos paysans d'Europe, en sorte qu'étant donné un groupement de 200 individus, par exemple, si on peut les interroger chacun à loisir, on obtiendra presque 200 systèmes religieux différents. L'amplitude des variations diffère de peuple à peuple et aussi avec la complexité des évolutions générales antérieures. Bref, quand on se heurte à des divergences sur un même point chez plusieurs observateurs, il est bon de ne pas oublier le « fait de l'informateur ». J'ajouterai que ceci est bien connu des folk-loristes européens, qui dans un même village de France ou d'Allemagne ont parfois recueilli autant de variantes essentiellement différentes d'un même conte qu'ils ont eu de conteurs.

Parmi les divergences importantes portant sur les croyances je signalerai: 1° les Arunta ont bien un All-Father, appelé Altjira, qui est éternel, non créé, auquel correspond chez les Loritja Tukura; tous deux ont des jambes d'émou et ainsi s'apparentent à Baïamie et à Daramulun; par là ces deux tribus se rattachent bien à celles du Sud étudiées par Howitt; 2° ils croient, comme d'autres tribus méridionales, à une Ile des Morts d'où ils reviennent, parfois pour se réincarner; 3° il y a lieu de corriger Spencer et Gillen, et les passages de mes *Mythes et Légendes d'Australie* où il est question des deux doctrines, exotérique et ésotérique; on ne dit pas aux novices que Tuanjirika (Ar.) et Maintu (Lor.) sont des croquemitaines pour femmes et enfants; il faudrait eux aussi les rapprocher de Daramulun; 4° comme totems, on ne rencontre pas seulement des êtres ou objets complets, mais aussi des fragments (*split-totems* de Frazer) comme une plume d'aigle, la graisse de kangourou; 5° chaque individu Aranda ou Loritja appartient à deux groupes totémiques, l'un qui est celui de son « totem personnel » (*ratapa*) et qui dépend de l'endroit où sa mère s'est trouvée enceinte de lui; l'autre qui est commun à tous les enfants d'une même mère et qu'ils héritent d'elle (*altjira*); 6° les totems animaux et végétaux sont au nombre de 411, dont 312 utilisés comme aliments; le nombre total des totems est de 442. Les autres animaux et végétaux non-totems ne sont pas mangés sauf le pélican et une certaine variété de lézard. Ce fait, rapproché des légendes, tend bien à prouver la portée économique du totémisme de ces deux tribus; pour les cérémonies de multiplication du totem, il faut attendre la publication du 3° volume.

Je signalerai enfin les renseignements nouveaux sur les tjurunga. Les mythes et légendes ont été traduits avec beaucoup de soin, le texte et la traduction mot à mot étant donnés pour les passages difficiles. En outre M. v. L. a ajouté beaucoup de notes explicatives. A tous points de vue il n'y a qu'à féliciter la direction du Musée de Francfort de commencer ses publications par un livre d'une si grande importance descriptive et théorique.

A. VAN GENNEP.

O. MÜNSTERBERG. *Japanische Kunstgeschichte*, t. III, gr 8°, 4 + 392 pages, XIII pl., 356 fig., G. Westermann, Brunswick, 1908, 28 Mks.

— *Japans Kunst*, 8°, 104 pages, 161 fig., même éditeur, 4,50 Mks.

Les trois volumes de M. M. sur l'histoire de l'art japonais sont un véritable monument par la richesse de l'illustration, le soin de l'édition (nombreuses planches en couleurs), et l'arrangement des matières. L'auteur part de l'époque préhistorique et arrive à l'art actuel, dont nous avons une si fautive idée par les articles d'exportation qui encombrant nos grands magasins. Dans les trois volumes, les matériaux sont rangés suivant les techniques; le petit volume, d'un bon marché étonnant étant données les illustrations, donne une vue systématique par époques. La description verbale a été serrée le plus possible, et remplacée par la reproduction des pièces typiques. A ce propos je remarquerai que sauf le directeur du Musée d'art industriel de Hambourg, conservateurs et collectionneurs sont en général venus au devant des désirs de l'auteur et lui ont communiqué volontiers soit les pièces même, soit des photographies.

Mais exposer l'histoire d'un art ne saurait être une œuvre purement descriptive: il faut encore déterminer les tendances auxquelles cet art a obéi, les influences auxquelles il a été soumis. Et le grand mérite de M. M., c'est précisément de n'avoir pas reculé devant cette tâche, c'est d'avoir englobé dans les limites de son enquête l'Asie entière et la Méditerranée orientale protohistorique. Le premier, je crois, il a mis en lumière sous tous leurs aspects les influences égéo-mycéniennes, et central-asiatiques sur l'art japonais, par l'intermédiaire de l'art chinois. Ainsi l'on trouvera en ces volumes plus qu'une histoire de l'art japonais seul, mais un tableau systématique des grands courants artistiques qui s'étendirent sur l'Asie pendant près de 5000 ans.

Je n'insisterai pas davantage sur ces problèmes, car les lecteurs de la Revue trouveront dans l'un des prochains N<sup>os</sup> un article où M. Münsterberg exposera en détail, avec illustrations nombreuses à l'appui, et en utilisant les dernières découvertes (en Chine par M. Chavannes, dans l'Asie Centrale par MM. Stein, Le Coq, etc.), ses idées sur les influences européennes dans l'art extrême-oriental.

En définitive, l'évolution de l'art au Japon se marque par six époques: 1<sup>o</sup> préhistorique et protohistorique, art Aïno; influences mycéniennes, etc.; 2<sup>o</sup> influence bouddhique (VI<sup>e</sup> — IX<sup>e</sup> siècles ap. J.-C.), c'est-à-dire gréco-indo-chinoise; temples; fresques; luxe de cour; travail sur métaux et sur étoffes; 3<sup>o</sup> art féodal (X<sup>e</sup> — XIII<sup>e</sup> s.) portraits réalistes; début de l'art industriel; 4<sup>o</sup> la renaissance (XIV<sup>e</sup> — XVI<sup>e</sup> s.); influence de la peinture chinoise; blanc et noir; masques; progrès de l'art industriel; 5<sup>o</sup> art décoratif rococo (XVII<sup>e</sup> — XIX<sup>e</sup> s.); architecture surchargée; décadence de la peinture; symbolisme; apogée de l'art industriel, surtout des porcelaines, travaux sur métaux, laques et gravures sur bois, avec tendance à l'impressionnisme; 6<sup>o</sup> transformation, sous l'influence européenne, des traditions; réalisme qui s'accroît de plus en plus; formation d'un style non encore original, et surtout compromis des deux tendances.

De la lecture de l'un et de l'autre volumes de M. M. il se dégage une impression très nette: il apparaît que les Japonais, qui sont un peuple de métis (Aïno et Mongoloïdes) possèdent un don étonnant d'assimilation suivie de transformation d'après des voies propres. En ce sens ils ont de grandes affinités avec les Français. Aux uns et aux autres il suffit d'un mot, d'un aperçu, d'une impression fugitive pour se frayer des voies propres et trouver à des sentiments brusquement émergés dans la conscience, le moyen d'expression le plus précis, le plus souple, le plus compréhensif. Et tout ceci, semble-t-il, sans effort: un choc leur révèle en eux quelque chose d'insoupçonné jusque-là et, avec une naïveté du premier coup adroite, ils l'expriment sous forme d'art. Ce parallèle se développerait aisément: je noterai seulement la même tendance à l'élégant, qui devient ensuite le mièvre, le contourné, le minutieux; puis la même attitude vitale, qui donne à la forme, à la mise en scène, une importance considérable, et enfin la recherche du sentiment rare, de l'impression demi-consciente et tôt évanouie.

Un dernier mérite encore de M. M., c'est de n'être pas aride, d'avoir un style à lui, et de mettre, dans la critique d'art, son tempérament personnel: car enfin toute critique, tout livre même, doit être l'expression d'un tempérament. A. VAN GENNEP.

*Festschrift den Teilnehmern der XXXIX Allgemeinen Versammlung der Deutschen Anthropologischen Gesellschaft in Frankfurt a/M. gewidmet von der Frankfurter Anthropologischen Gesellschaft*, 4°, 103 pages, XI pl., Francfort, H. Minjon, 6 Mks. —

La 3<sup>e</sup> partie de ce volume très bien édité comprend des articles de Max Flesch sur les relations entre l'homme et la femme dans l'évolution de l'espèce humaine ; de G. Popp sur les marques digitales, dentaires, etc. laissées par des criminels à l'endroit de leur crime ; de F. Schaeffer-Stuckert, sur la valeur anthropologique de l'hygiène dentaire ; de E. Sioli, sur les maladies mentales chez les diverses races ; de H. Vogt sur la signification du développement du cerveau pour la marche debout. La section I est consacrée à la préhistoire : E. Franck, sur un tombeau hallstien et un autre de l'époque de La Tène ; P. Steiner, sur des tombeaux néolithiques de Wetterau ; Ch. L. Thomas, sur la carte des retranchements protohistoriques dans le Taunus ; R. Welcker, sur un tombeau de La Tène, près de Praunheim. Enfin la section II comprend deux articles ethnographiques intéressants, l'un de B. Hagen sur les Sakai et les Orang Laut de l'île Banka (Malaisie) ; l'autre de J. Lehmann sur les divers systèmes de nœuds en Indonésie.

D'ordinaire ces publications faites en l'honneur d'un congrès passent assez inaperçues, même des spécialistes ; je fais donc appel à nos collaborateurs et à nos lecteurs pour qu'ils nous tiennent au courant sur ce point, en faisant envoyer ces recueils à la *Revue* ou en nous en communiquant les sommaires. A ce propos je rappelle que lors du congrès des Orientalistes à Alger, l'École des Lettres a publié un volume qui comprend des travaux de tout premier ordre sur la linguistique et l'ethnographie de l'Afrique du Nord (en vente chez E. Leroux, Paris).

A. V. G.

- W. RIDGEWAY, *The Beginning of Iron*, communication analysée dans le *Report of Meeting of the British Association for the Advancement of Science, held at Leicester, juillet-août 1907*. (1907-8, p. 644).

On croit d'ordinaire que le fer a été donné à l'humanité par l'Afrique ; sinon par l'Afrique, au moins par l'Asie. Mais les recherches récentes attestent que l'Égypte ne travailla pas le fer avant le IX<sup>e</sup> s., que les Libyens ne l'employaient pas encore vers 450, que les Sémites ne l'auraient emprunté que tardivement, que l'Ouganda ne le connaît que depuis cinq ou six siècles ; que la Chine ne le mentionne qu'en 400 av. J.-C. et qu'elle employait encore des armes de bronze en 100 ap. J.-C. et le Japon en 700. Dès 1896 et 1902, M. R. indiquait l'Europe centrale, particulièrement le Norique, comme centre de diffusion de la métallurgie du fer. C'est seulement à Hallstatt qu'on voit le fer s'introduire peu à peu, d'abord pour orner le bronze, puis pour former des lames, enfin pour remplacer partout le bronze ; il en est de même dans les nécropoles transylvaines et bosniaques d'où M. R. fait descendre Achéens et Doriens en Grèce. Ailleurs, le métal a toujours apparu *per saltum*. Ceci n'implique pas qu'il fut inconnu ailleurs : en Égypte, il est connu de toute antiquité sous sa forme météorique, mais taillé comme du silex, non pas fondu en vrai métal. — Pour apprécier la théorie de M. R., il faudra en attendre un exposé plus détaillé. Dès maintenant, pourtant, il convient de faire toutes réserves en faveur des Horiens conquérants de l'Égypte et des Philistins, conquérants de la côte cananéenne (pour ces derniers, comme inventeurs de la métallurgie du fer, voir W. Belck, *Z. für Ethmol.*, 1906, 946-8 avec les critiques de Bertholet. *ibid.*), et de rappeler que d'après M. Maspéro et d'autres savants, l'introduction du fer en Égypte est due aux « forgerons d'Horus ».

A. J.-R.

- E. A. STÜCKELBERG. *Geschichte der Reliquien in der Schweiz*. Zurich 1902, Basel 1908. 2 vol. in-8° de CXVI-324 p. et VIII-193 p. 43 fig. dans le texte et 3 pl. hors texte, 8 fr. et 10 fr. (Tomes I et V des Publications de la Société suisse des Traditions populaires). — Cet ouvrage est essentiellement composé d'un registre de 1953 et 1011 notices sur les reliques de la Suisse classées dans chaque volume par ordre chronologique. Beaucoup de ces notices sont des copies d'authentiques, les autres sont extraites de mémoires surtout ecclésiastiques, d'inventaires, de livres de piété ou de théologie avec indication des sources. L'ensemble constitue un précieux répertoire qui rendra de grands services à tous ceux qui s'occupent d'hagiographie. Le premier volume contient en outre deux études d'ordre plus général sur *Les Sources* et *Les Reliques* et qui se lisent avec beaucoup d'intérêt.

P. SAINTYVES.



## PUBLICATIONS NOUVELLES

reçues aux bureaux de la Revue.

- N. W. THOMAS, *Bibliography of Anthropology and Folk-Lore*, 1907, containing works published within the British Empire, Roy. Anthropol. Inst., et Folk-Lore Soc., Nutt, 8° 74 p., 2 sh. [3<sup>e</sup> année de cette excellente bibliographie, indispensable à tout ethnographe et d'un maniement très commode grâce aux divers index ; le contenu des œuvres est indiqué sommairement, avec la page de la citation].
- R. ZELLER, *Jahresbericht über die ethnographische Sammlung in Bern*, pour 1905, 1906, 1907, 3 fasc., 8° [à signaler, dans le fasc. pour 1907, une étude, avec planche, sur les batiks indonésiens du musée de Berne].
- W. FOY, *Jahresbericht des Vereins zur Förderung des städtischen Rautenstrauch-Joest Museums für Völkerkunde in Köln*, I-IV (1904-1707), 8°, 63 p., ill.
- SALOMON REINACH, *Album des moulages et modèles en vente au Musée des Antiquités nationales à Saint-Germain-en-Laye*, t. I. *Âges de la Pierre; Époques celtiques*, avec 28 pl. en phototypie et 11 figures dans le texte, gr. 8°. 48 p. de texte explicatif. Paris, Eggimann, 106 B<sup>d</sup> St Germain, 3 frs. [Excellent manuel, grâce aux références en note, où sont déterminés la typologie, l'usage, la répartition etc. de chaque groupe d'objets].
- A. VIERKANDT, *Führende Individuen bei den Naturvölkern*. Extr., 28 p. 8° de la Zeitschrift für Sozialwissenschaft, 1908, fasc. 9. [Étude chez les Chérokiés, surtout d'après Mooney, le phénomène que j'ai mis en lumière pour les Australiens centraux : les modifications sociales ne s'opèrent pas brusquement ni mécaniquement, mais sont l'œuvre d'individus plus intelligents et ne sont adoptées qu'après des essais et des discussions].
- GOBLET D'ALVIELLA, *Les sciences auxiliaires de l'histoire comparée des religions*, tir. à part des Mémoires du Congrès des Religions d'Oxford. [Propose les termes de *hiérogaphis* et *hiérologis*, soit description et synthèse, dans la science des religions. L'utilité de ces termes, dont le second a été employé par J. M. Robertson avec ténacité, est incontestable].
- G. DANVILLE, *Magnétisme et Spiritisme*, in 16, 80 p., coll. *Les Hommes et les Idées*, n° 7, Soc. du Mercure de France, 0 fr. 75. [Étude originale, mais sans utilisation des travaux de Tyllor, Lang et Lehmann sur la question].
- O. DAHNHARDT, *Beiträge zur vergleichenden Sagen- und Märchenforschung*, Thomasschule Programm, Leipzig, 4°, 54 pages. [Se fondant sur des matériaux d'une richesse étonnante, l'auteur continue son travail de classement des thèmes populaires. Ici sont étudiés les thèmes : du changement de propriété par échange ou emprunt, de la course du lièvre et de la tortue ; des légendes relatives au hibou].
- Le Père W. SCHMIDT, *Panbabylonismus und ethnologischer Elementargedanke*, Extr. des Mitteil. de la Soc. Anthropol. de Vienne, tome XXXVIII, p. 73-88, n°. [Bonne réfutation spéciale et aussi générale des théories de l'école astrale de Winckler, Jeremias, etc. Cette discussion n'est pas près d'être close, et je signale en France les articles de René Dussaud sur ce sujet, Revue de l'Histoire des Religions].
- A. VIERKANDT, *Da: Problem der Felszeichnungen und der Ursprung des Zeichnens*, Extr. de l'Archiv für Anthropologie. VII, 2-3, p. 110-118. [pense que Koch-Grünberg, dans le volume analysé ici, p. 56, fournit la solution du problème des débuts du dessin. Je doute cependant qu'on puisse fonder une théorie générale sur un fait unique, qui semble exceptionnel et modernisé.]
- A. DUBOIS, *L'évolution de la notion de droit naturel antérieurement aux Physiocrates*, Extr. 37 p. 8° de la Revue d'Histoire des Doctrines Économiques et Sociales, 1908, fasc. 3.
- J. LESCURE, *La conception de la propriété chez Aristote*. Extr., 20 p. 8°, de la Revue d'Histoire des Doctrines Économiques et Sociales, 1908, fasc. 3.
- J. A. DRCOURDEMANCHE, *Note sur les poids assyro-babyloniens*, Extr., Journ. Asiat., 16 p.
- *Étude métrologique et numismatique sur les misquals et les dirhems arabes*, Extr., Revue Numismatique, 46 pages [démontre que Sauvage est parti d'un calcul faux, et que par suite ses *Matériaux* sont inutilisables pour tout ce qui concerne la métrologie numismatique musulmane].
- J. DENIKER, *Les Races de l'Europe ; II ; La taille en Europe*, Assoc. Fr. Av. Sc. Congrès de Lyon, 143 p., 1 carte en couleurs [suite de l'énorme travail entrepris par J. Deniker, pour déterminer, à l'aide de séries de moyennes rendues comparables, le type somatique des populations européennes sauf les Lapons, Finno-Ougriens, Turco-Tatars et Caucasiens].
- R. ANDRÉE, *Jüdische Sprachbestrebungen*, Beilage der Münchener Neuesten Nachrichten, 3 octobre 1908.
- CYRUS ADLER and I. M. CASANOWICZ, *The collection of Jewish ceremonial objects in the United States national Museum*, Extr., p. 701-746 et Pl. LX-CV du T. XXXIV des *Proceedings of the U. S. N. Mus.*, 28 sept. 1908. 8°.
- O. MÜNSTERBERG, *Chinesische Landschaftsmalerei*, extr. des Westermanns Monatshefte, Novembre 1908, 12 pages, 3 pl. en couleurs.

[étude originale, très sympathique à la peinture paysagiste chinoise et qui donne le premier aperçu précis d'une forme d'art bien plus importante en Extrême Orient que chez nous, sauf au XIX<sup>e</sup> siècle, et un peu plus tôt en Hollande.]

W. RADLOFF, *Die vorislamitischen Schriftarten der Türken und ihr Verhältniss zu der Sprache derselben*, Extr. Bull. Ac. Imp. de S<sup>t</sup> Petersbourg 4<sup>o</sup>, [s'en tient à la vieille théorie de l'origine sémitique de l'alphabet de l'Orkhon et de l'origine estrangelo de l'alphabet ouïgour.]

W. E. ROTH, *Marriage ceremonies and infant life*, North Queensland Ethnography, Bull. n<sup>o</sup> 10. Extr. des *Records of the Australian Museum*, t. VII, n<sup>o</sup> 1, 17 pages, 3 pl. [suite de la série bien connue de *Bulletins* sur le Queensland septentrional; je ne crois pas que les faits cités p. 3, § 4 puissent être regardés comme des "traces de mariage communiste primitif".]

H. SCHUCHARDT, *Berberische Studien, I. Ein alter plural auf y?* Extr. (p. 245-264) de la *Wiener Z. f. die Kunde des Morgenlandes* 1908.

F. GOLDSTEIN, *Die Sklaverei in Nord-Afrika und im Sudan*. Extr., 17 p. de la *Zeitschrift für*

*Sozialwissenschaft*, t. XI [bonne étude monographique; il a été tenu compte de tous les facteurs de l'esclavage dans l'Afrique septentrionale et au Soudan.]

N. W. THOMAS, *The market in african law and custom*. Extr., 17 p. 8<sup>o</sup> du *Journal of the Society of comparative Legislation*, t. XIX (1908) p. 90-106. [Étude, sous tous ses aspects, du marché chez les populations africaines; en quelques pages, l'auteur donne la substance d'un gros livre; documentation très riche].

GABRIEL FERRAND, *L'origine africaine des Malgaches*, extr. du *Journal Asiatique*, 152 pages, 8<sup>o</sup>. [prouve, contre Grandidier, en publiant in extenso tous les documents connus sur la question, que Madagascar était, avant l'arrivée d'Indonésiens, peuplée de populations apparentées aux Nègres tant Océaniens qu'africains, et parlant sans doute un dialecte bantou; je ne puis admettre la migration comme venant d'Afrique, mais pense que le peuplement de l'Afrique par les Nègres s'est fait via Madagascar ou la Lémurie.]

G. FRIEDERICI, *Ueber die Mitwirkung der Neger bei der Erforschung Amerikas*. Extr. (p. 530-535) de l'*Archiv für Rassen und Ges. Biologie*, 1908.

## SOMMAIRES DES REVUES.

JOURNAL OF THE ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE,  
XXXVIII, fasc. 1-2.

- J. Cunningham, *President's Address*.  
 D. Waterston, *Skulls from New Caledonia*.  
 H. Ling Roth, *Mocassins and their quill work*.  
 H. R. Palmer, *The Kano Chronicle*.  
 Ch. S. Myers, *Contribution to Egyptian Anthropology*.  
 W. L. Hildeburgh, *Notes on Singhalese magic*.  
 R. A. Kern, *A malay cipher alphabet*.  
 J. Beddoe, *A last contribution to scottish ethnology*.

## MAN, t. VIII.

- N° 10.  
 R. H. Mathews, *Matrilineal descent in Northern Territory*.  
 B. Grant Brown, *Rainmaking in Burma*.  
 W. Cunningham, *Stringfigures, tricks from Egypt*.  
 W. Schmidt, *Totemism in Fiji*.  
 T. A. Joyce, *Note on a native chart from the Marshall Islands in the Brit. Mus.*  
 — N° 11.  
 W. E. Roth, *Australian canoes and rafts*.  
 C. G. Geligmann, *Note on totemism in New Guinea*.  
 G. Edge Partington, *Stoneheaded clubs from Maleita, Sal. Island*.  
 C. M. Woodford, *Note on stone-headed clubs from Maleita, Salomon Isl.*

## GLOBUS, t. XCIV.

- N° 15.  
 Linke, *Samoanische Bezeichnungen für Wind und Wetter*.  
 Von Königswald, *Die Caraja-Indianer* (fin).  
 Gutmann, *Zeitrechnung bei den Wadschagga*.  
 Philipponische Legenden.  
 — N° 16.  
 Behaghel, *Eine Reise in der chinesischen Provinz Fu-kien*.  
 Fischer, *Mir und Zadruga bei den Rumänen*.  
 — N° 17.  
 Behaghel, *Eine Reise*, etc. (suite).  
 Halbfass, *Industrie, Verkehr und Natur*.  
 Rosenberg, *Die Geschichte der Mumifizierung bei den alten Ägyptern*.  
 — N° 18.  
 Behaghel, *Eine Reise*, etc. (fin).  
 — N° 19.  
 Moszkowski, *Die Inlandstämme Ostsumatras*.  
 Crahmer, *Ueber den Ursprung der Benin kultur*.  
 Seufft, *Die Ngulu-, oder Matelotainsehn*.  
 — N° 20.  
 Moszkowski, *Inlandstämme*, etc. (fin).

Lazar, *Die Hochzeit bei den Süd-Rumänen (Kutso-Wlachen, Zinzaren) in der Türkei*.

## AMERICAN ANTHROPOLOGIST, X, n° 3.

- A. T. Sinclair, *Tattooing oriental and gyproy*.  
 J. W. Fewkes, *Ventilators in ceremonial rooms of prehistoric cliff-dwellings*.  
 M. R. Harrington, *Catawba potters and their work*.  
 Harrington, *Vestiges of material culture among the canadian Delawares*.  
 Ed. Beyer, *The symboliic meaning of the dog in Ancient Mexico*.  
 Ch. C. Willoughey, *Wooden bowls of the Algonquian Indians*.

## ZEITSCHRIFT FÜR ETHNOLOGIE, XL, fasc. 5.

- A. Bezenberger, *Vorgeschichtliche Analekten*.  
 F. Boas, *Eine Sommersage des Tsimshian*.  
 H. Gensch, *Wörterverzeichnis der Bugres von Santa Caterina*.  
 Hindenburg, *Ueber einen Fund von Mäanderrurnen bei Königsberg in der Neumark*.  
 F. von Luschan, *Ueber Buschmannmaleereien in den Drakensbergen* (3 pl. en couleurs).  
 W. Planert, *Dieri-Grammatik*.  
 W. Stenzell, *Die Tierbilder der Maya-Handschriften*.  
 C. Strahlow et W. Planert, *Polémique sur la Grammaire Arunta de ce dernier*.  
 L. Frobenius, *Reisebericht* (Soudan et Niger Français).  
 O. Schläginhaufen, *Die Rand Butam im südlichen Neu-Mecklenburg*.  
 P. Standinger, *Grosses Afrikanisches Steinbeil*.  
 G. Kossina, *Archäologische Ergebnisse zum Ursprung und zur östlichen Ausbreitung der Indo-Germanen*.

## REVUE DE L'HISTOIRE DES RELIGIONS, LVIII, fasc. 1.

- S. Reinach, *Phaëton*.  
 F. Macler, *Formules magiques de l'orient chrétien*.  
 A. van Gennep, *Totémisme et méthode comparative*.  
 R. Basset, *Bulletin périodique de l'Islam, 1903-1907*, 1<sup>re</sup> partie.

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ BELGE DE GÉOGRAPHIE,  
XXXII, fasc. 3 et 4.

- Ch. Delhaise, *Ethnographie congolaise : chez les Wabemba*.

## BOLETINS DE LA SOCIEDADE DE GEOGRAPHIA DE LISBOA, mai et juin 1908.

- Aug. Bastos, *Traços geraes da ethnographia de Benguella* (suite et fin).  
 Fern. Jardim, *Uma inscripcao portugueza en Ormuz*.

- THE GEOGRAPHICAL JOURNAL, XXXII, n° 3, sept.
- N. Buxton, *Balkan geography and Balkan railways.*
- G. Forrest, *Journey on Upper Salwin. Recent Exploration in British New Guinea.*
- N° 4.
- A. P. Brigham, *The distribution of population in the United States.*
- W. Ridgeway, *Environment and Race.*
- N° 5.
- Flinders Petrie, *The first circuit round Africa and the supposed record of it.*
- Bright, *The Uganda Boundary commission.*
- Ms. Mouckton's *Journey across New Guinea.*
- THE SCOTTISH GEOGRAPHICAL MAGAZINE, XXIV, n° 9.
- R. Richardson, *The influence of natural features and geology of Scotland on the scottish people.*
- The Primitive Races of Southeastern Asia.*
- N° 10.
- E. N. Hills, *The Survey of British Empire.*
- N° 11.
- L. A. Owen, *The Missouri River and its future importance to the nations of Europe.*
- REVUE DE L'ECOLE D'ANTHROPOLOGIE, XVIII, n° 9.
- A. De Mortillet, *Souterrains et grottes artistielles de France.*
- Ulysse Dumas, *La grotte des Fées, à Thabaux, Gard.*
- D<sup>r</sup> Huguet, *Remarques sur la région des Dayas.*
- N° 10.
- H. Thulié, *Phénomènes mystiques dans l'ordre affectif des théologiens.*
- J. Huguet, *Dans les Zaoutas.*
- Zaborowski, *Les roux en Hollande.*
- N° 11.
- P. G. Mahoudeau, *La question de l'origine de l'homme et la faillite de la science d'après Brunetière.*
- Peyrony, *A propos des fouilles de la Micoque.*
- ARCHIV FÜR RASSEN- UND GESELLSCHAFTS-BIOLOGIE, n° 4.
- C. Grassl, *Zur Frage der Fruchtbarkeit.*
- G. Friederici, *Ueber die Mitwirkung der Neger in der Erforschung Amerikas.*
- ZEITSCHRIFT DES VEREINS FÜR VOLKSKUNDE, XVIII, n° 4.
- P. Sartori, *Das Wasser im Totensbrauch.*
- J. Hertel, *Der glückliche Vizir, ein kaschmirischer Volksroman (fin).*
- R. Zoder, *Die melodien zu der Ballade von der Nonne.*
- L. Gerbing, *Thüringer Volkstrachten.*
- ARCHIVES SUISSES DES TRADITIONS POPULAIRES, XII, n° 1.
- M. Reymond, *La sorcellerie au pays de Vaud au XV<sup>e</sup> siècle.*
- A. Müller, *Aus dem Volksmund und Volksglauben des Kanton Baselland.*
- V. Pellandini, *Canti popolari ticinesi.*
- G. Kessler, *Sagen aus der Umgegend von Wil (St. Gallen).*
- A. Zindel-Kreissis, *Schwänke und Schildburgsgeschichten aus dem Sargamerland.*
- N° 2.
- A. Dettling, *Die Hirsmontagfeier im kapuziner kloster zu Arth, 1765-1766.*
- E. Lambelet, *Les croyances populaires au pays d'En Haut (H<sup>e</sup> Gruyère).*
- A. Dancourt, *Noëls jurassiens.*
- A. D. Lechner, *Gaunerlisten des XVI<sup>e</sup> Jahrhunderts aus Neucheville.*
- A. Hellwig, *Hostiendiebstähle in der Schweiz.*
- A. Müller, *Aus dem Volksmund etc. (fin).*
- N° 3.
- A. Rossat, *Proverbes patois.*
- E. Aldimann, *Schimpfwoörter in der Emmentaler Mundart.*
- E. A. Stückelberg, *S. Notburga vidua.*
- N. Roor, *Die Sagd des Wilden Mannes in Littau (kt. Luzern).*
- S. Meier, *Ein Fretämter Spottvogel.*
- NARODOPISNY VESTNIK CESKOSLOVANSKY, Prague Musée Tchèque, Dir. J. Polivka, mensuel, ab. 6 cour. (en tchéque) T. III (1908), n° 1.
- J. Kopac, *Coiffes de la région de Humpolec.*
- V. Vavra, *Contribution à la médecine.*
- Analyses (détaillées et critiques).
- Bibliographie (bien faite).
- Nouvelles ethnographiques (intéressantes).
- N° 2-3.
- L. Niederle, *Les nationalités en Roumanie.*
- G. Horák, *Etudes sur les motifs des chansons tchèques.*
- N° 4.
- J. Janko, *La situation actuelle du problème des anciens Indo-Européens.*
- N° 5-6.
- J. Janko, *La situation, etc. (fin).*
- K. Kadiec, *B. Bogišić.*
- N° 7.
- T. Novakova, *Coutumes populaires rurales de 1870 à 1880.*
- N° 8.
- J. Tykoc, *L'ornementation populaire sur métaux dans les régions de Landskron et Leitomischi.*
- JOURNAL OF THE AFRICAN SOCIETY, t. VII n° XXVIII (juillet 1908).
- C. H. Elgee, *The Ife stone carvings.*
- Watherston, *The Northern Territories of the Gold coast.*
- F. H. Ruxton, *Notes on the tribes of the Muri Provinces.*
- A. Werner, *Bushman Paintings.*
- A. Ffoulkes, *The Fanti family system.*
- Catalogue of Linguistic works, II.
- T. VIII, n° XXIX (octobre).
- C. Parridge, *A note on the Igara tribe.*
- Byng-Hall, *Notes on the Bassakomo tribe.*
- A. Ffoulkes, *Fanti marriage customs.*
- A. Werner, *Native affairs in South Africa.*
- B. Struck, *An unlocated tribe on the white Nile.*
- H. France, *Worship of the Thunder-God among the Avuma.*
- Supplément : B. Struck, *A vocabulary of the Fipa language, 8°, XI pages.*
- BUDRAGEN TOT DE TAAL, LAND EN VOLKENKUNDE VAN NED. INDIE, LXI, 3-4.
- W. O. J. Nieuwenkamp, *De trom met de hoofden te Pedjeng op Bali.*
- J.-A. Loebe, fr., *Bamboes-snijwerk en weefsels op Timor.*

- J. Tideman, *De Batasa-Goroa op Zuid-Celebes*.  
 H. Kern, *Linguistic Survey of India*.  
 F. J. F. van Hasselt, *Nufoorsche fabelen en vertellingen*.  
 G. Ferrand, *Un vocabulaire malgache hollandais*.
- TJDSCHRIFT VOOR INDISCHE TAAL-, LAND- EN VOLKENKUNDE (Batavia) t. L, 1907-1908 (en hollandais).
- H. J. Gryzen, *Rapport concernant les IX Kota et Padang Tarab (Sumatra central)*.  
 J. Knebel, *La légende de Bédji Taroun*.  
 W. P. Groeneveldt, *Sur quelques statues hindoues montrant une physionomie javanaise*.  
 Dr R. Römer, *Contribution à la médecine des Batak-karo*.  
 J. Knebel, *Les lieux sacrés dans la régence de Ngawi (Madioun)*.  
 — *Quelques coutumes particulières au vilage de Tjermé (Sourabaya)*.  
 H. A. von Dewall, *Les cerfs-volants à Batavia*.  
 — *Le jeu de chiques à Batavia*.  
 O. H. Goedhart, *Trois Districts au centre de l'île de Célèbes*.  
 A. C. Kruijt, *Données nouvelles sur les objets archéologiques trouvés à Besoa*.
- REVUE ARCHÉOLOGIQUE, 4<sup>e</sup> série, t. XII, 1908, juillet-août.  
 G. de Jerphanion, *Deux chapelles souterraines en Cappadoce*.  
 G. Seure, *Nicopolis ad Istrum*.  
 S. Reinach, *Sculptures inédites ou peu connues*.  
 Bulletin mensuel de l'Acad. d. Inscriptions. Nouvelles archéologiques (*L'origine de la tragédie grecque. Découvertes en Hongrie. Registres d'hépatoscopie à Babylone*). Bibliographie : A. J. Evans, *The prehistoric tombs of Knossos* (A. J. Reinach). — L. W. King et H. R. Hall, *Egypt and Western Asia in the light of recent discoveries* (id.). — J. de Saint-Venant, *Dodécédres perlés de l'époque gallo-romaine* (id.). — Chr. Huelsen, *La Pianta di Roma dell' Anonimo Eindsidense* (id.). — G. Macdonald et Al. Park, *The roman forts on the Bar-Hill* (id.). — Abele, *Der Senat unter Augustus* (id.). — O. Hirschfeld, *Die römischen Meilensteine* (id.).
- L'HOMME PRÉHISTORIQUE, t. VI (1908), n<sup>o</sup> 6.  
 M. Imbert, *Dolmens de la Haute-Vienne*.  
 P. Baudet, *Monuments divers de l'Aisne*.  
 Morin-Jean, *Torques Marnien*.  
 Fouilles et Découvertes — Nécrologie — Livres et revues — Musées départementaux.

## ERRATA.

|        |                              |   |                                |
|--------|------------------------------|---|--------------------------------|
| p. 108 | ligne 18 du bas,             | lire <i>cypriote</i>                                    | au lieu de <i>crétoise</i> .   |
| "      | " 6 "                        | " <i>Vorgriechische</i>                                 | " <i>nordgriechische</i> .     |
| 117    | " 7 "                        | " <i>Syrus</i>  | " <i>Syris</i> .               |
| 150    | " 7 "                        | " <i>pursued</i>  | " <i>puroued</i> .             |
| 171    | " 7 "                        | " <i>1630</i>   | " <i>1830</i> .                |
| 172    | " 3 du haut,                 | " <i>Roumi</i>  | " <i>Ramsis</i> .              |
| 173    | " 15 "                       | " <i>appréciateur</i>                                   | " <i>appréciature</i> .        |
| 174    | " 30 "                       | " <i>cum</i>  | " <i>unus</i> .                |
| "      | " 50 "                       | " <i>e fatti</i>  | " <i>et fabli</i> .            |
| "      | " 51 "                       | " <i>simia</i>  | " <i>sienia</i> .              |
| 291    | " 23 "                       | " <i>oriental</i>                                       | " <i>occidental</i>            |
| "      | " 37 "                       | " <i>thuax</i>  | " <i>thunt</i> .               |
| "      | " 38 "                       | " <i>nomor</i>  | " <i>amor</i> .                |
| "      | " " "                        | " <i>nuxt</i>   | " <i>nunt</i> .                |
| "      | " 39 "                       | " <i>mozlax</i>   | " <i>moztan</i> .              |
| "      | " 44 "                       | " <i>est tout entier non arménien</i> .                 |                                |
| "      | " 48 "                       | " <i>comme celui des autres parlers tsiganes</i> .      |                                |
| "      | " 50 "                       | " <i>sa grammaire</i> .                                 |                                |
| 292    | " 31 "                       | " <i>Finck</i>  | au lieu de <i>Finsch</i> .     |
| "      | " 39 "                       | " <i>avec maintien</i> . . . . .                        | <i>arménien a...</i>           |
| "      | " 43 "                       | " <i>buhu</i>   | au lieu de <i>buhn</i> .       |
| "      | " 7 du bas,                  | " <i>à côté de</i>                                      | " <i>imité de</i> .            |
| "      | " " "                        | " <i>de u à i</i> .                                     |                                |
| "      | " 5 "                        | " <i>en arménien dans la flexion et la dérivation</i> . |                                |
| 294    | 13-14 du haut,               | " <i>composée</i>                                       | au lieu de <i>transposée</i> . |
| 295    | " 1 "                        | " <i>Zoega</i>  | " <i>Zoegaa</i> .              |
| 341    | " 4 "                        | " <i>Joseph</i>   | " <i>Joseph</i> .              |
| 351    | la note 2 se rapporte à      | <i>genitalia</i> p. 352.                                |                                |
| 358    | ligne 10 du haut, lire       | <i>ternir</i>   | " <i>tenir</i> .               |
| 361    | note 2 ligne 8 du haut, lire | <i>précisent</i>  | au lieu de <i>guérisent</i> .  |
| 362    | ligne 8 du bas, lire         | <i>communion</i>  | " <i>commission</i> .          |

## TABLE DES MATIÈRES.

## Articles.

|   |              |   |     |
|---|--------------|---|-----|
| BEL (A.). La population musulmane de Tlemcen (pl. XI-XIII et XVIII-XXVI) . . . . .          | 200, 417     | be . . . . .  | 140 |
| BEYER (H.). Die Naturgrundlage des mexikanischen Gottes Xiuhtecutli . . . . .               | 394          | GENNEP (A. VAN). Une nouvelle écriture nègre, sa portée théorique (pl. VI et VII) . . . . .           | 129 |
| BORREUX (Ch.). Les poteries décorées de l'Égypte prédynastique (fig. 1-6) . . . . .         | 33           | — Essai d'une théorie des langues spéciales . . . . .   | 327 |
| CORSO (R.). Gli sponsali popolari, studio di etnologia giuridica . . . . .                  | 487          | GOTTHEIL (R.). The cadi; the history of this institution . . . . .                                    | 385 |
| DELAFOSSÉ (M.). Le peuple Siéna ou Sénoufo (planches I-IV et X). 16, 79, 151, 242, 448, 483 |              | HOWITT (A. W.). A Message to anthropologists . . . . .  | 481 |
| DESPARMET (J.). La Mauresque et les maladies de l'enfance . . . . .                         | 500          | LANG (A.). Exogamy . . . . .  | 65  |
| FERRAND (G.). Note sur le calendrier malgache et le Fandruana . . . . .                     | 93, 160, 226 | PANTOUSOFF (N.). Le temple chinois Beliu-djuan dans la passe d'Ak-Su, province d'Ili . . . . .        | 398 |
| FRAZER (J. G.). Saint George and the Parilia . . . . .                                      | 1            | REINACH (A. J.). La lutte de Jahvé avec Jacob et avec Moïse et l'origine de la circoncision . . . . . | 338 |
| GAUD (F.). Organisation politique des Mandja (planches XIV et XV) . . . . .                 | 321          | ROTH (W. E.). Catch-cradle in British Guiana (avec 24 figures) . . . . .                              | 193 |
| GAUDEFROY-DEMOBYNES, Rites, métiers, noms d'agent et noms de métier en ara-                 |              | WERNER (A.). Notes on the Bushmen race (planches VIII et IX) . . . . .                                | 145 |

## Communications.

|  |     |   |     |
|--|-----|---|-----|
| DECOURDEMANCHE (A.). Note métrologique sur la livre et la pile de Charlemagne et l'osselet de Suse . . . . . | 515 | métiers en arabe . . . . .  | 278 |
| FERRAND (G.). Le destin des quatre éléments dans la magie malgache . . . . .                                 | 277 | GENNEP (A. VAN). Vers l'Encyclopædia Ethnographica . . . . .                              | 276 |
| GAUDEFROY-DEMOBYNES. Métiers et noms de  |     | — L'expédition ethnographique de M. K. Weule dans l'Afrique orientale allemande . . . . . | 517 |

## Analyses.

|  |     |   |     |
|--|-----|---|-----|
| BÉDIER (J.). Les Légendes épiques, T. I (G. Huet) . . . . .  | 407 | LEHMANN (H.). Vergleichende Mythenforschung (A. v. G.) . . . . .  | 458 |
| BERNSTEIN (I.). Jüdische Sprichwörter und Redensarten (R. Basset) . . . . .                              | 466 | LICHTENBERG (R. VON). Beiträge zur ältesten Geschichte von Kypros (A. J. Reinach) . . . . .                             | 106 |
| BOAS (Fr.). Anthropology (A. v. G.) . . . . .  | 289 | LOISY (A.). Les Évangiles synoptiques (V. Ermoni) . . . . .   | 363 |
| BURROWS (R. M.). Discoveries in Crete (A. J. Reinach) . . . . .  | 175 | MOSSO (A.). Escursioni nel Mediterraneo (A. J. Reinach) . . . . .   | 175 |
| DUSSAUD (R.). L'île de Chypre (A. J. Reinach) . . . . .  | 109 | MUSIL (A.). Arabia Petræa, T. I et II (R. Dussaud) . . . . .  | 406 |
| FATLOVITCH (J.). Proverbes abyssins (R. Basset) . . . . .  | 171 | CESTERLEY (W. O. F.). The evolution of Messianic idea (Goblet d'Alviella) . . . . .                                     | 404 |
| FINCK (Fr. Nik.). Die Sprache der armenischen Zigeuner (A. Meillet) . . . . .                            | 290 | PARKINSON (R.). Dreissig Jahre in der Sudsee (A. v. G.) . . . . .   | 459 |
| FRIEDERICI (G.). Die Schifffahrt der Indianer (A. v. G.) . . . . .                                       | 116 | PECHUEL-LOESCHE (E.). Volkskunde von Loango (A. v. G.) . . . . .  | 111 |
| FYNN (A. J.). The American Indian as a product of environment (A. v. G.) . . . . .                       | 170 | PETRAZYCKI (L. VON). Ueber die Motive des Handelns und über das Wesen der Moral und des Rechts (P. Huvelin) . . . . .   | 286 |
| GALTIER (E.). Coptica-arabica, I (R. Basset) . . . . .   | 173 | PRATT (J. B.). The psychology of religious belief (Goblet d'Alviella) . . . . .   | 53  |
| GIRON (N.). Légendes coptes (R. Basset) . . . . .  | 293 | REISSNER (G. A.). Cemeteries of Naga-ed-Deir (Ad. J. Reinach) . . . . .   | 371 |
| HILDEBRAND (E.). Recht und Sitte auf den primitiveren wirtschaftlichen Kulturstufen (A. v. G.) . . . . . | 288 | STEPHAN (E.) et GRÄBNER (Fr.). Neu-Mecklenburg (A. v. G.) . . . . .   | 459 |
| HIRZEL (R.). Themis, Diké und Verwandtes (P. Huvelin) . . . . .  | 279 | WATSON (J.). The philosophical basis of religion (Goblet d'Alviella) . . . . .  | 285 |
| HUNTINGTON (E.). The pulse of Asia (A. v. G.) . . . . .  | 165 | WEISSBACH (F. H.). Beiträge zur Kunde des Irak-Arabischen (Cl. Huart) . . . . .   | 463 |
| JACOB (J.). Geschichte des Schattentheaters (A. v. G.) . . . . .   | 57  | WADLER (A.). Die Verbrechungsbewegung im östlichen Europa, t. I, Die Kriminalität des Balkanländer (A. Burle) . . . . . | 521 |
| JONES (W. N. S.). Malaria (Ad. J. Reinach) . . . . .   | 462 |   |     |
| KLEINTITSCHEN (A.). Die Küstenbewohner der Gazellehalbinsel (A. v. G.) . . . . .                         | 114 |   |     |
| LAGRANGE (J. M.). La Crète ancienne (A. J. Reinach) . . . . .  | 295 |   |     |

## Notices bibliographiques.

- AMAR (E.). Essai sur l'origine de l'écriture chez les Arabes. (A. J. Reinach) . . . 378
- ANDRÉE (R.). Scapulimantia . . . 59
- Ethnologische Betrachtungen über die Hockerbestattung . . . 119
- ANDREWS (E. M.). The Webster ruins, South-Rhodesia . . . 377
- ARMAND et CORTIER. Nos confins sahariens (M. Delafosse) . . . 375
- BAILLET (J.). Les tapisseries d'Antinoë au Musée d'Orléans (A. J. Reinach) . . . 380
- BARRERA (D. A.). Las posesiones españolas del Golfo de Guinea . . . 121
- BARUCH (M.). Boze stopky (Th. Smolenski) . . . 301
- BREGMANN (E.). Zur Legende vom Heiligen Georg . . . 305
- BELLON (I.). Kultus und Kultur der Tschin-Neger . . . 121
- BELLUCCI (G.). Il feticismo primitivo in Italia . . . 59
- BEYLİK (Gl. DE). Promé et Samara . . . 182
- BRONNER (F. J.). Von deutscher Sitt' und Art . . . 382
- CALONNE (A. DE). Deux totems de l'Uellé . . . 377
- CAPART (J.). L'art et la parure féminine dans l'ancienne Egypte . . . 182
- CHAVANNES (ED.). Note préliminaire, . . . Chine du Nord . . . 413
- Voyages archéologiques dans la Mandchourie et dans la Chine septentrionale . . . 413
- COMBAZ (G.). Sépultures impériales de la Chine . . . 185
- CORDIER (H.). Les Loloë . . . 307
- CRAMER (FR.). Afrika . . . 313
- CROMER. Modern Egypt . . . 473
- CULIN (St.). Games of North-American Indians (H. Beuchat) . . . 308
- DAMES (M. LONGWORTH). Popular poetry of the Baloches (S. Ferrand) . . . 183
- DÉCHELETTE (J.). Manuel d'Archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine . . . 473
- DELATTE (R. P.). Le culte de la Ste Vierge en Afrique . . . 120
- DESPLAGNES (L.). Le plateau central nigérien (M. Delafosse) . . . 187
- DESTAING (E.). Fêtes et coutumes saisonnières chez les Beni-Snous . . . 120
- EICKHOFF (H.). Die Kultur der Pueblos in Arizona und New-Mexico . . . 530
- ELLIS (H.). The Soul of Spain . . . 532
- FAITLOVITCH. Proverbes abyssins (Mondon-Vidailhet) . . . 122
- FERRAND (G.). Les lles Ramny, Lamery, Wakwak, Komor des géographes arabes et Madagascar . . . 413
- Festschrift der Frankfurter Anthropologischen Gesellschaft . . . 535
- FLACH (J.). Le code de Hammourabi . . . 181
- La propriété collective en Chaldée . . . 181
- FORRER (R.). Reallexikon der prähistorischen, klassischen und frühchristlichen Altertümer (A. J. Reinach) . . . 470
- FRAZER (J. G.). Folk-lore in the Old Testament . . . 60
- The scope of Social anthropology . . . 411
- Le Rameau d'Or, trad. fr. t. II . . . 531
- FRIEDERICI (G.). Der Tjänengruss der Indianer . . . 60
- GADEN (H.). Note sur le dialecte foul (M. Delafosse) . . . 376
- GAIDOZ (H.). Introduction à l'étude de l'ethnographie politique . . . 179
- De l'étude du folk-lore en France et à l'Etranger . . . 179
- GAUTIER (E. F.). Le Sahara algérien . . . 471
- GIDDINGS (F. H.). Reading in descriptive and historical Sociology . . . 59
- GOBLET D'ALVIELLA. Thèses transactionnelles dans l'Histoire des Religions . . . 180
- GOLDSTEIN (F.). Die sociale Dreistufentheorie . . . 118
- GOMME (G. L.). Folk-lore as an historical science . . . 532
- GORDON (E. O.). Saint George . . . 305
- GRAHAM (W. A.). Kelantan . . . 375
- GREFFIER (R. P. H.). Guide de la conversation français-wolof-diola-sérér (Ch. Monteil) . . . 186
- GRÜNDEL (P.). Die Wappensymbolik . . . 382
- HAHN (L.). Rom und Romanismus (A. J. Reinach) . . . 117
- HALKIN (J.). Quelques peuplades du district de l'Uellé . . . 377
- HALL (E. H.). The decorative art of Crete in the bronze age . . . 182
- HARRIS (G. H.). Hausa stories and riddles (M. Delafosse) . . . 310
- HARROY (F.). Les Bakuba . . . 377
- HARTLAND (S.). At the temple of Mylitta . . . 60
- HARTMAN (C. V.). Archæological Researches in Costa Rica . . . 473
- HECK (PH.). Die friesischen Standesverhältnisse in nachfränkischer Zeit (P. Huvelin) . . . 304
- HEINEMANN (FR.). Bibliographie nationale suisse . . . 474
- HELLWIG (A.). Diebsaberglaube et autres articles . . . 180
- HENDLE (P. J.). Die Sprache der Wapogoro (R. Basset) . . . 310
- HERMANT (P.). Les coutumes familiales des peuples du Congo . . . 121
- HIRTH (FR.). Chinese metallic mirrors . . . 184
- HOFFMANN-KRAYER. Die Fruchtbarkeitsriten in der Schweiz . . . 60
- Hölzel's europäische Völkertypen . . . 469
- Jahrbuch des Museums für Völkerkunde zu Leipzig . . . 473
- JEGERLEHNER (J.). Was die Sennen erzählen, Wallis . . . 381
- JONGHE (ED. DE). Les sociétés secrètes au Bas-Congo . . . 188
- JOYCE (A. T.) et THOMAS (N. W.). Women of all Nations . . . 470
- KARUTZ (F.). Tatauiermuster aus Tunis . . . 472
- Nach den Höhlenstädten Südtunisiens . . . 472
- KOHLBRÜGER (J. H. F.). Die morphologische Abstammung des Menschen . . . 411
- KRAUSE (FR.). Die Pueblo-Indianer . . . 530
- KRAUSS (FR. S.). Slavische Forschungen t. I. . . 469
- KUNOS (I.). Das türkische Volksschauspiel . . . 381
- KÜNSSBERG (E. VON). Ueber die Strafe des Steintragens . . . 305
- LAUFER (B.). Historical jottings on Amber in Asia (A. J. Reinach) . . . 530
- LEHMANN (A.). Aberglaube und Zauberei (A. J. Reinach) . . . 471
- LEONHARD (R.). Die paphlagonischen Felsengräber (A. J. Reinach) . . . 529
- Lods (AD.). La croyance à la vie future et le culte des morts dans l'antiquité israélite (A. J. Reinach) . . . 303

|   |     |  |     |
|---|-----|--|-----|
| LÜDERS (H.). Das Würfelspiel im alten Indien . . . . .                                      | 307 | RIVET (M.). La race de Lagoa Santa . . . . .   | 382 |
| MACDONALD (D.). The oceanic languages (G. Ferrand) . . . . .                                | 186 | ROTH (W. E.). N. Queensland Ethnography, Bull. n° 9 . . . . .  | 123 |
| MACLER (FR.). Mosaïque orientale . . . . .  | 180 | RUSTAFJÄLL (R. DE). Palæolithic Vessels of Egypt (A. J.-Reinach) . . . . .                                   | 302 |
| MARTIN (A. G. P.). Les oasis sahariennes . . . . .  | 472 | SCHLEMM (J.). Wörterbuch zur Vorgeschichte (A. J.-Reinach) . . . . .   | 470 |
| MARTIN (R.). System der physischen Anthropologie . . . . .                                  | 411 | SCHMIDT (K.). Die Semiten als Träger der ältesten Kultur Europas (A. J.-Reinach) . . . . .                   | 470 |
| MASPÉRO (G.). Causeries d'Égypte . . . . .  | 182 | SCHWEINFURTH (G.). Sur la découverte du blé sauvage en Palestine (A. J. Reinach) . . . . .                   | 530 |
| MATSUMURA (A.). A Gazetteer of Ethnology . . . . .  | 531 | SCOBEL. Geographisches Handbuch . . . . .  | 474 |
| MATUSIAK (SZ). Olimp polski podług Długosza (Th. Smolenski) . . . . .                       | 532 | SEARCY (A.). In Australian Tropics . . . . .   | 124 |
| MEILLET (A.). Le dieu indo-iranien Mitra . . . . .  | 183 | SELOUS (F. C.). African nature notes and reminiscences . . . . .   | 378 |
| MÉYER (ED.). Anfänge des Staats . . . . .   | 179 | SMITH (V. A.). The early history of India (G. Coëdes) . . . . .  | 374 |
| — Das erste Auftreten der Arier in der Geschichte (A. Meillet) . . . . .                    | 301 | SNELLEMAN (J. F.). Rapport du Musée de Rotterdam, 1906. . . . .  | 117 |
| MILANI (L. A.). La Biblia prebabelica e la liturgia dei Preelleni (A. J. Reinach) . . . . . | 378 | — Merauke . . . . .  | 375 |
| MOURIER (J.). L'art au Caucase . . . . .  | 306 | Sociological Papers . . . . .  | 300 |
| MÜNSTERBERG (O.). Japanische Kunstgeschichte, t. III et Japans Kunst . . . . .              | 535 | STEBLER (F. S.). Am Lötschberg . . . . .   | 306 |
| NARBESHUBER (K.). Aus dem Leben der arabischen Bevölkerung in Sfax . . . . .                | 472 | STEINMRTZ (S. R.). De Beteekenis der Volkenkunde . . . . .   | 411 |
| OUSPENSKY (TH.). O drevneshikh znakakh pisma (A. J. Reinach) . . . . .                      | 378 | STENZ (G. M.). Volkskunde Süd-Shantung . . . . .   | 185 |
| OORDT (J. F. VAN). The origin of the Bantu . . . . .  | 312 | STREHLOW (C.) et VON LEONHARDI. Die Aranda — und Loritja — Stämme in Central-Australien t. I et II . . . . . | 534 |
| PANTOUSOFF (N. N.). Tarantchi . . . . .   | 124 | STUCKELBERG (G. A.). Geschichte der Reliquien in des Schweiz (P. Saintyves) . . . . .                        | 536 |
| PAPPAPAVA (WL.). Die Advokatur in der Türkei (P. Huvelin) . . . . .                         | 306 | THALHEIMER (A.). Pronomina personalia und possessiva der Sprachen Mikronesiens (G. Ferrand) . . . . .        | 527 |
| PARIBENI (R.). Il sarcofago dipinto di Hagia Triada (A. J. Reinach) . . . . .               | 527 | THEAL (G. MC CALL). History and ethnography of South-Africa . . . . .  | 312 |
| PARKER (TH. V.). The Cherokee Indians . . . . .   | 532 | THOMAS (W. L.). Sex and society . . . . .  | 59  |
| PASSARGE (S.). Süd-Afrika . . . . .   | 311 | THRUM (J. G.). Hawaiian Folk-Tales . . . . .   | 124 |
| PENKA (K.). Entstehung der neolithischen Kultur Europas . . . . .                           | 117 | THUREN (H.). Folklesangen paa Fœrœerne . . . . .   | 532 |
| — Herkunft der alten Völker Italiens und Griechenlands . . . . .                            | 117 | Trappisten Missionskloster (Das) Marianhill . . . . .  | 311 |
| PERINGUEY. Rock-engravings in South and North Africa . . . . .                              | 312 | VALLÉE POUSSIN (L. DE LA). Bodhicaryāvātāra (G. Coëdes) . . . . .  | 374 |
| PLANERT (W.). Aranda-Grammatik . . . . .  | 123 | VASILIEV (I.). Votiaki . . . . .   | 313 |
| PLOSS et BARTELS. Das Weib, liv. I . . . . .  | 412 | VASSITS (M. M.). Der prähistorische Fundort Vinca in Serbien (A. J. Reinach) . . . . .                       | 380 |
| RATRAY (R. S.). Some folk-lore stories and songs in Chinyanja . . . . .                     | 186 | VORMOOR (J.). Sociale Gliederung im Frankenreich (P. Huvelin) . . . . .                                      | 303 |
| REICHEL (A.). Ostasiatische Ornamente kretisch-mykenischer Kunst (A. J.-Reinach) . . . . .  | 308 | WASYLEWSKI (STR.). W sprawie wampiryzmu (Th. Smolenski) . . . . .  | 381 |
| REINACH (A. J.). L'Égypte préhistorique (Ch. Boreux) . . . . .                              | 533 | WEHRHAN (K.). Die Sage . . . . .   | 412 |
| RIDGEWAY (W.). The beginning of iron (A. J. Reinach) . . . . .                              | 536 | WINCKLER (H.). Die babylonische Geisteskultur . . . . .  | 180 |
| RIKLIN (F.). Wunscherfüllung und Symbolik in Märchen . . . . .                              | 474 |  |     |

Publications nouvelles reçues aux bureaux de la Revue . . . . . 475, 537

Sommaires des Revues . . . . . 61, 126, 189, 314, 383, 414, 477, 539

Chronique . . . . . 63, 192, 320, 416

Table des matières . . . . . 542



UNIVERSITY OF MICHIGAN  
3 9015 03461 0868